

Doscientos años del humanismo cristiano en la Argentina

M. P. E. Camusso - I. A. López - M. M. Orfali Fabre (coords.)



Konrad
Adenauer
Stiftung

DOSCIENTOS AÑOS DEL HUMANISMO CRISTIANO
EN LA ARGENTINA

Marcelo Pablo Camusso
Ignacio Alejandro López
María Marta Orfali
(COORDINADORES)

DOSCIENTOS AÑOS DEL HUMANISMO CRISTIANO EN LA ARGENTINA

El compromiso con la república,
la democracia y el bien común



Editorial de la Universidad Católica Argentina

Camusso, Marcelo

200 años de humanismo cristiano en la Argentina / Marcelo
Camusso ; María Orfali ; Ignacio López. - 1a ed. - Buenos Aires :
Educa, 2012.

709 p. ; 16x23 cm.

ISBN 978-987-620-220-6

1. Cristianismo. I. Orfali, María II. López, Ignacio III. Título
CDD 230

Imagen de tapa: Archivo General de La Nación, Departamento de Documentos
Fotográficos. Columna de los Círculos Obreros Católicos, jueves santo, 1928.



EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA

FUNDACIÓN UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
A. M. de Justo 1400 • P.B., Contrafrente • (C1107AAZ)
Tel./Fax 4338-0277 • educa@uca.edu.ar
Buenos Aires, octubre de 2012

ISBN: ISBN 978-987-620-220-6

Miembro de:  REUP

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Printed in Argentina - Impreso en la Argentina

PRÓLOGO

El humanismo cristiano es el principio básico que rige las actividades que realiza la Fundación Konrad Adenauer, tanto en Alemania como en el resto del mundo. Sin duda es la razón de su existencia. Los orígenes del humanismo cristiano se sitúan en el momento en que el canciller federal Konrad Adenauer asumiera la difícil tarea de la reconstrucción alemana y de los comienzos de la unificación europea. Fue la respuesta al régimen nacionalsocialista, que pisoteaba la dignidad de los hombres mientras hundía al mundo en una terrible guerra. La Fundación ve al humanismo cristiano como un medio para la paz –tanto dentro de cada sociedad como entre los pueblos–.

Actualmente, en los casi setenta países en que la Fundación tiene oficinas propias, se trabaja en estrecha cooperación con socios que comparten sus convicciones. Desde hace ya más de cuarenta años que desarrolla su actividad en la Argentina. No se puede pasar por alto que el humanismo cristiano tiene profundas raíces en este país y el libro que aquí les presentamos es una sólida evidencia de ello.

Lo voluminoso del trabajo es ya una clara señal de la variedad de contenidos que se abordan, enriquecidos –además– por las miradas de los distintos autores que, desde diferentes ámbitos del conocimiento, realizan su aporte para conformar una obra sin duda pionera y que será material de consulta para quien incursione en el estudio del humanismo cristiano en la Argentina o en temas relacionados.

Cada capítulo ayuda a comprender el presente de esta nación, y lo hace tanto desde perspectivas netamente académicas como desde la modalidad de la trayectoria de vida de distintos personajes de la historia que, guiados por la visión cristiana del hombre, contribuyeron a la construcción de un país más justo.

Los capítulos referidos al constante aporte del pensamiento humanista cristiano a la conformación jurídica de la Argentina desde su nacimiento como Estado independiente echan luz sobre la identidad jurídica nacional y son una lectura insoslayable a la hora de verificar el papel trascendente del humanismo cristiano en el desarrollo de la democracia y la consolidación del Estado de derecho.

Y, como las instituciones son pergeñadas por el pensamiento y la acción humana, sucesivos capítulos ilustran sobre el destacado papel de los laicos cristianos en el diseño de distintos proyectos institucionales en el ámbito educativo y legislativo, en los cuales abrevaron luego otros intentos de institucionalización posteriores.

Un tema ineludible en nuestras preocupaciones como fundación regida por el pensamiento humanista cristiano es, sin duda, el de los derroteros emprendidos por el capitalismo actual y cómo la visión cristiana del hombre puede, *debe*, contribuir a humanizar el mundo del trabajo. Para la Fundación Konrad Adenauer, la Economía Social de Mercado es el sistema que garantiza la protección del trabajo humano y, por lo tanto, la dignidad de la persona. Es un modelo de organización de los mercados que plasma el pensamiento social cristiano en economía y cuyo marco de referencia es el concepto de la libertad del hombre complementada por la justicia social.

Así es como se muestra, por un lado, la acción emprendida por distintos empresarios argentinos que, bajo la premisa de que el progreso económico no es tal si no trae aparejado el progreso social, enmarcaron su labor empresaria desde una mirada humanista cristiana, incluso antes de que se reglamentaran las leyes que consagraron los derechos de los trabajadores. Por el otro lado, el capítulo que aborda el pensamiento humanista cristiano en el sindicalismo argentino llama a enfrentar desde esta concepción los actuales desafíos del sector, entre los cuales el principal es el de la comunicación con el resto de la sociedad.

El Estado de derecho sustentado en instituciones verdaderamente democráticas es, sin duda, la forma política que está más en sintonía que ninguna otra conocida con la visión cristiana del hombre. Solo en él el hombre puede realizarse como criatura dotada de dignidad desde su creación.

El presente libro es fruto de un proyecto en conjunto con la Universidad Católica Argentina, en particular con el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, y amplía la labor desarrollada a través de la Cátedra Adenauer, cuyo objetivo consiste en transmitir los principios del humanismo cristiano a jóvenes políticos de todo el país.

Además, forma parte de una vasta red de importantes vínculos institucionales que la Fundación ha podido cultivar durante su presencia en la Argentina.

Integran esa red distintas organizaciones de la sociedad civil que mantienen el compromiso con el humanismo cristiano. Es el caso de las comisiones de Pastoral Social y Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Argentina, organizadoras del Congreso Nacional de Doctrina Social de la Iglesia, al que la Fundación Konrad Adenauer tuvo el privilegio de acompañar.

La iniciativa se completa con una intensa promoción de la participación política de los ciudadanos mediante actividades de formación y capacitación, tarea en la que ACEP (Asociación Civil Estudios Populares), presente en veintiún provincias argentinas, muestra un especial compromiso.

Felicito a los autores de los trabajos que componen esta trascendental obra, así como a los coordinadores, Marcelo P. Camusso, Ignacio A. López y María Marta Orfali.

Vaya mi sincero agradecimiento al presbítero doctor Víctor Fernández, rector de la UCA, por acompañar esta valiosa iniciativa, y a Bernardita Bordón, por su atenta y permanente colaboración.

Confío en que estas páginas contribuirán a la reflexión sobre la importancia de los valores humanistas cristianos, cuya impronta se hizo patente a lo largo de nuestra historia y se mantendrá presente como guía de nuestro porvenir.

Dr. BERND LÖHMANN
Representante de la Fundación Konrad Adenauer
en la República Argentina

PRESENTACIÓN GENERAL

La Iglesia, siendo depositaria de un tesoro inmenso de verdad, “va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas” (*Dei Verbum* 8). La misma Iglesia reconoce que su juicio “va madurando” (*Dei Verbum* 12).

Esto, que vale para la comprensión de las más hondas verdades de la fe, vale también para el juicio de la Iglesia acerca de las cosas de este mundo, incluido todo lo que tiene que ver con la vida social.

Es indudable que a lo largo de los siglos la Iglesia ha ido madurando en su comprensión sobre el sentido del poder, sobre el gobierno de la sociedad, sobre los derechos humanos y la participación ciudadana, sobre la política y la vida social en general. A veces ha crecido sencillamente volviendo a sus propias fuentes, y otras veces la ha estimulado el diálogo con los diferentes y la interpelación de los nuevos acontecimientos.

Su pensamiento muchas veces estuvo ligado a concepciones filosóficas que no son parte de la Revelación divina. En esta línea, durante varios siglos se pensó que una autoridad unipersonal, férrea, indiscutible y hereditaria representaba de un modo más perfecto a Dios en su unidad y unicidad absolutas. La realidad comunitaria de Dios mismo, su Trinidad de Personas, no era suficientemente considerada en esta mentalidad.

El Magisterio de la Iglesia ha crecido junto con el desarrollo de la teología y de las demás ciencias, y esto ciertamente ha incidido en la Iglesia Argentina, hasta llegar a un punto de maduración donde se destaca el valioso documento del Episcopado *Iglesia y comunidad nacional* (1981). Además de los textos, hubo acciones destacadas, ejecutadas o alentadas por la CEA, como la Mesa del Diálogo (2001).

Pero más allá del Magisterio de la Iglesia, en nuestro país se han ido desarrollando diversas líneas de pensamiento político y social que de un modo más o menos directo se han sentido inspiradas por la enseñanza de la Iglesia o por el humanismo cristiano. En algunos casos simplemente han prolongado un pensamiento elaborado en otras partes del mundo, pero en otros han hecho germinar una reflexión notoriamente marcada por rasgos argentinos.

Me complace que nuestra Universidad Católica Argentina brinde en esta obra un sólido y rico aporte para la autoconciencia nacional, ayudando a reconocer de qué modo el pensamiento católico forma parte inseparable de esa trama de la vida y de la historia nacional.

Ojalá que este texto ayude a estimular el debate sobre quiénes somos y qué queremos ser, porque también entre nosotros la historia es maestra que ilumina el presente y el futuro.

Pbro. Dr. VÍCTOR FERNÁNDEZ
Rector de la Pontificia Universidad
Católica Argentina

INTRODUCCIÓN

Marcelo CAMUSSO y Bernardita BORDÓN

“El amor cristiano impulsa a la denuncia, a la propuesta y al compromiso con proyección cultural y social, a una laboriosidad eficaz, que apremia a cuantos sienten en su corazón una sincera preocupación por la suerte del hombre a ofrecer su propia contribución”. La humanidad comprende, cada vez con mayor claridad, que se halla ligada por un destino único que exige asumir la responsabilidad en común, inspirada por un humanismo integral y solidario: ve que esta unidad de destino con frecuencia está condicionada e incluso impuesta por la técnica o por la economía y percibe la necesidad de una mayor conciencia moral que oriente el camino común”.¹

“El compromiso del cristiano en el mundo, en dos mil años de historia, se ha expresado en diferentes modos. Uno de ellos ha sido la participación en la acción política”.²

“Un interés vivo en la política es propio de un cristianismo práctico”.³

“La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la cosa pública y aceptan los cargos de este oficio”.⁴

La obra colectiva que presentamos a consideración del lector tiene como finalidad poner de relieve el aporte, en los campos de

1. COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, p. 21.

2. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Congregación para la Doctrina de la Fe, 2002.

3. Beata Hildegard Burjan (1883-1933), política socialcristiana austríaca beatificada por Benedicto XVI el 29 de enero de 2012.

4. CONSTITUCIÓN PASTORAL GADIUM ET SPES, N. 75.

las ideas, las instituciones y la vida política, de hombres y mujeres que en su pensamiento y acción política fueron inspirados total o parcialmente por principios y valores de la visión del mundo y de la vida humanista cristiana durante el bicentenario argentino.⁵

El trabajo de identificación de los políticos incluidos en la obra fue realizado con un criterio amplio e integrador, incorporando a personalidades en quienes, aun no teniendo una clara identificación con dichos principios, el legado más trascendente de su acción política estuvo imbuido por todos o algunos de los valores del humanismo cristiano.

El listado de políticos que se incluyen en la obra es naturalmente incompleto y por ello probablemente genere alguna polémica por la presencia de unos y las ausencias de otros. Se trata de un puñado de nombres escogidos por su relevancia en la lucha por la presencia de una visión humanista cristiana en la política argentina, con virtudes y defectos propios de la condición humana y, como en toda selección, muchos otros, quizás con más mérito, han quedado afuera pendientes de un nuevo trabajo de este tipo. En todos los casos –como se dijo– su elección estuvo vinculada con un objetivo central de la obra: resaltar el compromiso del político cristiano con los principios de la república, la democracia y el bien común, de acuerdo con la

5. La idea de la obra estuvo inspirada en las enseñanzas y los libros de nuestro querido maestro el doctor Enrique San Miguel, quien durante muchos años nos acompañó con su presencia en el desarrollo del Programa Ejecutivo de Política, Gobierno y Administración, que se dicta en el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Católica Argentina, ámbito al que pertenecemos. Sus muchos trabajos sobre la política y los políticos humanistas cristianos han sido una gran fuente de inspiración para organizar este trabajo colectivo. Entre sus principales obras al respecto pueden verse: *El Evangelio de los audaces. Diez gobernantes que ejercieron el poder sin renunciar a sus creencias*, Madrid, Libros Libres, 2004; *El siglo de la democracia cristiana*, Madrid, Dykinson, 2006; *La civilización de los inconformistas. El ideal europeo en el pensamiento político y la acción institucional (1919-1949)*, Madrid, Fundación Universidad Española, 2005; *La política de los cristianos*, Madrid, Dykinson, 2007; *Humanismo cristiano. La posibilidad universal de la libertad*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2005; *El Evangelio de la tenacidad. Políticos cristianos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2007. El primero y el último de los libros mencionados fueron escritos junto a Gustavo Villalpalos.

significación y el contenido de estos términos en cada una de las etapas históricas que se analizan.

En los distintos capítulos de esta obra se hablará de hombres políticos que asumieron en su acción política principios humanistas cristianos. Conviene por lo tanto realizar algunas precisiones terminológicas sobre lo que entendemos por “político”, por “política” y qué significado daremos al concepto “humanismo cristiano”.

Raymond Aron define al político como aquel que “[...] en una coyuntura singular y única elige en función de sus valores e introduce en la red del determinismo un hecho nuevo [...]; la acción política es el esfuerzo, realizado en circunstancias que no hemos escogido, para promover esos valores, constitutivos de nuestra comunidad y de nuestro mismo ser”.⁶ Se pretende actuar, gravitar e influir en función de valores y promoverlos. Esto nos remite necesariamente a la existencia de ideas previas a la acción política misma, que algunos autores denominan *metapolíticas o prepolíticas*,⁷ ya que en la base de todo pensamiento y acción política debe estar presente una concepción del mundo y de la vida (cosmovisión) que incluya una idea cabal del hombre, de su vida en sociedad, de sus objetivos y finalidades últimas y de su relación con la naturaleza.⁸ Como señalaba Jaime Balmes: “Dios, el hombre, la sociedad, la naturaleza, la creación entera: de aquí los objetos en que puede ocuparse nuestro espíritu, no cabe salir de esta región, porque es infinita; y, además, porque fuera de ella no hay nada”.⁹

La cosmovisión es una interpretación o visión del mundo, y una voluntad de querer actuar que constituye el punto de partida de la acción política y da fundamento a “la misión” personal del político¹⁰

6. Prólogo a la obra de Max WEBER *La política como vocación*, Madrid, Alianza, 1982.

7. Expresiones utilizadas por estudiosos como Habermas y Olleros.

8. KINEN, Eduardo Nicolás, *Los partidos políticos en la Argentina. Reflexiones y propuestas para su fortalecimiento en el marco del humanismo cristiano*, Buenos Aires, Konrad Adenauer Stiftung, 2011, p. 43 y ss.

9. MADARIA, Edgardo, *Política: conocimiento y acción. Reflexiones de Alfonso Santiago recopiladas y sistematizadas por Edgardo Madaria*, Buenos Aires, EDUCA, 2011, p. 205.

10. NEWMAN, John Henry, *Oración “Depende de Ti”*, “Dios me ha creado para hacerle algún servicio personal, me ha confiado un trabajo concreto que no

que no significa otra cosa que asumir el cometido asignado y desempeñarlo en vista de su perfección, esto es, para mejor acabamiento y plenitud de su obra o empresa en la que le cabe empeñarse.¹¹

El hombre vocacional político vive para la política, actividad humana social que la Iglesia Católica, “experta en humanidad”, en base a sus dos mil años de experiencia institucional, define como “la acción multiforme y variada que en los ámbitos legislativo, económico, social y cultural está dirigida a promover orgánica e institucionalmente el bien común”.¹²

El fundamento de la acción multiforme y variada del político cristiano serán los principios del humanismo cristiano pero... ¿qué entendemos a los fines de este trabajo por humanismo cristiano? Como criterio operativo para definir su contenido utilizaremos un sentido amplio del concepto tal como lo hace Enrique San Miguel, de manera de poder utilizarlo, con la mayor libertad posible, sin perder de vista su naturaleza metafísica o prepolítica: “El humanismo cristiano que tomaremos como marco teórico se define en libertad, en medio de la curiosidad intelectual, del compromiso social y un deseo profundo de compartir la experiencia de la vida pública de manera constructiva y fraterna, sin distinciones partidarias, sin incesantes debates nominalistas, sin fragmentaciones absurdas por causa de análisis de laboratorio. El humanismo cristiano está abierto a todos los seres humanos de buena voluntad [...]”.¹³

En el diccionario de la Real Academia Española (RAE) se presentan varias acepciones del vocablo “humanismo”: 2. *Movimiento renacentista que propugna el retorno a la cultura grecolatina como medio de restaurar los valores humanos*; 3. *Doctrina o actitud vital basada en una concepción integradora de los valores humanos*. Si a esta última acepción se le incorpora el calificativo de “cristiano”, en términos de las dos primeras y principales acepciones que pre-

lo ha encomendado a los demás. Tengo una misión en la vida. Soy un eslabón en la cadena, el lazo de unión entre individuos. Dios no me envió al mundo para no ser nada. Cumpliré lo que ha mandado...”. Citado por MADARIA, *op. cit.*, p. 205.

11. MADARIA, Edgardo, *op. cit.*, p. 205 y ss.

12. JUAN PABLO II, *Christi Fidelis Laici*, 1988, p. 42.

13. SAN MIGUEL, Enrique, *El siglo de la Democracia Cristiana*, Madrid, Dykinson, 2006, p. 17.

senta el diccionario de la RAE sobre esta palabra, “1. *Perteneciente o relativo a la religión de Cristo*; 2. *Que profesa la fe de Cristo*”, podríamos definir el humanismo cristiano como la doctrina o actitud vital basada en una concepción integradora de la persona y los valores humanos asumidos desde la visión cristiana del mundo y de la vida. Es importante aclarar que el humanismo cristiano, si bien parte de una cosmovisión cristiana que tiene raíces en la fe, no se confunde con ella.

Eduardo Kinen define las características principales de esta doctrina:

En la esencia del humanismo cristiano está la persona humana como eje central. Junto a ello, entre otros, se resaltan con énfasis el valor de la familia, el rol de las sociedades intermedias y el ámbito que brindan los municipios y espacios locales para una efectiva aplicación de los principios de subsidiariedad y solidaridad. Se puede afirmar, entonces, que tanto la identidad como la orientación que nos proporcionan los valores y principios arriba citados dejan abierto el camino para elaborar y trabajar propuestas políticas que tengan como objetivo la permanente búsqueda de la justicia social en un marco democrático, la plena vigencia de los derechos y libertades fundamentales y el incentivo del diálogo y la participación responsables en aras al bien común.¹⁴

Hay que distinguirlo de otros “humanismos” históricos de trascendencia en lo político tales como el humanismo liberal y el humanismo marxista, ambos coincidentes en líneas generales en mantener una fe en el hombre, autónomo y prescindente de consideraciones metafísicas y religiosas.

Frente a estos humanismos no cristianos y antirreligiosos, la Iglesia Católica, con su fundamento en la palabra de Jesús recogida en los Evangelios y particularmente desde el papa León XIII, con el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia, plasmado en los documentos denominados encíclicas junto con el aporte de grandes pensadores laicos como Jacques Maritain¹⁵ y Emmanuel Mounier y otros, ha conceptualizado un humanismo cristiano, actualizado en los

14. KINEN, Eduardo *op. cit.* p. 46.

15. MARITAIN introduce el concepto de humanismo cristiano a mediados del siglo XX.

problemas que presentan la cultura y los sistemas políticos contemporáneos fundamentalmente en lo político, lo social y económico.¹⁶

Sus esfuerzos sistematizadores se montaron sobre la secular tradición histórica de humanismo cristiano que nace con los Evangelios y que tiene sus primeros esbozos teóricos en la Edad Media con santo Tomás de Aquino. Ciertamente es a partir de esta época, y particularmente con el Aquinate, cuando la doctrina de Cristo comienza a iluminar en forma decidida la vida política y social y a conformarse en una cultura denominada “cristiana” a modo de una cosmovisión dominante.

En esa fecunda línea fundacional, pero atendiendo a los grandes marcos de las formas y sistemas políticos de la modernidad, siempre en proceso de transformación, distintos pensadores hicieron sus aportes desde el siglo XV hasta el presente. Hombres de pensamiento y acción como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Tomás Moro, Erasmo, Juan Luis Vives, Francisco de Sales, Francisco de Vitoria, Vázquez de Menchaca, Francisco Suárez y Diego Covarrubias, entre otros.

Con el nacimiento del Estado liberal y el surgimiento de la llamada cuestión social, la Iglesia y muchos laicos comprometidos con la política de su tiempo realizaron importantes aportes doctrinarios y participaron activamente en la vida política de los países europeos y americanos. Cabe mencionar las contribuciones

16. MARITAIN, Jacques, *Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituales de la nueva cristiandad*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1966, p. 15. “Este nuevo humanismo, sin común medida con el hombre burgués y tanto más humano cuanto no adora al hombre sino respeta real y efectivamente la dignidad humana y reconoce derechos a las exigencias integrales de las personas, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no solo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna. Si reclama de los hombres el sacrificarse, no es al dinamismo o al imperialismo de la raza, de la clase o de la nación; sino a una mejor vida para sus hermanos y al bien concreto de la comunidad de las personas humanas. La humilde verdad de la amistad fraterna ha de pasar –a costa de un esfuerzo constantemente difícil y de la pobreza– al orden de lo social y de las estructuras de la vida común. Por ello, tal humanismo es capaz de engrandecer al hombre en la comunión; y por ello no podría dejar de ser un humanismo heroico”.

de Jaime Balmes y Donoso Cortés en España, François-René de Chateaubriand, Charles Montelambert, Frédéric Ozanam, Alphonse de Lamartine, fray Henri-Dominique Lacordaire, monseñor Félix Dupanloup en Francia, el cardenal Newman en Inglaterra, el papa León XIII y nuestros Félix Frías y José Manuel de Estrada, entre los más conocidos.

Durante la primera mitad del siglo XX y en respuesta a la catástrofe producida por dos guerras mundiales, los citados Maritain y Mounier, los grandes políticos democristianos de la segunda posguerra, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi, Giorgio La Pira y Maurice Schumann, entre otros, y siempre, la Iglesia de Cristo, con los aportes de los Santos Padres, en particular, de Pío XI y Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, el Concilio Vaticano II y Juan Pablo II, todos en sus varias Encíclicas y Cartas Pastorales referidas a lo social, continuaron dando contenidos a la doctrina. En nuestros días el papa Benedicto XVI continúa en esta línea. En la encíclica *Caritas in Veritate* señaló que la Iglesia debe emitir “la palabra que le corresponde” acerca de las cuestiones sociales y políticas del mundo actual a fin de “proponer a todos los hombres un humanismo integral y solidario, que pueda animar un nuevo orden social, económico y político”.^{17 18} Ser político y cristiano, escribe Enrique San Miguel,

No fue una tarea sencilla a lo largo de la historia, y particularmente durante nuestra era, es una afirmación nada aventurada. Que la dificultad se incrementa en tiempos de incertidumbre, cuando el equilibrio mundial se resquebraja, e irrumpen las fuerzas totalitarias, con la consiguiente e invariable persecución contra la Iglesia y sus integrantes, parece evidente. Si existe un rasgo esencial al concepto de civilización

17. BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 2009, N. 78.

18. En su búsqueda del ideal histórico concreto, el pensamiento social cristiano se ve enriquecido también por las propuestas que generan nuevas formas de espiritualidad eclesiales como los Focolares, Comunión y Liberación, la Comunidad de San Edigio, el Opus Dei, entre otras, y el aporte de grandes intelectuales como Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Amitai Etzioni y Charles Taylor pertenecientes a la Escuela Comunitarista y las contribuciones de distintos intelectuales independientes de la talla de Alejandro Llano; José Pérez Adán; Carlos Castillo Peraza y Jaime Castillo Velasco, Guillermo León Escobar Herrán y Enrique San Miguel Pérez.

y, por lo tanto de libertad, y de dignidad, y de derechos imprescriptibles e inalienables, y de afán de justicia, a lo largo de los pasados dos milenios, es su identificación con el cristianismo. Por eso los enemigos de la verdad, de la justicia, de la belleza, se identifican muy fundamentalmente por su obsesión de liquidar cualquier muestra de la espiritualidad y de la cultura cristiana. El testimonio del cristiano que se entrega al servicio público resulta particularmente áspero, que no árido, en estas circunstancias. Áspero, que no heroico, pues es condición del ser humano la defensa de sus convicciones más profundas hasta el postrero aliento de su existencia. Áspero y, sin duda, audaz. Pero la dedicación política no se ha concebido para seres timoratos.¹⁹

Este compromiso de los cristianos políticos posibilitó que las distintas formas sociales y políticas, que se han sucedido en la modernidad occidental hasta el presente, nunca dejarán de llevar en su fundamento, de una forma u otra, una parte sustancial del rico patrimonio cristiano. Sin caer en la contradicción ni afán de unidad, durante el desarrollo de la modernidad se han superpuesto a sus creencias otras opuestas, pero, ni aun en el momento de mayor apogeo de estas, han conseguido excluir la influencia de los principios cristianos.^{20 21}

19. SAN MIGUEL, Enrique : *El Evangelio de los audaces. Diez gobernantes que ejercieron el poder sin renunciar a sus creencias*, Madrid, Libros Libres, 2004, p. 9.

20. El racionalismo, el idealismo y el positivismo y sus resultantes doctrinarias en lo político –el liberalismo y el marxismo, tan influyentes y decisivos en la cultura moderna, hasta el grado de que se les ha llegado a considerar como “etapas necesarias por las cuales pasa inexorablemente la humanidad”– han teñido con su propio color la moral, la política, la ciencia, el arte, la economía y la técnica. El sentido de novedad con el que aparecieron le dio un cierto aire de totalidad, pero se puede percibir fácilmente que la convivencia humana sigue, en el mundo occidental al menos, sostenida y apoyada, no en esas conquistas, algunas meritorias, sino en las antiguas creencias y verdades de la tradición cristiana.

21. Al respecto puede verse el discurso de SS. Benedicto XVI en el Parlamento alemán del 22/11/2011. Allí señala: “A este punto, debería venir en nuestra ayuda el patrimonio cultural de Europa. Sobre la base de la convicción sobre la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta. Estos conocimientos

Esta visión, que se nutre de los principios y valores cristianos de carácter universal, se refracta y se adapta a las distintas realidades humanas sociales y a los distintos tiempos históricos que acompañan el bicentenario argentino. Como señala Alfonso Santiago (h), “las vinculaciones entre religión y política, tanto en su formulación teórica como en su realización histórica en nuestro país, están sometidas a cambios de acuerdo con los distintos contextos históricos, políticos y culturales, aun cuando permanezcan siempre presentes algunos principios fundamentales que las orientan y definen”.²²

Es oportuno destacar que la doctrina del humanismo cristiano es “intemporal”, es decir que trasciende el tiempo, dado que es una doctrina que tiene su base en el hombre y en la creación. Decir que es intemporal porque tiene su base en el hombre y en la creación significa exactamente que ninguna época puede contener toda la amplitud de su sentido profundo, pero, a la vez, que cada época puede ser interpelada por una visión cristiana del mundo y de la política de acuerdo con su desarrollo histórico. Es por ello que la actualidad y la vitalidad de su mensaje son siempre perennes en el marco de la universalidad temporal y espacial tanto del hecho religioso como del fenómeno político. Se trata de convicciones esenciales que están en búsqueda permanente de actualización ya que la doctrina debe procurar en forma continua su perfección y siempre debe actualizarse en su búsqueda del ideal histórico concreto.

El conflicto político social que se desarrolló en Europa a fines del siglo XVIII y principios del XIX, con las revoluciones liberales, se extendió paulatinamente a todo el mundo, llegando también a

de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su totalidad. La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma –del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma–. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico”.

22. SANTIAGO, Alfonso, *Religión y política. Sus relaciones con el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2008, p. 516.

nuestro país. Frente a la expansión del laicismo y el socialismo, los católicos debieron comenzar su actuación política de una manera más organizada que en épocas anteriores, a través de la constitución de agrupaciones: partidos políticos, asociaciones de trabajadores, estableciendo también los primeros medios de prensa. Así se fueron configurando en Occidente, en la segunda mitad del siglo XIX, fuerzas institucionalizadas de orientación cristiana en el mundo político y del trabajo.

En el siglo XX, frente a las terribles consecuencias de las dos grandes guerras mundiales, grandes políticos europeos ya mencionados –Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi, Maurice Schumann, Giorgio La Pira, Hildegard Burjan y otros– presintieron que había en la doctrina del humanismo cristiano una concepción del universo que permitía la *re-armonización de las facultades humanas desorbitadas, la síntesis de las adquisiciones sociales y el plan para una reconstrucción del mundo*.²³ Y con una extraordinaria pasión por la acción política reconstruyeron sus países y colocaron las bases de la unidad continental europea. Tales principios políticos también se hicieron presentes en los debates políticos de la segunda posguerra en nuestro país.²⁴

23. SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.* p. 55.

24. Recomendamos leer los trabajos de Enrique San Miguel y Gustavo Villapalos, *El evangelio de los audaces y El evangelio de la tenacidad*, donde se mencionan, además de los citados, a Balduino I, Georges Bidault, Ángel Herrera Oria, Robert Kennedy, Aldo Moro, Enrique Shaw, Ludwig Erhard, Amintore Fanfani, Charles de Gaulle, John Fitzgerald Kennedy, Juan Domingo Perón, Pedro Sainz Rodríguez, Eamon de Valera y José Vasconcelos. Y nosotros agregamos a Cayetano Rodríguez, Juan Ignacio Gorriti, Justo Santa María de Oro, Francisco de Paula Castañeda, Ignacio de Castro Barros, Manuel Acevedo, Facundo de Zuviría, Félix Frías, Juan Bautista Alberdi, José Benjamín Gorostiaga, Bernardo de Irigoyen, Mamerto Esquiú, José Manuel Estrada, Pedro Goyena, Luis Sáenz Peña, Tristán Achával Rodríguez, Manuel Pizarro, Miguel Navarro Viola, Apolinario Casabal, Eusebio Gómez, Rafael García, Santiago O'Farrell, Federico Grote, Emilio Lamarca, Indalecio Gómez, Arturo Bas, Juan Cafferata, Ángel Gallardo, Elpidio González, Tomás Casares, Miguel de Andrea, Gustavo Franceschi, Alejandro Bunge, Rafael Pividal, Manuel Ordóñez, Arturo Sampay, Pablo Ramella, Eva Perón, Arturo Frondizi, Francisco Valsecchi, Emilio Máspero, Emilio Mignone, José Luis de Imaz, entre muchos otros.

El humanismo cristiano contemporáneo es una visión del mundo político y social que se manifiesta en el seno del Estado liberal-democrático y expresa su identificación con el sistema democrático pero con una visión valorativa y no sistémica de la democracia. El gran estadista alemán Konrad Adenauer decía que

La democracia es más que una forma parlamentaria de gobierno, es una forma de ver el mundo que a su vez radica en la concepción de la dignidad, el valor y los derechos inalienables de cada persona, desarrollada por el cristianismo. La democracia debe respetar estos derechos inalienables y el valor de cada persona en el ámbito público, económico y cultural. Quien sostenga una verdadera convicción democrática debe guiarse siempre por el respeto del otro, de su sincera voluntad y aspiraciones.²⁵

Frente a una realidad donde los sistemas políticos y económicos se transforman aceleradamente, donde los lineamientos globales y de la interdependencia se hacen sentir cada vez más, las ideologías históricas parecen derrumbarse al carecer de respuestas, y cargan de incertidumbre la coyuntura actual. Importantes problemáticas relativas a las formas de vida y a la supervivencia futura deben ser solucionadas con nuevas ideas, métodos e instrumentos. Tal es el desafío del humanismo cristiano, que viene a plantearse como la gran alternativa válida frente a los fracasos recientes del marxismo y del capitalismo.

Algunas cuestiones del humanismo cristiano en nuestro tiempo

El humanismo cristiano tiene sus fundamentos y convicciones esenciales en el concepto de persona humana; la trilogía Amor, Justicia y Libertad; la idea del bien común; la matriz de un pensamiento siempre vigente y una doctrina que permanece en el tiempo.

En sus contenidos programáticos se debe tener en cuenta el macrocuadro referencial de su problemática histórica, conociendo con profundidad metapolítica lo que está sucediendo en la concreta realidad que nos envuelve.

25. KONRAD ADENAUER STIFTUNG, *Konrad Adenauer, 125 años*, Santiago de Chile, 2001. Citado por SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*, p. 79.

Entre los grandes desafíos del presente encontramos aquellos temas que plantean la relación entre la religión y la política, y la cuestión de los valores cristianos y el sentido de la trascendencia en la configuración de las políticas públicas estatales. Señalamos diez cuestiones principales que expresan la posibilidad actual del humanismo cristiano:²⁶

1. Hoy ya no es viable un pensamiento único. En pocos años hemos asistido al derrumbe del comunismo y al fracaso del neoliberalismo. Como expresa Enrique San Miguel, “es el momento histórico del Humanismo Cristiano”.²⁷ Por eso es necesario superar las ideologías absolutas realizando los valores cristianos en la vida social, procurando que sean más influyentes y promoviendo una mayor participación de los católicos y los no católicos que comparten estos principios en la acción política.
2. Por definición el eje central del humanismo cristiano es la primacía de la dignidad de la persona humana. En esta visión se incluyen tanto la individualidad (somos un ser único e irrepetible) y la alteridad que hace a lo comunitario y donde privilegiamos el amor y la solidaridad. Hay que tener presentes ambos elementos. Al ser el centro la persona humana, es un deber fundamental del pensamiento humanista cristiano la defensa de la vida desde su concepción misma.
3. Es necesario revalorizar la sociedad pero no desde una perspectiva exclusivamente societal marxista sino como un espacio indispensable para la realización personal; esto se hace más urgente frente a los procesos de la posmodernidad y de la globalización. Es necesario repositionarse frente a estos contextos a través del principio de subsidiariedad y tener presente que los monopolios de la eficiencia y de lo público están superados.
4. Frente al avance del individualismo y la consideración del bien común como la suma de los bienes individuales, es necesario reinterpretar el nuevo contenido del interés general que subyace en el bien de todos, que es el bien común del Estado. El humanismo cristiano debe reinstalar el concepto de bien común como concepto político central

26. MARTÍNEZ OCAMICA, Gutenberg, Conferencia pronunciada el 7 de noviembre de 2011 en la Universidad Católica Argentina en el marco de la *Cátedra Konrad Adenauer*. Notas tomadas por los autores sobre el esquema de la presentación realizada por el destacado político y pensador chileno.

27. SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*, p. 45.

ya que la organización política existe para y por el bien común, que es más que la suma de los intereses particulares, individuales o colectivos, a menudos contradictorios entre sí al abarcar “el conjunto de aquellas condiciones de la vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección”.²⁸

5. La familia resulta también, en nuestro tiempo, un tema fundamental. Dos cuestiones sobre ella: debe atenderse a sus exigencias actuales, lo que implica estar atento a la asunción de nuevos roles y el reconocimiento de nuevos derechos. Por lo demás hay que reconocer que existen distintos tipos de familias y hay que considerarlas.

6. La ética y la equidad. La ética en la sociedad no puede ser un tema privado; los campos más difíciles y complicados son las relaciones con la política, la economía, los negocios, la ciencia, particularmente la bioética. El valor ético por excelencia es la equidad, que hoy debe ser el objetivo central de nuestro esfuerzo; esto implica una preocupación preferencial por los pobres, procurando una mejor distribución del ingreso, calidad de vida e igualdad de oportunidades. La grandeza de la política está en reconocer, integrar y promover a los más carenciados, los excluidos, y erradicar las condiciones de vida deshumanizantes.

7. En la trilogía dominante de este tiempo Estado-mercado-comunidad, el humanismo cristiano rechaza el pensamiento único: ni mercadismo, ni estatismo, sino que procura una trilogía virtuosa, copulativa, más Estado, más mercado con competencia real y sobre todo mucho más comunidad.

8. El humanismo cristiano debe tener una visión comunitaria del mundo de la globalización y de la mundialización. Asumirlos como una realidad que necesita gobierno político y un derecho global. Su tarea es recrear un mundo humano y solidario.

9. Atender el rol de las comunidades religiosas en la sociedad atendiendo la trilogía comunidad-iglesias-religión. Proteger el rol y los derechos de las iglesias frente a la laicidad y el laicismo defendiendo el derecho a la fe y a la no discriminación. Considerar la función pública de la religión tal como lo hace Jürgen Habermas cuando reconoce al cristianismo como factor de justicia universal, que, “abierto a la razón, provee de sustancia moral a la democracia”.

10. Es necesario enriquecer y crear pensamiento nuevo. Se trata de

28. KINEN Eduardo *op. cit.*, p. 47.

promover un nuevo *New Deal*. Frente al ciclo cumplido y la crisis económico-financiera que avanza y parece cronificarse, se debe repensar el mundo a la luz de los valores eternos del humanismo cristiano y frente, como señala Charles Taylor, “a la insólita combinación de grandeza y miseria del mundo de hoy, las universidades, los intelectuales, los líderes políticos y sociales deben cumplir el rol de agentes del cambio”.

La actitud de los hombres y mujeres humanistas cristianos debe ser en la presente hora la de asumir la nueva realidad y orientar y conducir con la certeza de saber que tenemos un norte: los principios y valores del humanismo cristiano, porque “cuando se secan las utopías, crece la frivolidad, el escepticismo y la rabia”.²⁹

El desafío de asumir el deber de orientar y conducir no significa solo administrar, no es la mera administración doméstica colectiva; como señalaba Hannah Arendt, hay que afirmar a la política en su centralidad como aquella “acción multiforme y variada que, en los ámbitos legislativo, económico, social y cultural, está dirigida a promover orgánica e institucionalmente el bien común”.³⁰ El riesgo de no asumir a la política en su real naturaleza es el de caer en “un populismo autista, un estatismo trasnochado, un anarcocapitalismo o un capitalismo de caravana”.³¹

Doscientos años de humanismo cristiano en la Argentina

En la Argentina independiente el compromiso de los católicos con la acción política nace en el momento mismo de su separación de España en mayo de 1810. Para destacar la influencia de los católicos políticos sobre la vida política e institucional argentina, debemos realizar una tarea retrospectiva, analizando los distintos aportes doctrinarios cristianos que, provenientes de Europa, refractaron en cada etapa histórica del país a través del pensamiento y la acción de distintas figuras políticas, religiosos o laicos, que en su tiempo

29. MARTÍNEZ OCAMICA, Gutenberg, *conferencia cit.*, p. 8.

30. JUAN PABLO II, *Christi Fidelis Laici*, 1988, p. 42.

31. MARTÍNEZ OCAMICA, Gutenberg, *conferencia cit.*, p. 8.

influyeron en el mundo de las ideas, en el diseño institucional y en la acción política.³²

El pensamiento cristiano en nuestro país interpeló las ideologías actuantes, generó severas críticas a la visión de la sociedad heredada y aún dominante, e hizo posible que su pensamiento y sus ideas de acción se expresaran en todos los campos de la cultura nacional, pero, especialmente, en el campo social y político, animado por el solo propósito de producir un cambio sustancial en nuestra sociedad y haciendo particular hincapié en la dimensión ética, el compromiso con la república, la democracia y el bien común.

Los católicos políticos libran una gran batalla inicial contra la anarquía participando activamente en los primeros debates de la revolución e independencia, en la pacificación y en construcción de un andamiaje institucional para la república, ya integrada la nación y el Estado, la lucha se constituirá, en la segunda parte del siglo XIX, contra el laicismo y tendrá como centro lo político y lo cultural. En sus consideraciones principales se asumen la defensa de la democracia, la vigencia de la división de poderes republicanos, el federalismo, la libertad electoral, un sistema de partidos orgánico, y algunos temas vinculados con las llamadas cuestiones mixtas: educación y familia. Sin abandonar esos principios, cuando al finalizar el siglo se hace presente la cuestión social, el pensamiento cristiano se traslada a ese escenario intentando despertar una clara conciencia sobre esa problemática, mostrando su particular interés por la promoción humana y luchando por un conjunto de conquistas sociales. Ese trabajo en el campo de lo político, lo social y cultural va a ir

32. Cabe mencionar, en las distintas etapas históricas, la participación de Cayetano Rodríguez, Juan Ignacio Gorriti, Justo Santa María de Oro, Francisco de Paula Castañeda, Ignacio de Castro Barros, Manuel Acevedo, Facundo de Zuviría, Félix Frías, Juan Bautista Alberdi, José Benjamín Gorostiaga, Bernardo de Irigoyen, Mamerto Esquiú, José Manuel Estrada, Pedro Goyena, Luis Sáenz Peña, Tristán Achával Rodríguez, Manuel Pizarro, Miguel Navarro Viola, Apolinario Casabal, Eusebio Gómez, Rafael García, Santiago O'Farrell, Federico Grote, Emilio Lamarca, Indalecio Gómez, Arturo Bas, Juan Cafferata, Ángel Gallardo, Elpidio González, Tomás Casares, Miguel de Andrea, Gustavo Franceschi, Alejandro Bunge, Rafael Pividal, Manuel Ordóñez, Arturo Sampay, Pablo Ramella, Eva Perón, Arturo Frondizi, Francisco Valsecchi, Emilio Máspero, Emilio Mignone, José Luis de Imaz, entre muchos otros.

creciendo a lo largo del siglo XX, a través de la acción de notables liderazgos religiosos y laicos y la organización de estructuras activas: partidos, sindicatos, medios de comunicación, organizaciones de la sociedad, que tomaron parte en la luchas frente a los peligros del socialismo en sus variedades revolucionarias, frente a los totalitarismos y a favor de la democracia y la república.³³

La finalidad de este trabajo es mostrar la tarea política de aquellos hombres que, imbuidos de estos principios y valores, dieron testimonio en el campo político durante el tiempo del bicentenario argentino. Serán hombres y mujeres políticos que se caracterizaron por haber desarrollado su misión abiertos a los signos de su tiempo y no constreñidos en círculos dogmáticos de pensamiento o formación.

El concepto de “político” alcanza a aquellas personas que hayan desempeñado cargos públicos en la estructura del sistema político argentino, entendido este en el sentido amplio que incluye: Estado, gobierno y sociedad, en el marco de una democracia republicana en sus distintas etapas de evolución histórica a partir de la Revolución de Mayo de 1810. Se trata de políticos que han sido miembros de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, a nivel nacional o provincial, o han tenido una participación relevante en el ámbito político a partir su representación social o religiosa.

33. Algunos de los momentos político-institucionales más importantes en el bicentenario fueron: los debates de mayo de 1810 y julio de 1816, los distintos proyectos constitucionales, especialmente el de 1853; la fundación del Club Católico (1877); el Congreso Pedagógico (1882); la Asociación Católica de Buenos Aires (1883); I Congreso Católico (1884); Unión Católica (1884-1886); Círculos Obreros (1892); Liga Democrática Cristiana (1902); II Congreso Católico (1907); III Congreso Católico (1908); Liga Social Argentina (1908); Unión Democrática Cristiana (1911); Unión Democrática Argentina (1920); Cursos de Cultura (1923); Criterio (1927); Partido Popular (1927); Acción Católica Argentina (1931); XXXIV Congreso Eucarístico Internacional (1934); Visita de Jacques Maritain (1936); Unión Demócrata Cristiana de la Ciudad de Buenos Aires (1939); Unión Federalista Demócrata Cristiana (1940); Unión Democrática Cristiana de Córdoba (1940); Gobierno de Juan D. Perón y reforma de la Constitución (1949); Declaración de Montevideo (1947); Congreso de Rosario y fundación del Partido Demócrata Cristiano (1954); CGT de los Argentinos; la cuestión de los Derechos Humanos (1976); Iglesia y Comunidad Nacional (1981); Visitas de SS Juan Pablo II a la Argentina (1982-1987); Congreso Pedagógico (1985); Mesa del Diálogo (2002).

Desarrollo de la obra colectiva

En los primeros cuatro capítulos se brinda una mirada más panorámica e integradora de todo el período del bicentenario poniendo el eje en la presencia de los católicos en distintas esferas de la acción política tales como lo social, lo jurídico, la política exterior y la economía.

A partir del capítulo 5 la obra se organiza cronológicamente con distintos aportes sobre momentos importantes de la presencia católica en la política y el tratamiento de dichos momentos partiendo de las biografías personales de los “grandes hombres” del humanismo cristiano argentino.

Así los doctores Néstor Auza (capítulo 1) y Ezequiel Abásolo (capítulo 2) trazan dos grandes panorámicas, desde lo político y lo social el primero y desde lo jurídico el segundo. El embajador Ricardo Lagorio (capítulo 3) analiza el aporte realizado por los humanistas cristianos en la política exterior y las relaciones internacionales y el doctor Marcelo Resico realiza (capítulo 4) un análisis del pensamiento y la acción de tres notables economistas en la evolución de la política económica y social del país durante gran parte del siglo XX.

En el capítulo 1 se incluye un trabajo del doctor Néstor Tomás Auza que lleva por título “Antecedentes de la presencia del pensamiento cristiano en la historia argentina”. En él, el autor desarrolla el papel cumplido por los católicos en la política argentina a lo largo de más de un siglo y medio de historia. Pasan frente a su análisis los “teólogos de la revolución” de Mayo, de la independencia y de la búsqueda de cierta institucionalidad, analiza la participación de los católicos en la época de la organización nacional, particularmente en la elaboración de la constitución de 1853; relata los conflictos con el liberalismo durante los años de la llamada “generación del 80”; las luchas del catolicismo social en el movimiento obrero, la acción parlamentaria a favor de las leyes sociales en las primeras décadas del siglo XX; los varios intentos de institucionalización de los católicos para la acción política; la acción en el campo de la cultura y el renacimiento del social cristianismo en los años 30, con la influencia de Maritain y el preanuncio de la política social del peronismo y los conflictos con Perón.

En este cuadro general de tiempo de acción y pensamiento político se encuentran los actores y las distintas etapas que se profundizan en otros capítulos a lo largo del libro. En todos los casos con distintas miradas y perspectivas encomiásticas y críticas sobre la presencia cristiana en la política.

Auza señala que la presencia del pensamiento cristiano y la acción en clave del mismo hizo visible “que el modelo liberal, individualista, positivista y laicista fuera cuestionado a lo largo de más de un siglo por un modelo humanista, social, de integración de clases, que partiendo del concepto de persona se proyecta hacia todas las expresiones del hombre buscando hacer una comunidad nueva”.

En otra visión de conjunto, el doctor Ezequiel Abásolo desarrolla en el capítulo 2, bajo el título “Doscientos años de humanismo cristiano en el derecho argentino”, la contribución que el humanismo cristiano realizó en forma ininterrumpida desde la Revolución de Mayo hasta el presente en la conformación jurídica de la Argentina. El autor relata las formas, los motivos y las contribuciones variadas de notables juristas argentinos, tales como Félix Frías, Benjamín Gorostiaga, Facundo de Zuviría, José Manuel de Estrada, Emilio Lamarca, Pedro Goyena, Apolinario Casabal, Manuel Pizarro, Santiago O’Farrell, Juan Cafferata, Indalecio Gómez, Tomás Casares, Juan Bargalló Cirio, Jorge Llambías, Arturo Sampay, Pablo Ramella, Ricardo Zorraquín Becú, Ambrosio Romero Carranza, Guillermo Borda, Faustino Legón, Pedro Frías y Germán Bidart Campos, frente a distintas problemáticas y en diferentes campos del derecho. Reconstruye sucintamente las líneas básicas de esas experiencias y ofrece una mirada panorámica del aporte católico al desarrollo de la identidad jurídica del país.

En el capítulo 3, el embajador Ricardo Lagorio presenta un trabajo que lleva por título “En torno a la noble tradición internacional argentina”; allí trae a colación la visión de cuatro notables hombres públicos y su contribución tanto en el plano teórico como en el práctico a las relaciones internacionales. En dichas contribuciones es notable su vinculación con principios del humanismo cristiano en el ámbito internacional. Tomando como referencia algunos temas concretos de la actualidad internacional, el autor describe cómo Juan Bautista Alberdi, Ángel Gallardo, Carlos Saavedra Lamas y Arturo Frondizi dialogaron con su época, pero también buscaron avizorar

el futuro “con fina inteligencia, sensibilidad política, social y cultural; visión universal de los acontecimientos y una amplia experiencia en las cuestiones vitales de su tiempo y, mismo, de otros tiempos humano, reflexionaron sobre cuestiones diversas y relevantes” que el autor restringe a los temas de integración, democracia y autogobierno; paz y solución pacífica de las controversias; multilateralismo; derechos humanos y dignidad del hombre y operaciones de mantenimiento de la paz y el papel del moderno soldado.

En el capítulo 4 el doctor Marcelo Resico, bajo el título “La visión de la economía: Lamarca, Bunge y Valsecchi”, presenta los aportes e influencias políticas de estos economistas identificados con el humanismo cristiano cuya actuación se desarrolla a lo largo del siglo XX. Su ensayo está dividido en tres partes: la primera introduce la problemática histórica de la conformación del enfoque humanista-social-cristiano en economía y su evolución conjunta con la Doctrina Social de la Iglesia; la segunda desarrolla la biografía intelectual de cada uno de los autores tratados y la tercera analiza los elementos comunes y las diferencias entre ellos y brinda una reflexión sobre la continuidad, la actualidad y el futuro de esta visión de la economía.

En el capítulo 5 la licenciada Mercedes Amuchástegui, bajo el título “El catolicismo rioplatense ante la revolución y el reformismo”, realiza un análisis acerca del papel cumplido por los católicos rioplatenses frente a la Revolución de Mayo, la independencia y el reformismo rivadaviano. Destaca la unión que existía entre el catolicismo y la vida social, donde el clero, por su formación intelectual, tenía una participación permanente, no entrando su presencia en lo político en contradicción con lo religioso, habida cuenta de que “la unión entre ambos ámbitos era propia de las sociedades no laicizadas”. Como señala la autora: “Los sacerdotes escribían en periódicos, participaban en debates públicos y en las deliberaciones políticas. [...] Era por lo tanto lógico que la confesionalidad que atravesaba a la sociedad se manifestara en todos los ámbitos, incluso en las diversas constituciones que se dieron en Argentina. Nombres como Funes, Gorriti, Zavaleta, Agüero, Medrano, Castro Barros y Castañeda impregnan las páginas de debates, proyectos institucionales, artículos periodísticos, traducciones, comentarios e incluso están presentes en el accionar militar”.

El capítulo 6, bajo el título “La generación de Alberdi y los valores subyacentes del nuevo orden institucional”, tiene como objetivo analizar los aportes de Juan Bautista Alberdi desde una visión de los valores del humanismo cristiano de su tiempo. Acometieron la tarea la doctora Dulce Santiago y el magíster Hugo Dalbosco. En su propuesta los autores destacan que Alberdi reconoce el papel significativo que tuvo el cristianismo en la historia de la civilización occidental y señalan que el armado institucional que propone lo inicia con la cuestión religiosa, al partir de la valoración del hecho religioso desde una perspectiva romántico-historicista. La religión, señala Alberdi, debe ser el “primer objeto de las leyes fundamentales” y, aunque para sus propósitos solo pretende mirarla “como resorte del orden social, como medio de organización política”, postula el reconocimiento del catolicismo como religión del Estado “sin excluir el ejercicio público de los otros cultos cristianos”.

Los autores destacan que en el debate de la Asamblea Constituyente la discusión sobre la cuestión religiosa fue la más prolongada de todas y que fue resuelta con una “fórmula creativa y conciliadora: libertad de cultos pero no igualdad de cultos”, en la que se visualiza la influencia alberdiana cuando explica en las *Bases*: “la libertad religiosa es el medio de poblar estos países. La religión católica es el medio de educar esas poblaciones”. Aunque su perspectiva religiosa es próxima a un deísmo cristiano, Alberdi siempre se reconoció como católico. Finalmente, los autores hacen referencia al papel que fray Mamerto Esquiú desempeñó en el reconocimiento de la nueva constitución desde una perspectiva distinta, dentro del realismo práctico, que impulsó a la generación de Alberdi.

El capítulo 7, preparado por el doctor Horacio Sánchez de Loria, lleva el título “Félix Frías: precursor del movimiento católico del 80”; allí el autor realiza un análisis de la vida de Félix Frías destacándolo como el principal precursor del movimiento católico de 1880, el primero de los grandes políticos católicos que se enfrentaron contra el secularismo del Estado liberal que significaba “un cambio profundo en las costumbres, la manera de pensar, de sentir y de actuar”. El autor, conocedor profundo de la biografía del prócer, va destacando los momentos más salientes de su itinerario vital: su formación en el romanticismo, la influencia de Balmes; la adhesión,

frente al nuevo sistema institucional, a la hermenéutica esbozada por Esquiú; su exilio y su viaje a Europa y su trato con grandes personalidades tales como Montelambert, Guizot, Lacordaire y Juan Donoso Cortés; su retorno al país y su actuación en la Convención Constituyente de 1860; sus ideas acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; su actividad periodística, su vocación organizadora del laicado, su participación como diplomático en Chile y la defensa del territorio nacional.

En el capítulo 9, bajo el título “Los católicos y la generación del 80”, el profesor Joaquín I. Mogaburu esboza la reacción de los católicos frente al laicismo estatal llevado adelante por Roca y Juárez Celman, señalando los principales hitos que marcaron el conflicto entre católicos y liberales durante la década y centrándose en la figura de José Manuel Estrada, por ser la más prominente de esta reacción, y de otros notables políticos tales como Pedro Goyena, Emilio Lamarca, Juan M. Garro, Miguel Navarro Viola y Tristán Achával Rodríguez, que lo acompañaron en sus luchas.

El profesor Carlos Torrendell, en el capítulo 8, que lleva por título “¿La educación democrática que no fue?: José Manuel de Estrada y la política educativa argentina”, concentra su análisis en la figura prominente de Estrada como educador, identificando algunos de sus aportes conceptuales a la política educativa de su época: el repensar las relaciones entre sociedad civil, Estado, Iglesia, persona y educación en un período iniciático de las políticas educativas de la Argentina.

El licenciado Ezequiel Méndez desarrolla, en el capítulo 10, bajo el título “Federico Grote y su respuesta a la cuestión social: los Círculos Obreros”, la extraordinaria labor del padre Grote en el campo social a través de su creación: los Círculos de Obreros Católicos. Traza una reseña biográfica del sacerdote alemán, su providencial llegada al país, la fundación de los Círculos, su organización y crecimiento, sus actividades y las obras institucionales y las leyes laborales que los Círculos generaron, la pléyade de católicos notables que aglutinaron: Antonio Solari, Santiago O’Farrell, Emilio Lamarca, Alejandro Bunge, Liborio Vaudagnotto, y finalmente sus sufrimientos por la incomprensión de su obra.

En el capítulo 11, el doctor Carlos Piedra Buena, con el título “Indalecio Gómez, una anamnesis de su itinerario político”, presen-

ta la vida política de este ilustre humanista cristiano cuya obra política más importante fue contribuir a sentar las bases de la república democrática a través de la reforma electoral que dio origen a la ley Sáenz Peña, del sufragio universal y obligatorio, de la que fue su responsable principal. Como señala el autor, “el aporte del doctor Indalecio Gómez al sistema político nacional, signado por un claro humanismo cristiano, humildad y dotes de estadista, constituye una fuente inagotable de enseñanzas morales y prácticas para generaciones de ciudadanos comprometidos con la cosa pública”.

El licenciado Ignacio López desarrolla en el capítulo 12, bajo el título “Monseñor Miguel de Andrea: el catolicismo social y la cuestión de la democracia”, la obra y el pensamiento democrático de monseñor Miguel de Andrea a través de la descripción de su actuación en el debate ideológico y político de la Argentina de su tiempo, particularmente frente a los peligros del anarquismo y la movilización de las fuerzas católicas entre 1910 y 1930; la amenaza comunista y el problema de la democracia entre 1930 y 1946, y la Argentina de masas y el sistema republicano entre 1946 y 1960.

En el capítulo 13 ubicamos el aporte del doctor Roberto Bosca, titulado “El humanismo cristiano de Gustavo Franceschi”. Allí el autor destaca a monseñor Franceschi “como la figura más emblemática de la última centuria en la Argentina”, siendo, como escritor y periodista, la personalidad más representativa de la Iglesia argentina en el ciclo abarcativo de más de casi tres décadas que va desde 1930 hasta 1957. El autor deja sentado el compromiso de Franceschi con la democracia y de su estricto y explícito rechazo a las tesis fascistas que tanto fascinaron a la juventud de su tiempo.

El capítulo 14 nos presenta un trabajo preparado por el licenciado Álvaro Perpere Viñuales que lleva por título “El grupo humanista cristiano en su polémica con el totalitarismo (1936-1947)”. El autor explica cómo durante esos años las influencias de la Guerra Civil Española y de la Mundial fueron datos centrales que abrieron la discusión y el debate dentro de los católicos argentinos, donde los humanistas cristianos se configurarán como grupo en medio de la polémica con el nacionalismo y será en oposición a él que deberán ellos desarrollar su propia teoría política y económica, bajo la influencia de Maritain. En su necesidad de clarificar su visión política, surgirá el primer marco conceptual que será asumido en la

década siguiente, con la fundación del Partido Demócrata Cristiano argentino. El trabajo toma dos etapas: una desarrolla la primera configuración del humanismo cristiano en torno a la figura de Rafael Pividal y la segunda analiza la “Declaración de Montevideo” y la división de los liberales católicos.

El surgimiento del peronismo, cuyas propuestas doctrinarias se solaparán en muchos casos y se enfrentarán agudamente en otros, con la visión de los humanistas cristianos, provoca la necesidad de analizar las fuentes doctrinales del nuevo movimiento y los hombres que, junto a Perón, sostuvieron dichas posiciones. En esta línea el licenciado Edgardo Madaria aborda en el capítulo 15 la vida y la acción de dos políticos y juristas, incorporados al peronismo, y que dentro de la amplitud y sincretismo ideológico de este movimiento, participaron en él desde una visión social cristiana contribuyendo a darle contenido a la nueva constitución “social” de 1949. En su trabajo, que lleva por título “El aporte social-cristiano al constitucionalismo social en la etapa peronista: los doctores Arturo Sampay y Pablo Ramella”, el autor analiza el concepto de constitucionalismo social y la visión de Perón como realizador y no como inventor de esos derechos que los humanistas cristianos promovieron incansablemente. Desarrolla un panorama general sobre la formación de ambos autores y sus carreras jurídicas y políticas, y finaliza presentando los principios cristianos de la constitución de 1949.

De igual manera que el capítulo anterior, en el capítulo 16, “La justicia social en acción: Perón y Eva Perón”, la profesora María Eugenia Santiago analiza algunas características de la doctrina y la acción de gobierno peronista coincidentes con los postulados del humanismo cristiano, en particular en la afirmación de la centralidad de su teoría política en el hombre desde una visión “profundamente cristiana” y en los contenidos metapolíticos y efectividad de sus políticas sociales.

En la misma línea que los trabajos anteriores, el aporte del doctor Arturo Fernández, en el capítulo 17, bajo el título “Presencia del humanismo cristiano en el sindicalismo”, procura explicar la presencia de principios humanistas cristianos en el peronismo, al que considera como un nacionalismo popular, particularmente en el campo del sindicalismo argentino, donde el peronismo constituye, hasta hoy, la ideología mayoritaria. También el autor analiza el desarrollo de la

tendencia social cristiana en el país y la región, la cual actuó con la tendencia mayoritaria del sindicalismo sin confundirse con ella.

En el capítulo 18 el doctor Roberto Estévez nos presenta una mirada sobre algunas figuras del empresariado argentino, tomando como modelo a Enrique Shaw. En su pensamiento el autor destaca la necesidad de la sociedad de tener empresarios cristianos “con una educación adecuada, que armonice el conocimiento científico y el desarrollo de las aptitudes directivas, con un sentimiento del valor de la trascendencia y de la santificación en el trabajo que realiza y en el ejercicio constante del servicio a la integración fraterna”. Su aporte lleva el sugerente título de “Enrique Shaw: un hombre de gobierno humano en la sociedad civil”.

El aporte del profesor Marco Gallo en el capítulo 19, bajo el título “Figuras del catolicismo argentino en defensa de los derechos humanos durante los años setenta”, rescata algunas figuras del laicado argentino que se destacaron por su defensa de los derechos humanos, sacrificando por estos ideales también su propia vida o pagando un precio muy alto en humillaciones, soledad e incomprendimientos. El autor trata la actuación de tres figuras relevantes en la defensa de los derechos humanos durante la dictadura militar. Se trata de Emilio Mignone, Silvia Stengel de Pereda y María del Carmen Maggi.

Finalmente la obra colectiva finaliza en el capítulo 21 con el trabajo del doctor Joaquín Migliore titulado “Aportes y momentos. Participación ciudadana en tiempos de recuperación democrática: Iglesia y Comunidad Nacional (1981); Educación y Proyecto de Vida. Congreso Pedagógico Nacional (1984) y la Mesa del Diálogo (2001)”. En su escrito el autor señala que el período que se abre en la Argentina a partir de la restauración de la democracia, con la asunción como presidente de Raúl Alfonsín el 10 de diciembre de 1983, supuso también en muchos aspectos una nueva actitud ante el fenómeno político tanto por parte de la jerarquía de la Iglesia como del laicado. Migliore destaca que “esta nueva actitud comienza a manifestarse en realidad desde unos años antes, a partir del hito fundamental que fue el documento ‘Iglesia y comunidad nacional’, aprobado por la XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina, en mayo de 1981”. En su trabajo aborda tres momentos significativos del magisterio episcopal, que atañen, directa o indirectamente, al tema de la democracia. 1) El mencionado

documento “Iglesia y comunidad nacional”, 2) La participación de la Iglesia y los católicos en el Congreso Pedagógico Nacional, que tuvo lugar entre los años 1984 y 1988, y marcó un nuevo estilo de praxis y participación ciudadana de los laicos católicos, y 3) la Mesa del Diálogo Argentino, proceso tripartito gestionado entre el gobierno, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y la Iglesia Católica, que contribuyó a sacar al país de las crisis sufrida entre los años 2001 y 2002.

Agradecimientos

Este trabajo no hubiese sido posible sin el apoyo de la Fundación Konrad Adenauer, que a través de su representante en nuestro país, el doctor Bernd Löhmann, acompañó nuestra propuesta con entusiasmo y nos dio su permanente apoyo moral y material para su concreción, además de escribir su prólogo.

Nuestro profundo agradecimiento a todos los autores, que, en un marco de pluralidad de visiones, han hecho posible la conformación de esta obra colectiva: Ezequiel Abásolo, Mercedes Amuchástegui, Néstor Auza, Roberto Bosca, Hugo Dalbosco, Roberto Estévez, Arturo Fernández, Marco Gallo, Edgardo Madaria, Ezequiel Méndez, Joaquín Migliore, Joaquín Mogaburu, Ricardo Lagorio, Ignacio López, Álvaro Perpere Viñuales, Carlos Piedra Buena, Marcelo Resico, Horacio Sánchez de Loria Parodi, Dulce Santiago, María Eugenia Santiago y Carlos Torrendell. En todos los casos se trata, al decir de Raymond Aron, de “observadores comprometidos” con una visión humanista cristiana.

En particular queremos agradecer al doctor Néstor Auza, por sus buenos consejos, nacidos a la luz de su profundo conocimiento del tema y especialmente por honrarnos con su contribución, que permite darle al libro una visión de conjunto que facilita la integración de los demás capítulos de la obra, y asimismo al doctor Roberto Bosca por sus comentarios y sugerencias sobre las temáticas y los posibles autores.

Al decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, doctor Enrique Aguilar, y a los miembros del Consejo Directivo por su apoyo a la concreción de esta obra.

Especialmente queremos agradecer la buena acogida de la idea y el apoyo dado al trabajo por parte de nuestro rector, el presbítero doctor Víctor Fernández, quien además nos honró con la “Presentación” del libro.

Nuestro agradecimiento al equipo de trabajo integrado por María Marta Orfali Fabre e Ignacio López por su valiosa ayuda en las distintas etapas del proceso que implica la preparación de una obra colectiva.

Cabe destacar que, en la elaboración de este trabajo, han participado abogados, politólogos, historiadores, filósofos, diplomáticos, educadores y economistas, aportando desde sus perspectivas y experiencias una visión multidisciplinaria sobre la temática convocante.

También nos parece importante señalar que los autores pertenecen a distintas unidades académicas de la Universidad Católica Argentina: Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Departamento de Historia, Departamento de Educación, los tres pertenecientes a la Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación; el Departamento de Economía de la Facultad de Economía, la Facultad de Derecho y la Cátedra Juan Pablo II. Otros se desempeñan en otras casas de estudio como la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Austral y el CONICET.

Diversos son los públicos destinatarios de esta obra colectiva. Esperamos que este trabajo pueda ser útil para aquellos que quieran conocer una parte importante de la riquísima contribución de los católicos argentinos, religiosos y laicos, en el debate de las ideas, en la creación de las instituciones y en la vida política durante el bicentenario de nuestra patria. Especialmente pensamos en nuestros estudiantes de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, quienes podrán encontrar en su lectura el conocimiento del pensamiento y acción de verdaderos arquetipos de políticos cristianos argentinos y también, en los ciudadanos de nuestro país, católicos y no católicos, vocacionales políticos que adhieren a una visión humanista cristiana del mundo y de la vida, para que se entusiasmen y comprometan vivamente con la cosa pública participando activamente en la construcción de una nueva sociedad.

ANTECEDENTES DE LA PRESENCIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO EN LA HISTORIA ARGENTINA

Néstor Tomás AUZA

Es perceptible en la historia de la Nación Argentina la existencia de una corriente de pensamiento cristiano en el campo de la cultura, lo social y lo político. Esa corriente se manifiesta, en unos casos, con una presencia activa en el escenario del país, en tanto que, en otros, su gravitación tiende a no ser visible si bien no desaparece del todo. No se trata de una corriente de carácter religioso y es de manera dominante ajena a la jerarquía de la Iglesia, si bien algunas de las iniciativas le pertenecen así como muchos de quienes se enrolan en ese pensamiento, provienen de las filas del catolicismo. Pero se conforma también de cristianos no católicos y hombres en los que el factor religioso no determina su vida, pero se encuentran bien representados por quienes conducen esa línea del pensamiento.

Se trata de una corriente tan antigua como el país mismo, dado que hace su aparición desde el momento mismo de la Revolución de Mayo y se prolonga hasta nuestros días. Ya al producirse esa revolución, que implica el propósito de separarse de la madre patria, se presentan problemas nuevos que ofrecen alternativas que deben resolverse sin demora, siendo los dos primeros el justificar la revolución, y el segundo legitimar el uso de la violencia para defenderla. El tercero vendrá después y será encontrar la forma de gobierno que logre el consenso general de la población. Entre los hombres que encabezan la Junta de Mayo, la casi mayoría está constituida por cristianos, y entre los mejor formados se encuentran los egresados de la Universidades de Lima y Chuquisaca, en donde el pensamiento favorable a los derechos de la persona y el origen de la autoridad son los enseñados siguiendo la corriente del pensamiento surgido

en la Universidad de Salamanca bajo el patrocinio de tres teólogos dominantes, como el padre Luis de Mariana, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.¹ Ya para la época de la revolución en varias de la universidades españolas en América latina se enseña el pensamiento filosófico y teológico que cuestiona el derecho divino de los monarcas, su autoridad derivada directamente de Dios, y sostiene, a la vez, que el origen de la autoridad se encuentra en el pueblo y es este quien decide y la transfiere, aunque no del todo. Es indudable que un pensamiento cristiano como el mencionado es, para su época, el más revolucionario, ya que ilegitima a las monarquías dominantes. No deja de ser bien expresivo el pensamiento que, en la reunión del Cabildo Abierto del 22 de mayo, al discutirse la continuidad del virrey o su caducidad, uno de los cabildantes, Juan José Castelli, sostiene la caducidad del poder del monarca debido al cautiverio de Fernando VII, lo que hace a la caducidad del virrey, cuyo nombramiento proviene de aquel y, por lo mismo, el derecho del pueblo de Buenos Aires para ejercer su soberanía y designar un gobierno propio. El pensamiento cristiano democrático se encuentra allí sintéticamente expresado. Por su parte Cornelio Saavedra, a su turno, manifestará que “no queda duda que el pueblo es el que confiere autoridad o mando” y respondiendo a la misma concepción son las afirmaciones de Belgrano, Paso, Moreno y otros.

Desde aquel célebre Cabildo del 22 de mayo en que se decide la caducidad del virrey y nace el origen de una autoridad nacional propia, la línea del pensamiento cristiano se encuentra presente en todo el proceso durante el período de la revolución, de la independencia y la organización nacional.² Ya desde el primer tedeum celebrado el 25 de mayo de 1810, hasta el año 1825, se expresan en igual o semejante sentido los predicadores, que podrían denominarse los teólogos de la revolución, en ocasión de las celebraciones en las festividades del 25 de mayo o del 9 de julio o por el feliz resultado

1. AUZA, Néstor Tomás, “Los teólogos de la Revolución. Clero popular y clero ilustrado”. En Revista *Teología*. Facultad de Teología, UCA, XLVII, n° 109, abril de 2011.

2. N. del E. Puede verse en esta misma obra el capítulo V, redactado por Mercedes Amuchástegui, “El catolicismo rioplatense entre la revolución y el reformismo”.

de algunos sucesos militares. Como representantes del clero culto les cabe alimentar el proceso revolucionario con el conjunto de sermones que predicán y que, entre otros objetivos, se dedican desde el punto de vista filosófico o teológico a justificar la revolución, legitimar la formación de gobierno propio, y explicar las causas que conducen al acto revolucionario. Los teólogos analizan esas razones y, entre ellas, demuestran que la monarquía se niega a reconocer derechos a los pobladores de estas tierras, los abandona a su suerte e impide la realización de obras destinadas a su progreso, los sujeta a autorizaciones hasta para instalar cátedras, obliga al pago de cargas fiscales, paraliza el libre comercio y exige la remisión de sus riquezas a la capital del imperio.

Es visible así que el pensamiento cristiano se halla presidien- do las primeras etapas de la formación de una nueva nación. Entre 1810 y 1852 se halla presente en todos los congresos que se convo- can para establecer la forma de gobierno y concurren allí no solo miembros del clero sino también representantes de diversas pro- vincias que expresan el pensamiento cristiano avalando la forma de gobierno democrático, republicano y federal. No es posible aquí señalar con detenimiento los que representan ese pensamiento, pero no se puede desconocer que la afirmación de la línea democrática y republicana goza en el pensamiento político de inspiración cristiana un carácter prioritario y una clara enunciación.

Cuando se convoca el Congreso General Constituyente de 1852 acompañan al director provisorio de la Confederación hombres que representan ese pensamiento como Bernardo de Irigoyen y Facundo Zuviría, para mencionar dos nombres de prestigio y autoridad.³ La robusta figura de este último, de sólida formación jurídica y filo- sófica, será quien ocupe, durante la celebración del Congreso Constituyente en 1853, la presidencia del mismo.

En las deliberaciones de la Convención General Constituyente los hombres que representan el pensamiento cristiano son varios, sin mencionar a los que se adhieren al mismo sin cuestionarlo.

3. Sobre Irigoyen véase de Julio VELAR DE IRIGOYEN, *Bernardo de Irigoyen*, Buenos Aires, 1957. Sobre Facundo Zuviría, véase el prólogo de Miguel SOLA al libro *Selección de discursos y escritos de Facundo Zuviría*, Buenos Aires, El Ateneo, 1932.

Elegido el primer gobierno nacional, se observa la presencia, en calidad de ministros, de hombres representativos del pensamiento cristiano como Facundo Zuviría, José Benjamín Gorostiaga, Juan del Campillo, Pedro L. Funes. Es decir, en la puesta en vigencia de la constitución corresponde un papel preponderante a la línea del pensamiento cristiano.⁴

Si tomamos el período denominado de la organización nacional, que se extiende desde 1854 con el primer gobierno nacional hasta 1880, el pensamiento político cristiano se halla representado, entre sus primeras figuras, por hombres de mucha actuación y reconocida competencia. El punto de partida se encuentra en Facundo Zuviría, hombre que muere tempranamente, pero que deja una obra política, jurídica y de pensamiento que gravita entre sus contemporáneos.⁵ A los veinticinco años redacta la primera constitución provincial de Salta, en donde deja transcritos los principales elementos de la vida democrática, el gobierno representativo, el régimen municipal, el sufragio, el crédito público, la enseñanza primaria, la libertad de imprenta. Elegido primer gobernador de la provincia, declina el cargo para ocupar un sitial en la Legislatura, en la que considera ser más útil a los intereses provinciales. Las luchas entre unitarios y federales lo obligan a buscar asilo en Bolivia, donde permanece por largos años ejerciendo misiones y funciones que el gobierno de aquel país le otorga en consideración a su saber. Vuelve al país en 1850 y dos años después es elegido para presidir la Legislatura, labor que debe interrumpir convocado por el general Urquiza para desempeñarse como asesor primero y luego como miembro del gabinete del primer gobierno nacional. La muerte lo sorprende en Paraná en 1861, a los sesenta y cinco años. Deja, no obstante una vida azarosa, escritos diversos, muchos de los cuales se refieren a cuestiones filosóficas y de política. Su pensamiento cristiano se

4. N. del E. En el capítulo VI se incluye el trabajo de Dulce Santiago y Hugo Dalbosco sobre “La generación de Alberdi y los valores subyacentes del nuevo orden institucional”.

5. El pensamiento de Zuviría, además de las obras antes mencionadas, se completa con otras dos fundamentales que son *Discursos y escritos políticos* y *Discursos y escritos literarios*, publicados en París por Bensezon en 1863. El primero de esos volúmenes contiene un prólogo redactado por José F. López.

evidencia en sus trabajos a favor de la unidad y confraternidad con el Estado de Buenos Aires, separado de la Confederación durante los primeros ocho años de vida de esta. Sus esfuerzos por la pacificación nacional no pudieron ser exitosos, no tanto por su capacidad negociadora, sino por las exigencias ilimitadas reclamadas por Buenos Aires. Es por esos años que su pensamiento se centra en estudios de carácter moral, como *Amnistía*, *Reflexiones sobre la calumnia* o cuestiones de carácter político, como el titulado *El Principio religioso como elemento político, social y doméstico*. Buena parte de su producción se reúne en dos tomos que imprime en París antes de su muerte en 1863.

La línea del pensamiento cristiano se continúa, pero quizás quien mejor la represente sea la figura de Félix Frías.⁶ Iniciado desde muy joven en la vida pública, este autodidacto excepcional adquiere renombre cuando se desempeña en calidad de secretario del general Juan Lavalle en su campaña contra Rosas y acompaña a aquel en su trágica marcha hacia el norte, para radicarse primero en Bolivia y después en Chile. Viaja a Francia, donde es espectador de los célebres sucesos de la revolución de 1848. Allí conoce el pensamiento cristiano representado por François-René de Chateaubriand, Frédéric Ozanam, Henri-Dominique Lacordaire, Charles Montelambert, Alphonse de Lamartine, entre otros.⁷

Vuelto al país después de la caída de Rosas, ingresa en el periodismo y la política, y, al contemplar el cuadro de desunión nacional con la separación de la provincia de Buenos Aires de la Confederación, se destaca como el hombre al servicio de la unión y de la conciliación nacional. Para ello funda el diario *El Orden* (1855–1858) en cuyas páginas escribe a favor de la conciliación, del fin de las hostilidades, el papel de la autoridad, el imperio del orden,

6. N. del E. Sobre este tema puede verse el capítulo VII: “Félix Frías: precursor del movimiento católico del 80”, de Horacio Sánchez de Loria Parodi.

7. La figura de Félix Frías ha merecido más atención por parte de algunos historiadores católicos. Citamos unas pocas obras. *Félix Frías*, por Santiago ESTRADA, en sus *Obras*, tomo VI; Pedro GOZNE, Prólogo a *Escritos y discursos* de Félix Frías, Buenos Aires, 1882. Puede completarse con Ambrosio ROMERO CARRANZA, *Vida y testimonio de Félix Frías*, Buenos Aires, Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, 1990.

la justicia, la libertad y el derecho. Su formación, influida por el pensamiento cristiano francés y los sucesos ocurridos en Europa, le hace ver que el principio religioso debe presidir toda sana democracia. Coincidiendo con Zuviría enunciará: “Mientras subsista el divorcio entre la religión y la libertad seremos liberales si se quiere, pero no libres”.

Realizada la unión nacional con el ingreso de Buenos Aires en dicha integridad, Frías se ve reclamado por una causa de indudable interés nacional cual es la cuestión de límites con Chile, que este país comienza a cuestionar. Para mediados de la década de 1860 el gobierno de Chile designa embajador en la Argentina con el específico propósito de denunciar un tratado vigente firmado en 1855 y que no conviene a sus intereses potenciales, a la vez que iniciar la discusión en torno a la cuestión de límites. Comprende Frías que ese ha de ser un pleito largo y enmarañado. Esa actitud comprensiva lo hace decidir dedicarse a la defensa de los derechos argentinos en el territorio patagónico. Cuando el presidente Avellaneda acepta –para poner fin a dicho cuestionamiento– enviar al parlamento el pacto denominado Montes de Oca - Balmaceda que propone llevar a arbitraje toda la Patagonia desde el Río Negro hasta el estrecho de Magallanes, es Félix Frías quien levanta la bandera de la oposición a dicho pacto y lleva a cabo una intensa campaña periodística en defensa de la integridad territorial. El país vive adormecido en torno a esa cuestión escasamente tratada por la prensa nacional, lo que lo lleva a fundar dos periódicos destinados a exponer las razones por las cuales ese pacto no debe ser aprobado por el parlamento. Ocupa Frías en esas circunstancias un sitial en la Cámara de Diputados, posición que le permite defender el territorio que el gobierno, equivocadamente, quiere someter a arbitraje. Esa lucha le exigirá exclusividad de energías para resistir la voluntad oficial: aprobar el pacto. La lucha es muy desigual, pues el gobierno y, dentro de él, el ministro de Relaciones Exteriores, Rufino de Elizalde, considera una cuestión de honor aprobar el pacto, como lo ha hecho el gobierno de Chile. Cuenta el gobierno con el apoyo de veintiún diarios del país, en tanto Frías con tan solo dos, pero sus conocimientos sobre la cuestión patagónica, sus escritos bien fundados, sus entrevistas con cada uno de los diputados y senadores hace que, finalmente, el Congreso rechace el acuerdo.

Vencido el gobierno en esa ocasión y enardecido por el rechazo, vuelve a proponer otro arreglo que lleva el nombre de los negociadores, Fierro - Sarratea, y que tiene la singularidad de ser semejante al que se le ha negado el acuerdo. Llevado al Congreso este nuevo tratado, es abrumadoramente rechazado. En esa labor patriótica de defensa del inmenso espacio patagónico libra la batalla rodeado de hombres que se alinean en el pensamiento cristiano, como Santiago Estrada, Francisco P. Moreno, Emilio Lamarca, Miguel Goyena, Manuel Ricardo Trilles, Luis Sáenz Peña, Vicente Fidel López, Bernardo de Irigoyen.⁸

Hombre austero, siempre al servicio del país, sin pertenencia a un partido y por encima de ellos, se le reconoce autoridad y vocación patriótica. Diplomático en Chile, pasa por ser quien más conoce la cuestión de límites, pero es también a quien le debemos que la Patagonia sea argentina.⁹ El país no ha reconocido el excepcional papel cumplido por Frías en esa heroica lucha que salvó la Patagonia para el país. Su pensamiento político, expuesto en artículos periodísticos y en su labor parlamentaria, se ocupa de muchas otras cuestiones vinculadas al sistema democrático y su funcionamiento. Un tema domina en ese campo y es el ejercicio de la libertad en todas sus manifestaciones. Por las causas a que dedica su vida, por los temas que le ocupan, Frías muestra clara evidencia de que es un hombre de pensamiento cristiano y desde el mismo enjuicia cuanto cae bajo su mirada. Agrega a ello ser, al mismo tiempo, el hombre de la conciliación entre los argentinos. Su pensamiento cristiano preside tantos sus escritos como su conducta: cuatro tomos de sus *Escritos y discursos* donde recopila buena parte de cuanto escribiera. Al morir, dos hombres de sus filas escriben su biografía: Pedro Goyena, que prologa sus obras, y Santiago Estrada, que fuera su secretario en Chile.

Muere Frías en 1881, cuando finaliza el período de la organización nacional y se entra en la etapa de la llamada generación del

8. AUZA, Néstor Tomás, *Santiago Estrada y el conflicto de límites con Chile*, Buenos Aires, Estrada, 1965.

9. AUZA, Néstor Tomás, *Legislador de la conciliación. Vida, ideas y obra de legisladores argentinos*, Buenos Aires, Círculo de Legisladores de la Nación Argentina, 1999.

ochenta.¹⁰ Antes de esa fecha, ya desde 1860 comienza a darse a conocer la figura de José Manuel Estrada (1842-1894). Desde antes de los veinte años es reconocido como un defensor de los principios cristianos y ese hecho, que marca su vida, lo lleva a convertirse en el líder del pensamiento cristiano en ciencia política, así como un organizador de las filas católicas para la defensa de sus principios, profesor y director del Colegio Nacional, profesor de la Facultad de Derecho, periodista, orador, legislador, constituyente, historiador, constitucionalista, educador y pedagogo. Su vida, que según él es milicia (“la vida del hombre sobre la tierra”), queda reflejada en el desempeño de esas funciones y documentada en los doce tomos de sus *Obras completas*. Mucho más generosa hubiera sido su producción intelectual si un hecho inesperado, la cuestión de límites con Chile, no le hubiera ocupado todas las horas de los últimos catorce años de su vida.

Es sin duda Estrada la figura excepcional del catolicismo social y político de la década del ochenta por su inteligencia, por su sólida formación filosófica y teológica, por los dones de carácter, por la abnegación de su vida y la percepción de los signos de su tiempo, que como ninguno puso en evidencia. Fue el hombre adecuado para su tiempo y él, a no dudarlo, comprendió con claridad su misión.

En 1882 dirige la *Revista Argentina*, dedicada a la literatura, que cierra afirmando que vienen tiempos de lucha, y funda en 1882 un diario de combate, quizás el mejor escrito de su época, que se llama *La Unión*, que redacta hasta 1890. No se equivoca Estrada ya que para 1883 se inicia, organizada desde el gobierno y con el apoyo de sectores liberales de la prensa, una corriente de clara posición anticlerical y laicista que se lanza a cuestionar a la Iglesia y el ejercicio de sus funciones. Pronto esa línea se convierte en una campaña destinada a proponer reformas secularistas mientras declara que ha terminado el tiempo de la cultura teológica y se entra en la etapa de la ciencia y del progreso. La teología, la filosofía heredada, la religión, la tradición, son cuestiones del pasado y signos de retraso. Se

10. N. del E. Sobre Estrada y la generación del 80 pueden verse los aportes de Joaquín Ignacio Mogaburu (“Los católicos y la generación del ochenta”, capítulo IV) y Carlos Torrendell (“La educación democrática que no fue: José Manuel Estrada y la política educativa argentina”, capítulo VIII).

impone, para vivir conforme a las nuevas corrientes intelectuales, no atenerse a la tradición e incorporar los nuevos aportes del racionalismo, el liberalismo anticlerical, relegando la religión al hogar y eliminándola de la vida pública y de la educación.

Dos escuelas entran en lucha, siendo la primera la que propone el liberalismo en su expresión más extrema influida por las corrientes de la filosofía del progreso elaborada en Europa, el secularismo, la separación de la Iglesia y el Estado, el rechazo de la tradición como algo muerto, el positivismo y el evolucionismo y, por otro, la escuela principista defendida por el grupo que encabeza José Manuel Estrada y un conjunto de hombres públicos de primera línea y de mucha relevancia a lo largo de todo el país. Se encuentran, entre ellos, Santiago Estrada, Pedro Goyena, Emilio Lamarca, Manuel Dídimo Pizarro, Bernardo de Irigoyen, Francisco P. Moreno, Nicolás Avellaneda, Félix Avellaneda, Rafael García, Santiago O'Farrell, Luis Sáenz Peña, Alejo Nevares. Bernardo de Irigoyen considera vital para la identidad conservar la tradición, que no es una herencia consolidada y sin evolución, velar por la enseñanza religiosa como una manera de formar ciudadanos responsables de sus deberes, resistir la importación de experiencias legislativas dominantes en Europa, defender los valores del pueblo argentino y, aun más, cultivarlos como esenciales a su constitución histórica. Estos principios están destinados a influir sobre el papel legislativo del Congreso y la conducción administrativa del Estado. Estas dos escuelas, la primera propiciada desde el poder, la segunda organizada en la Asociación Católica presidida por Estrada, libran una larga batalla que dura ocho años.¹¹

El catolicismo social entabla combate en el campo político en la elección presidencial de 1886, pero lo irregular de la elección, la alianza de los gobernadores con el Poder Ejecutivo, el fraude, son factores que hacen que no logren el triunfo esperado y el régimen de Roca se prolongue a través de su sucesor Juárez Celman. El catolicismo social propicia el movimiento cívico de 1889 y en 1890 se integra la Unión Cívica de la Juventud, para adherirse a la revolución de 1890 y algunos de sus hombres están alistados para formar

11. AUZA, Néstor Tomás, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, EDUCA, 2006.

parte del gobierno provisorio en caso de triunfar. Pocos meses después el gobierno detiene el impulso reformador, amengua su embestida y aspira a sosegar los ánimos. Durante los ocho años de esa lucha, los católicos sociales son la única fuerza política que resiste el gobierno de Roca y lo combate en el parlamento y en la prensa, pide el juicio político del presidente y presenta petitorios con cientos de miles de firmas, cifra que no obtiene la suma de todos los votos de los diputados liberales que propician las reformas. El resultado es que el principismo católico pierde la batalla y, si bien el liberalismo se modera, se imponen los liberales menos ideologizados. Lo cierto es que ese triunfo significa el imperio de la filosofía del positivismo, del progreso del agnosticismo, del laicismo y el desinterés por los valores espirituales y la tradición. Sobre aquellas bases filosóficas se plasma el país a lo largo de cien años y el estado en que hoy estamos es fruto de aquellos principios. El positivismo comienza a encontrar sus cuestionadores,¹² especialmente en la generación del noventa y cinco y del espiritualismo novecentista, y en Alejandro Korn, el primero que lo describe, pero, a la vez, lo enjuicia.

Si bien el positivismo es el que plasma las leyes vitales del país, lo cierto es que su triunfo pudo ser mucho más considerable y si ello no ocurrió se debe a que la línea del pensamiento cristiano no bajó los brazos y mantuvo con aquel un largo combate de varios decenios. Se podría decir que no hay campo en el que no aporten su visión y luchen por hacerla triunfar, como ocurre en ocasiones. Podríamos citar varios casos, pero basta uno esencial para el positivismo donde pronto va perdiendo terreno: el de la educación primaria. Varias son las provincias que no persisten en la visión laicista de la enseñanza y restauran la enseñanza religiosa y moral en sus escuelas de educación elemental.

Para esos años, se conforma el esquema educativo que sigue hasta el presente, si bien algo moderado, que se caracteriza por ser monopólico, estatista y de fuerte centralización. Contribuye a la consolidación de ese sistema la legislación nacional en la educación media y universitaria, desde el centralismo dado por el Consejo

12. MARTÍNEZ PAZ, Fernando, *La educación argentina*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1979, pág. 84 y s.

Nacional de Educación y el Ministerio de Instrucción Pública. La eliminación del primero y el cambio en las funciones del segundo son los factores que influyeron para que aquellas notas de la política nacional educativa sufrieran una pérdida de gravitación, aunque persiste con fuerza un sentido laicista en la enseñanza. Esta, a su vez, pierde cierto terreno una vez conquistada a través de la ley 934 de 1877, denominada incorrectamente ley de libertad de enseñanza. El reconocimiento de esa libertad es muy limitado pero hace posible el crecimiento de las escuelas privadas, predominantemente católicas, con lo que se incluye, en la enseñanza media, la enseñanza de la religión. No ocurre lo mismo con la enseñanza media en los establecimientos del Estado. El último bastión del positivismo es la universidad, campo en que el Estado no quiere reconocer la libertad de enseñanza, pero, mientras tanto, la acusación de que la educación es estatista y monopólica es un cargo del que el pensamiento cristiano responsabiliza al liberalismo hasta el presente. Habrá que esperar a la década de 1950 para que se revise esa situación en el campo universitario, y para que en 1958 un ministro perteneciente al pensamiento cristiano, el doctor Atilio Dell'Oro Maini, abra la puerta de la libertad de enseñanza en el nivel de educación superior.¹³ Esa conquista cuesta al pensamiento cristiano algo más de ciento cincuenta años, pero al fin esa contradicción del liberalismo queda resuelta. El haber recuperado el ejercicio de la libertad en materia educativa es un triunfo exclusivo del pensamiento cristiano pues nadie más que él se ha ocupado en conquistarla.

En el último decenio del siglo XIX la Argentina muestra signos de haber entrado en la modernidad, lo que implica problemas nuevos que los gobiernos deben resolver, lo que parece contradecirse con la filosofía liberal gobernante, hasta ese entonces prescindente. El movimiento obrero se hace presente en el escenario público como un nuevo actor y, por sus métodos de acción como por las ideologías que lo animan, plantea nuevos problemas a la conducción política. Si bien un periodismo muy desarrollado viene de lejos, comienza a tomar posición ante sucesos obreros que no pueden ser desconocidos. Los intelectuales y los profesionales toman forma

13. ALBERGUCCI, Roberto H., *Educación y Estado. Organización del sistema educativo*, Buenos Aires, Docencia, 1966, pág. 328 y s.

de actores recién llegados, pero presentes y críticos, a la vez que el Estado liberal burgués muestra su crisis al estallar la revolución del 90 y pone en evidencia su contradicción interna de ser una democracia formal y esencialmente deformada por su sistema electoral. En 1891 nacen la Unión Cívica Radical y la Unión Cívica Nacional y en 1896 el Partido Socialista, con lo que la política adquiere una nueva dimensión. La actitud reformista que alimenta el presidente Roca y luego Juárez Celman desaparece cuando aquellos gobiernos no atienden los reclamos populares, mostrando que están ajenos a los intereses vitales del pueblo.

Esto hace que los que forman la línea del pensamiento cristiano, antes de finalizar el siglo XIX, se orienten a atender los temas más graves que debe enfrentar la sociedad argentina urbana: la seria cuestión social con sus implicancias en el campo laboral, contractual, legislativo; el reconocimiento de las sociedades patronales y obreras; el salario; la lucha de clases; el paro obrero. Los hombres del liberalismo no se hallan preparados, por las limitaciones de su filosofía, para comprender y resolver tan graves cuestiones.

Un valioso documento emanado de la Santa Sede, por obra de León XIII, viene en apoyo de los cristianos, conscientes de que la cuestión social es la más urgente de todas las que se presentan en la sociedad. Ese documento es la encíclica *Rerum Novarum* (1891) dedicada a la cuestión social y en donde la Iglesia sintetiza su pensamiento sobre los temas dominantes en ese sector. Ese documento es traducido del alemán a meses de su publicación por obra del padre Federico Grote, que es quien la pone en circulación por la vía de los Círculos de Obreros. No es extraño que ello suceda con tal prontitud, pues Grote es el fundador de los Círculos, la obra que bajo su dirección se propone promover y formar a los obreros para que ellos sean los artífices de su propio destino. Los Círculos, que nacen en 1892, asumen la forma de una Federación de los Círculos en 1896 y en pocos años se encuentran organizados en todo el país, mostrando que la línea del pensamiento cristiano no quiere estar ausente de las luchas sociales, como antes lo ha estado en otros campos.¹⁴

14. AUZA, Néstor Tomás, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino (1890-1939)*, Buenos Aires, Docencia / Don Bosco, 1988-89, 3 volúmenes.

No es del caso analizar aquí la obra realizada por la Federación de los Círculos de Obreros, pero basten unos pocos datos para mostrar su desempeño y el papel cumplido en el campo social.¹⁵ Realizan más diez congresos del movimiento entre 1891 y 1930, y en ellos se propician leyes sociales, siendo en el primero de 1898 donde se aprueba solicitar las leyes sociales referidas al trabajo de menores y mujeres en las fábricas, el descanso dominical y el crédito para construir casas baratas. Desde el principio la concepción de los Círculos de Obreros está pensada como una primera etapa de aglutinamiento obrero, formación y servicios sociales, para luego pasar a una segunda donde sus dirigentes mejor formados pasan a instalar gremios profesionales. Esa etapa se inicia en 1912 con la Confederación Profesional Argentina con una base de gremios, entre los cuales se encuentran los empleados de comercio, electricistas, telegráficos, carpinteros, obreros del puerto, costureras, pintores, albañiles, caldereros, entre otros. La labor de esta federación gremial se prolonga hasta 1922, y en su cierre gravita la presión ejercida por el arzobispado de Buenos Aires. Este, en 1919, ha ordenado el cierre de la Liga Demócrata Cristiana, que es la que lleva la mayor responsabilidad en materia de formación de gremios. Pocos años después, en 1930, vuelven los Círculos a constituir una nueva central de trabajadores y lo hacen con el nombre de Confederación Católica de Trabajadores Agremiados, con una base mayor de gremios y un grupo experimentado en campo tan difícil de trabajar. Esa central parece ir por buen camino, pues logra consolidarse y competir con las dos restantes centrales en manos de socialistas y anarquistas. La Confederación amplía el campo de sus actividades y posee filiales en Santa Fe, Córdoba y Mendoza. Sin embargo, un nuevo hecho viene a entorpecer de un modo peligroso su existencia. Al fin, luego de los intentos anteriores, la formación de un gremialismo cristiano parecía consolidarse definitivamente y por la central

Esta obra estudia la historia de la Confederación de los Círculos de Obreros, la Liga Demócrata Cristiana y la Liga Social Argentina, entre otras obras sociales.

15. N. del E. Sobre el particular puede leerse en esta obra el aporte de Ezequiel Méndez: "Federico Grote y su respuesta a la cuestión social: los Círculos de Obreros". Capítulo X.

cristiana, en igual o mejor situación que las dos existentes que responden al socialismo y al anarquismo.¹⁶

Entre los hombres que forman la línea cristiana de la experiencia política (1882-1890) hay algunas figuras sobresalientes que ingresan al comenzar el siglo XX en lo que hemos denominado la experiencia social (1900-1945). Se encuentra Santiago O'Farrell, uno de los principales dirigentes, y le cabe a él plantear en el Parlamento la ley del descanso dominical, que los católicos luchan por instalar desde 1884. Esa ley y la que le sigue, la de reglamentación del trabajo de mujeres y menores en las fábricas las obtiene O'Farrell en 1904 con el apoyo del diputado socialista Alfredo L. Palacios. Sin embargo, esas dos leyes son apenas un comienzo de lo que espera el sector laboral urbano. El esfuerzo para obtener leyes sociales hace que los Círculos realicen numerosas manifestaciones obreras dirigiéndose al Congreso y presentando proyectos propios o apoyando los que propician algunos legisladores con mentalidad social. Más de veinte son las manifestaciones de obreros que los Círculos llevan a las calles para peticionar un vasto programa de legislación social. El socialismo hace lo imposible en 1901, cuando los Círculos salen a manifestarse por la calles en su primera salida, para impedir la presencia cristiana del trabajo en las calles porteñas, que considera un dominio exclusivo suyo. No lo pudo, y desde entonces la calle y los sectores barriales y obreros les pertenecen también a los socialcristianos. En 1916 los Círculos llevan a cabo una iniciativa dirigida a llegar con su mensaje social a los distintos barrios obreros y esa labor se continúa a lo largo de muchos años. Se trata de las denominadas Conferencias Populares, realizadas en barrios obreros, para exponer el pensamiento socialcristiano en el campo del trabajo y de la actividad laboral. El fuerte interés que despiertan esas tribunas se muestra en las multitudes de varios miles de concurrentes, que en vano tratan los socialistas de disolver. Las calles les pertenecen también y no existe más dueño que el que es capaz de levantar una tribuna y defenderla.

El proyecto puesto en marcha por Federico Grote no se agota en la formación de los Círculos de Obreros. Él conoce la realidad

16. *Ibíd.*, tomo I, págs. 9 a 155; tomo II, págs. 13 a 121; tomo III, págs. 89 a 261.

social en que se mueve, de modo que esa organización tiene un objetivo prioritario desde su perspectiva planificadora y es ofrecer un lugar para reunirlos, formarlos en su interior, ofrecerles servicios variados y servir de centro de recreación. Su aspiración mira más lejos y se propone orientarla hacia la formación de gremios que, bajo la inspiración cristiana, sean capaces de entrar a competir por la conducción obrera a los socialistas y anarquistas. Con tal propósito funda en 1896 el Centro Universitario Antisocialista, lo que significa que reúne a estudiantes y profesionales jóvenes a quienes se dedica a formar y capacitar para la acción social. Ese Centro está destinado a trabajar en la vida interna de los Círculos, lo que no excluye que posea su propio programa. Combina Grote un programa de estudio y de acción, para que mutuamente se incentiven. Entre los jóvenes que integran el grupo inicial se encuentra Alfredo L. Palacios. Cinco años después Grote considera que de ese Centro nacerá una institución a la que denomina, para seguir la corriente europea más avanzada, la Liga Demócrata Cristiana.¹⁷

La Liga nace en abril de 1902 y para presentarse pone en circulación el programa social que constituirá su plan de acción. Por cierto ese programa demuestra que la Liga representa el conjunto de conquistas sociales más avanzadas conocidas hasta esa fecha y aun la excede. En la imposibilidad de transcribir ese programa, tomaremos algunos de los puntos esenciales que propone. De entrada declaran que se proponen la defensa de la persona humana, el descanso dominical obligatorio, el seguro obrero para atender los infortunios de la vida y la vejez, la fijación del salario mínimo, la jornada laboral diaria de ocho horas, garantía de higiene y seguridad en las fábricas, el acceso del obrero a los puestos de dirección de la empresa, una legislación racional sobre contratos agrarios que favorezcan el arrendamiento, la instrucción profesional popular, la creación del Ministerio de Trabajo, la justicia distributiva y la abolición del impuesto sobre artículos de primera necesidad, represión del juego y la especulación, la aplicación del sistema proporcional

17. Sobre la excepcional persona del padre Federico Grote, véase AUZA, Néstor Tomás, *Aciertos y fracasos sociales*, op. cit., tomo I. También SÁNCHEZ GAMARRA, Alfredo, *Vida del padre Grote. Redentorista*, Buenos Aires, Studium, 1949.

en las elecciones, el reconocimiento legal del matrimonio religioso, la protección del Estado a la enseñanza libre.

La Liga Democrática Cristiana tiene como propuesta “la protección del obrero por la fuerza del derecho”. Apenas creada, inicia la Liga una audaz labor doctrinaria, levantando tribunas en las principales esquinas donde domina el socialismo. Las crónicas de esas luchas callejeras, donde los demócratas cristianos no ceden y se abroquelan defendiendo sus tribunas, son, en algunos casos, heroicas. Se trata de oradores jóvenes que hacen sus primeras armas y, no obstante ello, conquistan a muchos con su oratoria y con el programa que exponen, demostrando que existe una opción cristiana que ofrece soluciones más racionales y sencillas que las que ofrecen los socialistas o los anarquistas. La dirigencia sindical socialista no deja de admirar en algunos casos la intrepidez de esa falange con que se visten los Círculos y les otorga una nueva vida. La experiencia de los demócratas cristianos sirve luego para que los Círculos pongan en funcionamiento, en 1916, las Conferencias Populares, las cuales se organizan según las bases de aquellas. Ese hecho no es extraño, ya que entre los militantes de esas Conferencias se hallan demócratas cristianos, que son los que llevan el mayor peso, tanto en la organización como por el número y calidad de oradores que se desempeñan.

Aquella labor de difusión del pensamiento demócrata cristiano no se reduce a esas exposiciones públicas, ya que multiplica su labor en otras realizadas en locales cerrados de toda la ciudad, ya que para 1907 han creado centros en los principales barrios porteños, en los cuales la acción se reserva a los directivos de esos Centros. También para esa fecha surge en Rosario un grupo de jóvenes que darán mucho que hacer y la mayoría de sus miembros ocuparán posiciones destacadas en la ciudad. La palabra hablada es acompañada de la palabra escrita en los diversos periódicos que ponen en circulación. Solo uno de ellos lleva este título significativo: *Justicia Social*. Quienes afirman que el iniciador de la justicia social es Perón ignoran la historia y desconocen la línea del pensamiento cristiano.

Hay otra dirección del trabajo social que emprenden los demócratas cristianos y es la organización de gremios a partir de 1902. Si una labor es precisamente difícil es esa, pues no se trata de organizar gremios sin vida gremial y, mucho menos, sin doctrina. Esta

labor se proponen llevarla a la práctica y, en verdad, la realizan. Surgirán así algunos gremios como los de los tipógrafos, los picapedreros, las tejedoras y los obreros portuarios, formado este último por cinco mil obreros y que conduce un extraordinario líder formado en las propias filas, Liborio Vaudagnotto. El avance en ese terreno fue fácil y trabajan hasta 1912, fecha en que logran formar la Confederación Profesional Argentina, a la que ya nos referimos.

Los demócratas cristianos obtienen siempre el apoyo y el consejo de su creador, Federico Grote, pero cuando este debe dejar la dirección espiritual de los Círculos, la relación entre ellos y la conducción de los Círculos se vuelve muy difícil. Quien reemplaza a Grote en 1912, monseñor Miguel de Andrea, no manifiesta ninguna simpatía por estos líderes sociales y mucho menos por sus métodos de trabajo en los sectores populares, razón por la cual se esforzará por sacarlos de la acción social, objetivo que no logra hasta que, finalmente, sin fundamento sólido, hace que el arzobispado solicite el cierre de la institución en 1919. Los miembros de la Liga, que son católicos en su mayoría, aceptan, con reclamos inútiles y procedimientos mañosos, la orden pero, de inmediato, con el nombre de Unión Demócrata Cristiana, se reorganizan y su labor se extenderá, compitiendo con el nombre de Partido Popular, hasta 1943 en las luchas electorales para la composición del Concejo Deliberante de la Capital Federal, siendo su principal líder y fundador el ingeniero José Pagés; pero el catolicismo porteño no supo acompañarlos. Muertos los principales párrocos que supieron colaborar en los inicios de la Liga, la mala imagen que de ellos transmite la curia, el silencio a que los somete el periodismo católico, en especial el diario *El Pueblo*, no logran que los demócratas cristianos mueran del todo, sino que persisten dando ejemplo de fidelidad a los principios, con una abnegación y un sacrificio que no supo ver la incompreensión de la burguesía católica que se atrevió a considerarlos socialistas por defender a los sectores populares. Pero el principio cristiano renace luego de librar una batalla silenciosa y los herederos de aquella falange se reencuentran con las nuevas generaciones que prosiguen sus ideas en los años previos a la crisis de 1943. La historia los une formando una larga cadena.

Varias son las personalidades que, proviniendo del movimiento político del ochenta, prolongan su participación en el campo

social en las primeras décadas del siglo XX. Entre los principales se encuentra Santiago O'Farrell, a quien ya nos hemos referido, pero hay que agregar un mínimo de nombres entre los cuales se hallan Emilio Lamarca, Indalecio Gómez, Pedro Tiesi, Bernardino Bilbao, Apolinario Casabal, Alejo Nevares.¹⁸ De estas personalidades puede considerarse el continuador del liderazgo de José Manuel Estrada la persona del doctor Emilio Lamarca, su amigo y su jefe como él lo califica, y cuya vida y acción se extiende hasta 1922.¹⁹ Él es el fundador del mejor movimiento social de inspiración cristiana creado en el país, la denominada Liga Social Argentina. Esta institución se propone como objetivo fundamental formar líderes sociales y pone a su servicio una organización integrada por dirigentes con dedicación exclusiva, bibliotecas, revistas, impresos y toda la papelería para cumplir esa finalidad. Creada en 1909, extiende su actividad hasta 1919, en que, sin ser obra de la Iglesia y sí de un laico con mentalidad social, el episcopado comete el error grave de pedirle a su fundador el cierre de la misma, con el argumento de que ello favorecería la instalación de la Unión Popular Católica Argentina que los obispos acaban de fundar. Pareciera increíble que esto sucediera, pero ocurre por la ceguera y también los celos de los obispos por la programación de las obras sociales que Lamarca conduce.²⁰

El liderazgo de Emilio Lamarca es notable y puede ejercerlo por su personalidad, por los dones del talento, del carácter, del testimonio personal hasta la abnegación. Es él quien organiza la convocatoria al Segundo Congreso de los Católicos Argentinos y también el Tercero de 1907.²¹ A él se le debe toda una planificación de la acción social así como la creación de la Asociación de Señoras Católicas y la Liga de Estudiantes Católicos. El dominio de seis

18. N. del E. Ver en esta misma obra el aporte de Carlos Piedra Buena ("Indalecio Gómez: una anamnesis de su itinerario político", capítulo XI) y el capítulo IV de Marcelo Resico ("La visión sobre la economía: Lamarca, Bunge, Valsecchi y Popescu).

19. Actualmente tenemos en prensa, en la editorial EDUCA, una biografía de Emilio Lamarca bajo el título de *Emilio Lamarca. Economista y organizador social*.

20. Véase *Aciertos y fracasos sociales*, op. cit., tomo II, págs. 359 y sig.

21. AUZA, Néstor Tomás, *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Claretiana, 1984, capítulos V y VII.

idiomas y su sólida formación filosófica, teológica, social y política hacen que sea el hombre mejor preparado de los que pertenecen a la línea del pensamiento cristiano. Parte de su fortuna la dedica a la acción social. José Manuel Estrada forma con Lamarca las dos más altas cumbre de esa línea y ambos son reconocidos por su calidad de jefes de fila, líderes intachables, austeros y fuertes.

En la labor parlamentaria son varias las personalidades que, adscribiéndose a esa línea del pensamiento cristiano, se han distinguido por su labor legislativa en los siglos XIX y XX. Hay, sin embargo, tres figuras que en el siglo XX han sobresalido por su labor de legisladores sociales. La primera de esas figuras es la del diputado por el Partido Republicano doctor Santiago O'Farrell por el período 1904-1908. A poco de ingresar en la Cámara presenta el proyecto de descanso dominical. Como ex primer presidente de la Confederación de los Círculos Obreros, sabe que ese proyecto lo solicitan los Círculos desde 1898 y han hecho sobre el mismo una intensa campaña popular. Logra el apoyo del diputado socialista Alfredo L. Palacios y se convierte en la ley 4.661, primera ley laboral del país. Poco después presenta el proyecto de ley de reglamentación del trabajo de mujeres y menores, que, luego de muchas vicisitudes y nuevamente con el apoyo del diputado Alfredo L. Palacios, se convierte en la ley 5.291, la segunda ley laboral.

En 1912 ingresa a la Cámara de Diputados el doctor Juan F. Cafferata en representación del Partido Católico de Córdoba. Es Cafferata un hombre de larga actuación pues se prolonga hasta 1943, en que la revolución de ese año pone fin al funcionamiento del Congreso.²² El diputado Cafferata es el autor de un conjunto de proyectos dirigidos a resolver varias de las cuestiones sociales que afectan al asalariado del país. Muy largo sería mostrar la actuación de este parlamentario, por lo que nos reducimos a enumerar algunas de las leyes de su iniciativa que logran sanción: ley 11.289 (jubilaciones de empleados de comercio y de la industria); ley 12.512 (caja de jubilaciones, pensiones y retiros de la marina mercante nacional); ley 9.145 (condiciones del trabajo a domicilio); ley 9.667 (casas baratas); ley 12.252 (creación de la Dirección

22. Véase de María PIÑEIRO CAFFERATA, *Un hombre, una vida*, Córdoba, 1961.

de Meteorología, Geodesia e Hidrología); ley 12.111 (licencia de empleadas y obreras del Estado antes y después del alumbramiento). Otras leyes logra hacer sancionar con su apoyo así como presenta numerosos proyectos, todos vinculados a cuestiones sociales, laborales, de salud pública, de vivienda popular. Es necesario mencionar que el diputado Cafferata libra, dentro y fuera del parlamento, una larga lucha para combatir las dos plagas de la sociedad de aquellos años: la tuberculosis y el alcoholismo. Como parte de esa lucha lograr sancionar dos leyes, referida una a la creación de la Comisión Nacional de la Tuberculosis, encargada de vigilar la política sanitaria al respecto, y otra, sobre la creación de hospitales y sanatorios para tuberculosis en la provincia de Córdoba. En igual medida se le debe a Cafferata una lucha sin cuartel contra el alcoholismo y la presentación, en sucesivos años, de leyes represoras del alcohol en sus diversas variantes de bebidas.

Por su parte, al diputado Arturo M. Bas le cabe una igual o superior labor legislativa. Mencionamos algunas de las leyes más relevantes que le pertenecen: ley 11.173 (hogar ferroviario); ley 11.232 (hogar bancario); ley 9.527 (creación de la Caja Nacional de Ahorro Postal); ley 9.688 (accidentes de trabajo); ley 11.074 (pensión de ferroviarios fallecidos sin derecho a jubilación). El universo abarcado por las iniciativas de estos dos legisladores es muy amplio pues se refieren al trabajo, al salario, a la jubilación, la protección por accidentes, fondos de viviendas, utilización de los recursos acumulados por las cajas de jubilaciones, la jornada laboral, el descanso en el trabajo, las cooperativas. Solo la creación de la Caja Nacional de Ahorro Postal, un modelo de eficiencia, significó para el país la iniciación del ahorro nacional; y el capital que logra acumular en pocos años, provenientes de pequeños ahorristas, implica sumas superiores a muchos de los préstamos internacionales obtenidos por la nación. Muchos de sus proyectos no gozan del apoyo necesario por parte de sus colegas, pero fueron previsores para su tiempo, como el del bien de familia, jubilación de periodistas y gráficos, estabilidad y escalafón para bancarios; inembargabilidad de los sueldos, todos temas que muchos años después logran sanción, demostrando la previsión del legislador católico. Por otra parte, ambos diputados son los que propician primero el principio cristiano del salario familiar, la participación de los empleados y obreros

en las ganancias de las empresas, así como las propuestas realizadas en torno al salario mínimo y los planes de vivienda obrera. No obstante, con las leyes sancionadas y gracias a su mediación, lograron que se construyeran en el país miles de casas baratas. El trabajo, el salario en sus diversas formas, la vivienda, el cuidado de la vida son, en el programa cristiano de esos dos legisladores, una expresión del socialcristianismo en el Parlamento.

Pero, por fuera de la labor que realizan las diversas organizaciones y personalidades, es perceptible un crecimiento del pensamiento cristiano en la cultura en general, pero en algunas áreas de un modo especial. Así, en la organización social, donde el pensamiento positivista fracasa por la filosofía que lo alimenta, se perciben dos corrientes que pugnan por ganar espacio en el esquema político y son la que se alimenta de las versiones socialistas y la del pensamiento cristiano. Hay sin duda entre ambas una pugna por plasmar la sociedad argentina. En ese proceso, al llegar a los primeros años de la década de 1930, el pensamiento cristiano ha logrado plasmar como propios de la cultura nacional el deseo de una sociedad con una conciencia plena del hombre, de la familia, de la de la tradición, la justicia social, del sindicalismo amparado por ley, la organización de la sociedad en función de la persona humana y un papel del Estado en cuanto garante de una legislación protectora de la vida y el bienestar social.

Hay un terreno que el liberalismo positivista y materialista se ha negado a reconocer y darle una valoración, que es imposible en la vida de una sociedad negar. Esa fuerza viva y ciertamente poderosa que es la tradición nacional no es tenida en cuenta y, más aún, rechazada por el positivismo como un factor adverso a la modernidad. Pues bien, la ausencia de sensibilidad social hacia esa realidad se advierte claramente en esta cuestión. En pleno auge del positivismo, un intelectual del interior, el doctor Joaquín V. González, un hombre que recoge el sentir de su pueblo natal, La Rioja, publica un libro prometedor y temprano, *La tradición nacional*, que tiene escasa resonancia, no obstante ser obra de un respetado representante del liberalismo y un político joven y sobresaliente.²³ Solo Mitre,

23. GONZÁLEZ, Joaquín V., *La tradición nacional*, Buenos Aires, Hachette, 1957. Contiene, como prólogo, la carta que escribió el general Mitre y que el autor incluyó en su edición primera de 1891.

al elogiarlo, lo enjuicia con cordialidad y perdona la vida del joven escritor. Hay voces, sin embargo, que comienzan a mostrar algunos aspectos de ese pasado, ese folclore al que ellos vuelven sus miradas con cierta timidez. Estanislao Zeballos, Estanislao del Campo, Samuel Lafone Quevedo son algunas de esas voces. La reacción fuerte contra esa cultura sin raíces en el pasado proviene de un grupo de representantes del pensamiento cristiano, unos pocos pero notables por su pensamiento y la labor realizada desde la provincia de Tucumán. Nos referimos, especialmente, a ese conjunto de figuras de esa provincia, Ernesto Padilla (1873-1951), Alberto Rougès (1880-1945), Juan B. Terán (1880-1938), Juan Alfonso Carrizo (1895-1957), que son las voces que a partir de 1920 vienen a sumarse y otorgarle un considerable avance.²⁴ Mientras aquellos elaboran en común un pensamiento que atiende a los valores telúricos y religiosos, manifiestan la conveniencia de recoger todo el material poético que guarda la memoria de guitarreros, cantores y memoriosos del pueblo. Surge así el proyecto de llevar a cabo esa empresa y nadie como Carrizo reúne las condiciones para llevarla a cabo. Contratado como investigador, y a lo largo de cuarenta años de recorrer todos los rincones de las provincias del norte, recoge un material único y lo salva para la cultura nacional. A partir de 1926 Carrizo comienza la publicación de su cancionero ordenado por provincia con eruditos prólogos y notas aclaratorias y vinculantes. Aparecen así *Cancionero de Catamarca*, *Cancionero popular de Salta*, *Cancionero popular de Jujuy*, *Cancionero popular de Tucumán*, *Cancionero popular de La Rioja*, entre otras obras complementarias, selecciones y antologías, sin contar sus abundantes estudios referidos al mismo tema. Una obra de esa magnitud no pasa inadvertida y produce un fuerte impacto, pero es también una sentencia de muerte al frío positivismo que quiso ignorar la tradición. Ya nadie en su sano juicio vuelve a hablar negando el valor de

24. Véase la obra colectiva compilada por Elena PERILLI DE COLUMBRES GARMENDIA, *La cultura en Tucumán y en el noroeste argentino*, Tucumán, Fundación Miguel Lillo, 1997. También, compilado por Esteban O. LAVILLA, *Generación del centenario y su proyección en el noroeste (1900-1950)*, Tucumán, Centro Cultural Alberto Rougès y Fundación Miguel Lillo, 2004.

la tradición. El positivismo queda vencido en otro de sus enunciados engañosos.

En ese trasfondo, más allá de la acción social de los cristianos a que hemos hecho referencia, se produce la creación de la Acción Católica Argentina. Si bien esta institución se crea para organizar a los laicos con vocación pastoral en una estructura propia del episcopado, la función dominante es la formación de los cristianos en el campo religioso y espiritual y la colaboración en el apostolado. Los obispos, sacando experiencias del pasado reciente, se cuidan, y mucho, de señalar que la institución nace con fines apostólicos y religiosos.

Ya al tercer año de funcionamiento la dirigencia laica comienza a tomar contacto con una realidad inesperada cual es la corriente socialcristiana y esta crea en el interior de sus filas la necesidad de impartir, como parte de su programa formativo, la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia. Tanta es la generalidad de ese reclamo, que la conducción más alta de la Acción Católica se somete a la consulta del episcopado en los últimos meses de 1933. Este cuerpo, en cuyo interior palpita un generalizado sentido social, se pronuncia favorablemente al pedido en el mes de marzo de 1944, pero lo hace en un sentido mucho más amplio que el solicitado, pues para llevar a cabo todo un programa social decide crear el Secretariado Económico-Social. Ese acierto va acompañado de otro, cual es la elección de quien se desempeñará como director del mismo, designación que recae en el doctor Francisco Valsecchi.²⁵

Esta creación está llamada a desempeñar un papel muy notable en la imagen y en la marcha de la ACA, a la vez que cumple una labor de difusión del pensamiento socialcristiano. En poco tiempo el secretariado obtiene que las diócesis establezcan secretariados diocesanos para cumplir igual función en su ámbito, formando así una red nacional. En cada secretariado se reúnen hombres de valor, algunos sobresalientes, todos dedicados con exclusividad a la acción social o realizando estudios sobre realidades locales o cumpliendo la parte que les toca de los trabajos dirigidos por el secretariado cen-

25. AUZA, Néstor Tomás, "El Secretariado económico-social de la Acción Católica. Francisco Valsecchi y el primer peronismo", en revista *Valores en la Sociedad Industrial*, año XXIV, n° 67, diciembre de 1996.

tral. Los planes de trabajo son anuales y se obra con sentido de planificación. Se establece una biblioteca especializada, dictan cientos de conferencias en parroquias, distribuyen muchos miles de encíclicas como la *Rerum Novarum*. Pronto el secretariado se orienta hacia estudios sociales, como es el caso del referido a la *Gran encuesta social sobre la familia trabajadora* que alcanzó resonancia en los medios culturales por el rigor metodológico utilizado y los datos que aporta sobre la realidad. La existencia de los Secretariados y de los Centros de Estudios Sociales da origen a la publicación de un conjunto de libros referidos a la cuestión social en general, algunos traducidos especialmente, y al nacimiento de la bibliografía de sociología religiosa. Las editoriales comerciales vinculadas al movimiento social se orientan también a la edición de sus libros y de sus traducciones, que alcanzan muchos miles de ejemplares, creando así un nuevo y exitoso mercado.

Se realizan muchas jornadas dedicadas al estudio de las encíclicas en las principales ciudades del país, la colocación en calles de afiches referidos a la doctrina social de la Iglesia e innumerables actos en centros parroquiales. El secretariado central forma un equipo técnico permanente, tanto para llevar a cabo sus estudios como para recoger información, elaborar estadísticas o responder al pedido de informes o consultas generalmente solicitados por los órganos de gobierno. La autoridad del secretariado central se va consolidando en los medios especializados lo que hace que reciba invitaciones a reuniones dedicados a estudios laborales o de sociología o medicina del trabajo. Igual cosa realizan en sus respectivas jurisdicciones los secretariados de las diversas diócesis. Casi inadvertidamente, por obra de la misma dinámica, los secretariados comienzan a redactar proyectos de leyes que se remiten a las legislaturas y, a veces, a las municipalidades, y el resultado es positivo, pues hay gobiernos que aceptan las propuestas y las convierten en ley. Eso sucede con proyectos referidos al salario mínimo y al salario familiar, con lo cual ambas iniciativas van conquistando un avance hacia el salario justo. El esfuerzo realizado en dar a conocer el salario familiar hace que se conviertan en los principales difusores de esa conquista que cambia la concepción individualista del salario por una concepción familiar que debe atender, hasta que adquiere reconocimiento, categoría laboral e ingresa lentamente en las negociaciones patronales.

Esa extensión del salario familiar ocurre antes de que Perón, desde el Departamento Nacional del Trabajo, lo imponga en los convenios de salarios a partir de 1944.

No podemos seguir enumerando otras tareas realizadas por el secretariado central y los diocesanos para señalar solamente que constituye una labor permanente la difusión del pensamiento cristiano en materia social, laboral, de previsión social y la formación de sus propios líderes. De la acción hacia fuera hemos mencionado algunas de las directivas puestas en marcha, pero nada se ha mencionado de la acción hacia adentro de la vida institucional. Si el secretariado nace como un reclamo de formación de sus miembros, es legítimo que esa labor se realizara como una tarea permanente. Es el mismo secretariado el que elabora el plan de formación que deben impartir todos los Centros y Círculos de las cuatro ramas que componen la ACA y que son: hombres, señoras, señoritas y jóvenes. El plan puesto en marcha, en los primeros años, abarca dos ciclos de un año cada uno e implica el estudio detallado de las encíclicas *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931), con el agregado de otras cuestiones como legislación social argentina, sindicalismo, nociones de organización social y problemas económicos. Evaluado ese plan por la Junta Central de la ACA, en 1937 se introduce una modificación que lo hace más completo y sistemático pues mantiene los dos años de estudios y el contenido temático se distribuye colocando en el primero lo que se denomina *Programa de Sociología General*, que abarca nociones de economía y sociología, el individuo, la familia, la propiedad, el trabajo, el Estado, la Iglesia y la cuestión social. El segundo año incluye algunos de los temas del primer curso con el agregado de las relaciones sociales, la legislación social argentina, el trabajo, el ahorro, la vivienda, el Estado y sus atribuciones. En 1938 vuelve a revisarse y se decide poner en marcha un plan de tres años. El doctor Valsecchi es quien asume la tarea de programar el curso y redactar los manuales. La obra, primeramente concebida en dos cursos, se extiende a tres a medida que se redacta. Los tres tomos se publican con el título de *Silabario social* y el primer volumen de la obra está dedicado a los elementos constitutivos del orden social cristiano que abarca el ser social, la sociedad, los cuadros sociales, la dignidad de la persona humana, las virtudes de la justicia y la caridad. El segundo volu-

men se dedica al estudio de la propiedad, la vivienda, el Estado, el salario justo, el régimen del asalariado, el trabajo y las formas de la remuneración. El tercero se dedica al estudio de las asociaciones de clase y las organizaciones de profesionales. Como puede comprobarse, el secretariado se adelanta al estudio de las cuestiones que en breve tiempo entran en el debate público.²⁶

El alcance de esa labor formativa del pensamiento socialcristiano en las filas de la Acción Católica se pone de manifiesto en las estadísticas de esa institución. Así, si recurrimos a la información del año 1944, el número de inscriptos en las filas de la Acción Católica llega a cifras considerables. El total de Círculos –señoras y señoritas– es de 771, mientras el total de Centros –hombres y jóvenes– es de 453. El número de socias es de 19.652 y el de socios alcanza a 8.764, lo que hace un total de 28.416. Eso no es todo, ya que hay que tener en cuenta el aporte bibliográfico que sobre la materia publican las editoriales católicas del país que lanzan al mercado varios títulos sobre la cuestión social y católica en ediciones muy numerosas, como es el caso de la Editorial Difusión.

En el período de la década del cuarenta al que nos estamos refiriendo, el pensamiento social cristiano goza de una amplia difusión y alcanza a todos los sectores sociales por efecto de la acción del conjunto de las instituciones existentes vinculadas a ese pensamiento y a las críticas de la cultura liberal, laicista y positivista heredada. En los diversos sectores de la cultura, el pensamiento espiritualista y católico ocupa un espacio considerable y es una avanzada cultural que favorece la difusión del pensamiento social. Así, en el campo del folclore, además de los cultores ya nombrados, hay que agregar los nombres de Augusto Raúl Cortazar y Bruno Jacovella. En literatura nacional escritores como Hugo Wast y Manuel Gálvez alcanzan ediciones de muchos miles de ejemplares y, a veces, exceden los cien mil. En menor medida de gravitación que los mencionados, pero con regular producción, le sigue un conjunto de escritores que abarcan varios géneros. En el campo de la poesía nombres como

26. VALSECCHI, FRANCISCO, *Silabario social. Introducción*, tomo I, Buenos Aires, 1939; *Silabario social. Principios económicos-sociales*, tomo II, Buenos Aires, 1942; *Silabario social. Las asociaciones de clase. Las organizaciones profesionales*, tomo III, Buenos Aires, 1943.

Francisco Luis Bernárdez, Fausto Burgos, Rafael Jijena Sánchez, Fernán Félix de Amador, Leopoldo Marechal ocupan posiciones destacadas. En filosofía, Juan Sepich y Octavio Derisi introducen la filosofía tomista en la producción filosófica. En el ejercicio de la docencia Ángel Battistessa y, entre las mujeres escritoras, como Delfina Bunge de Gálvez, acreditan ocupar posiciones destacadas, como sucede en el campo de la crítica literaria y el ensayo con Leonardo Castellani. La somera enunciación que hacemos omitiendo nombres por economía de referencias prueba que el pensamiento espiritualista y cristiano alcanza una posición relevante en el siglo XX, como el logrado en el campo de las ideas sociales.²⁷

En el sector de la mujer trabajadora el pensamiento social católico inicia un movimiento de penetración en los sectores laborales al crearse los primeros sindicatos de mujeres trabajadoras. Este proceso tiene fecha de iniciación en 1884, cuando se celebra el Congreso Nacional de los Católicos Argentinos y las mujeres deciden marchar por las calles hasta el edificio municipal solicitando la sanción de una ley del descanso dominical. Es esa la primera protesta pública de las mujeres católicas reclamando amparo legal para el descanso del trabajador que no goza de ese reconocimiento. Para 1908 tiene comienzo la formación de la Liga de Damas Católicas, iniciativa de Emilio Lamarca, como el primer paso hacia una organización del laicado femenino. Ese laicado ya existía, pero sin organización. Son la Liga Demócrata Cristiana y los Círculos de Obreros los que encaran la organización de la mujer trabajadora ubicándose en 1908 el primer sindicato de mujeres socialcristianas. Se trata de un proceso incipiente, pero que se prolonga por varios años. Notable es el papel que desempeña el sindicato La Cruz establecido en el barrio obrero de Avellaneda. Igual cosa ocurre con los sindicatos de tejedoras, de frigoríficas, de costureras, de cristalería, de bolseras. En 1917 nace el Centro Blanca de Castilla, que también se propone la formación de sindicatos de trabajadoras. Este centro es el que elabora, estudiando precisamente el trabajo de mujeres, el primer proyecto de ley de la silla. No obstante que este proyecto no tiene costo econó-

27. AUZA, Néstor Tomás, "La Iglesia Católica, 1914-1960", en *Nueva historia de la Nación Argentina*, tomo VIII, cuarta parte, editado por la Academia Nacional de la Historia, 2001, págs. 303 y ss.

mico para los empleadores, y los graves perjuicios que ocasiona en el físico femenino el trabajar parada más de ocho horas, la iniciativa no tiene eco en el Congreso. En 1917 el diputado socialcristiano doctor Gustavo Martínez Zuviría presenta otro proyecto sobre la misma materia en diputados, pero no tiene la suerte de ser aprobado. El Congreso se ocupa del tema recién en 1935 y sanciona, con el apoyo de Juan F. Cafferata, la ley 12.205.²⁸

No es fácil imaginar hoy el enorme esfuerzo realizado por el reducido grupo de líderes femeninas para nuclear trabajadoras y mantener los sindicatos. Pero la lucha por ellas llevada a cabo queda registrada en la historia de las luchas sociales. El esfuerzo por el sindicalismo femenino recibe un impulso por obra de un líder del movimiento social católico, si bien muy discutido en las propias filas hasta 1925. Esa crítica a monseñor De Andrea se realiza por su actuación en el movimiento social católico hasta 1925, fecha en que debe renunciar a su postulación a la candidatura para ocupar el arzobispado de Buenos Aires. El hombre que nace después de esa fecha es otro y es el que merece recordarse. Un poco antes de la fecha señalada, monseñor De Andrea decide ocuparse de la sindicalización de la mujer y, para llevar a cabo ese proyecto, inicia la formación de gremios femeninos de la mujer empleada en el comercio, la administración y los servicios, para dar paso, casi de inmediato, a la Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas (FACE), cuya existencia se extiende hasta nuestros días.²⁹

El nombre de Federación proviene de su propia organización, que se forma por la participación de diversos gremios organizados por el origen del trabajo, o sea, por la naturaleza profesional que desempeñan. La Federación organiza los servicios típicos de todo gremio y la eficiencia de los servicios es parte del atractivo que ejerce en el sector femenino de clase baja o media que, para 1940, alcanza a 25.000 miembros. La Federación, lejos de hallarse segura

28. AUZA, Néstor Tomás, "La larga lucha por una conquista social. La ley de la silla", en *IV Jornadas de Historia de la ciudad de Buenos Aires*, Municipalidad de la ciudad de Buenos Aires, Secretaría de Cultura, 1988, págs. 205-218.

29. N. del E. Sobre el tema puede verse en la obra el capítulo XII ("Monseñor Miguel de Andrea: el catolicismo social y la cuestión de la democracia") escrito por Ignacio López.

en sus sedes, sale a la calle para peticionar leyes y proponer soluciones legales ante los poderes públicos o convoca a concentraciones que alcanzan cierta resonancia, como en la plaza del Congreso para presentar sus pedidos. En el período del gobierno de Juan Domingo Perón existe cierta tensión entre este y monseñor De Andrea, en especial por la defensa que De Andrea realiza de la justicia social y otros principios sociales católicos. De Andrea es un orador dominante del pensamiento social y un predicador dominical cuyo mensaje se transmite por radio, y ello hace que su palabra alcance un público muy amplio y admirador de su obra.³⁰

El pensamiento social católico adquiere, en el campo de la filosofía y la política, un sólido impulso a partir de las obras de Jacques Maritain. Hay que distinguir en este filósofo dos grandes etapas en su producción bibliográfica, siendo la primera la parte que desde el comienzo se ocupa fundamentalmente de los temas clásicos, la filosofía fundamental, la metafísica, el conocimiento, el arte, y una segunda que, sin abandonar esa línea, acentúa su preocupación hacia la filosofía política, la filosofía de la cultura, la filosofía de la historia y el problema de la Guerra Mundial, todo enfocado desde el pensamiento tomista, no para repetir conceptos, sino para recrear ese saber abarcando nuevos temas. En nuestro país el primer Maritain es siempre recibido con admiración. Es el Maritain de *Bergson a Tomás de Aquino*, *Arte y escolástica*, *Antimoderno*, *el Doctor Angélico*, *Tres reformadores*, *Siete lecciones sobre el ser*, *Elementos de filosofía*, *Los grados*, para citar solo algunas de sus obras clasificadas como del campo filosófico-político, con una pluma siempre elegante, estilo preciso, lenguaje equilibrado y dotado de una luminosa claridad.

Distinta es la actitud que despierta el autor con sus obras dirigidas a penetrar en la interpretación de las cuestiones vinculadas a la vida social, la ciudad, el gobierno, las ideas sobre la concepción de la política, la colaboración entre católicos y comunistas en el campo social y político, y el acento puesto en la persona humana como base de toda elaboración referida al orden social, civil y político. Los que se ubican como demasiado apegados al pasa-

30. ROMERO CARRANZA, Ambrosio. *Itinerario de monseñor De Andrea*, Buenos Aires, Emecé, 1957.

do, excesivamente conservadores y sin suficiente claridad entre la acción religiosa y la acción política, los que poco conocen del pensamiento político cristiano que escribe Maritain atendiendo los problemas del mundo moderno, y a los que están influidos por la mentalidad nacionalista, les resulta peligroso el pensamiento maritano y asumen una actitud de rechazo o, al menos, de recelo. El Maritain que les produce esa actitud es el que escribe obras profundamente renovadoras, como *Del régimen temporal y de la libertad*, *Carta sobre la independencia*, *El crepúsculo de la civilización*, *Justicia política*, *La presente guerra*, *La persona y el bien común*, *Derechos del hombre y la naturaleza*, *Cristianismo y democracia*, *Principios de una política humanista*, *Humanismo integral*. El autor de estas obras es el que sufre el ataque de autores menores, con incompetencia en el terreno filosófico y, en muchos casos, con lecturas parciales, y no faltan los críticos severos del filósofo atrincherados en especiosos argumentos ideológicos. Sin embargo, Maritain tiene también, y en número no escaso, defensores que conocen su obra y no dudan de su fidelidad al pensamiento tomista ni de su ortodoxia, ni de la sinceridad con que produce su obra filosófica original. Entre estos filósofos, en nuestro país desde la primera hora, se encuentra Octavio Derisi y el más destacado periodista conocedor de la materia, monseñor Gustavo Franceschi.³¹ En cambio, un cuestionador de Maritain por largos años es el presbítero Julio Meinvielle, de pensamiento nacionalista y de cierta influencia en los medios estudiantiles y miembros del clero.

Los lectores de Maritain no disminuyen por las apasionadas críticas que se le hacen en el país y, por el contrario, se acrecienta el número de sus lectores, en especial, de las generaciones jóvenes. Una sola editorial que traduce veinte títulos de Maritain alcanza a distribuir 500.000 ejemplares de esas obras, lo que ofrece un dato relevante de su influencia. Maritain viene al país en 1937 y ofrece una serie de conferencias y toma contacto con un grupo de filósofos e intelectuales del catolicismo. Ya para esa fecha sus obras referidas al pensamiento político y la filosofía cristiana de la historia y de

31. N. del E. En el capítulo XIII de esta obra colectiva puede verse el aporte de Roberto Bosca (“El humanismo cristiano de Gustavo Franceschi”).

la cultura comienzan a ser conocidas y no deja de sorprender que *Carta sobre la independencia*, una obra clave en su pensamiento sobre la construcción de una convivencia entre católicos y comunistas en una política del bien común, sea la primera que se traduce en nuestro país debido a la iniciativa de Victoria Ocampo. La influencia del pensamiento de Maritain es enorme, como lo es en toda América latina y en Estados Unidos. A él le corresponde abrir el camino para pensar las cuestiones de la filosofía desde los principios del tomismo, no para repetirlo, sino para resolver los interrogantes que plantean los tiempos modernos.

Un grupo de sus admiradores jóvenes en el país da origen a grupos de estudios en diversas ciudades con el propósito de leer y analizar sus obras, convirtiéndose en uno de los factores más dinámicos del movimiento social por el fermento de su pensamiento, por su concepción en torno al ideal de la ciudad y la filosofía de la cultura y de la historia y el sueño de construir una nueva cristiandad, que no es igual a la que se realiza en el pasado. Ignorar la gravitación de Maritain en las filas del catolicismo entre 1935 y 1973, año de su muerte, es desconocer la realidad cultural del país.³²

Al producirse el movimiento militar de 1943 que desaloja al gobierno constitucional, se advierte en la cultura que el pensamiento cristiano comienza a impregnar todas las capas sociales, especialmente las populares y medias con la exposición de la doctrina social cristiana que ya goza una amplísima difusión. Los Círculos de Obreros crean en 1940 su rama juvenil, Las Vanguardias Obreras, que renuevan la vida de esa institución y son el germen de militantes cristianos en el terreno sindical. En 1941 otro sector obrero da origen a la Juventud Obrera Católica, que se presenta como grupo de dirigentes injertados con visión cristiana, en el movimiento sindical. Un poco antes de 1940 en diversas ciudades del país comienzan a formarse grupos independientes entre sí de inspiración demócrata cristiana, que empiezan a dar forma a centros de estudios del pensamiento social católico y de la obra de Jacques Maritain. Esos grupos se integran en la Capital Federal y sus alrededores, en tanto en el interior los principales son los radicados en ciudades como Rosario,

32. N. del E. Ver el capítulo XIV de Álvaro Perpere Viñuales, "El grupo del humanismo cristiano en su polémica con los totalitarismos: 1936-1947".

Santa Fe, Córdoba, Mendoza, Tucumán, Bahía Blanca. Cuando se descubren mutuamente se inician los contactos y encuentros que culminan en julio de 1954, creando el Partido Demócrata Cristiano que en las elecciones de 1958 obtiene el 12% del electorado.

Lo que llevamos expresado, a través de las principales manifestaciones del pensamiento cristiano someramente delineado, hace visible que el modelo liberal, individualista, positivista y laicista es cuestionado a lo largo de más de cien años por un modelo humanista, social, de integración de clases, que, partiendo del concepto de persona, se proyecta hacia todas las expresiones del hombre buscando crear una comunidad nueva. Ya no cabe duda de que ese pensamiento cristiano representa severas críticas a la visión de la sociedad heredada y aún dominante, dando lugar a la línea del pensamiento cristiano que se expresa en todos los campos de la cultura, pero especialmente, como nueva corriente emergente en el campo social y político, animado de un propósito de producir un cambio sustancial en la sociedad argentina. El pensamiento cristiano libra una batalla en el siglo XIX centralizada en lo político y lo cultural. El principismo que lo anima defiende la vigencia de la división de poderes republicanos, el federalismo, la libertad electoral, un sistema de partidos sin presiones oficiales y gobiernos prescindentes de los intereses de partidos. Sin abandonar esos principios, cuando poco antes de finalizar el siglo se produce un giro en la sociedad hacia lo social y laboral, el pensamiento cristiano traslada a ese terreno su lucha intentando despertar una clara conciencia social sobre esa problemática, mostrando un interés por la promoción humana y luchando por un conjunto de conquistas sociales. Aparece así en el escenario del trabajo un modelo de organización social fundado en la persona humana, la organización y armonía de las clases sociales, el sindicalismo libre y profesional, la vigencia de la justicia social y distributiva, el salario mínimo y el salario familiar, el acceso a la vivienda popular. En el terreno educativo el objetivo de los cristianos, no de la Iglesia como tal, es la libertad de enseñanza, por lo que son numerosos los libros que al respecto se producen y preparan el clima para la ruptura del centralismo estatista y el monopolio de la educación.

Hay por lo tanto todo un programa de cambio en la sociedad argentina que debe realizarse sin divisiones ni enfrentamientos.

Como nunca, el pensamiento cristiano en el campo educativo, social y laboral adquiere una dimensión y una expansión inesperadas convirtiéndose en una de las opciones del país. Viene, además, acompañada de un promedio de edad joven, con estructuras, con instituciones formativas y una cierta dinámica que prueba que no ha llegado al tope, sino que está en camino. Un hecho inesperado, sin embargo, viene a producir un quiebre en ese proceso y es la revolución de 1943. Esta irrupción militar está vacía de contenido y se mueve en el esquema liberal, que parece ignorar todas las realidades nacionales. Un hombre dentro de los directivos militares percibe esa falta de contenido en la revolución militar en momentos en que, por razones de política interna, se decide trasladarlo de las posiciones de mando a un supuesto espacio sin poder alguno, un retiro honorable e inofensivo. Ese hombre es el coronel Juan Domingo Perón, que con su buena estrella aterriza en el Departamento Nacional de Trabajo, donde bulle un grupo de técnicos y estudiosos de la realidad nacional, la mayoría de ellos vinculados al pensamiento cristiano, y allí se le presenta el cuadro de la situación obrera: un sindicalismo anárquico e ideologizado, manejado predominantemente por extranjeros; una situación de la clase obrera sin amparo legal y legislativo, sin políticas para resolver el grave tema de los bajos salarios; un tenue proceso de industrialización sin una preparación de la mano de obra juvenil; la ausencia de una política para resolver la cuestión de la vivienda; una juventud trabajadora incorporada al trabajo industrial producido por un proceso industrial en el entorno de Buenos Aires; y la ausencia de un encuadre legal para la formación de gremios. Esas cuestiones y otras semejantes esperan con paciencia que el cuadro sea resuelto desde el gobierno. Es allí donde Perón descubre la posibilidad de legitimar la revolución, darle un carácter, un sentido más profundo para el pueblo. Al principio Perón parece simpatizar con el movimiento obrero católico y prueba de ello es que, cuando estos le presentan la conveniencia de crear las escuelas técnicas nacionales, no duda, pues ve allí, por los Círculos de Obreros, la posibilidad de encauzar a las nuevas generaciones de trabajadores y de inmediato asume la idea y comienza a darle forma, creando así las escuelas técnicas de la nación, un reclamo popular, como lo prueba el éxito que los Círculos obtienen con sus escuelas técnicas, donde se cursan estudios en varios oficios reclamados por el

incipiente desarrollo industrial. Ni Roberto M. Ortiz ni su sucesor, el vicepresidente Ramón S. Castillo, entrevistaron la significación de ese proyecto cuando les fue presentado por los Círculos, y lo archivaron. Perón concurre a la sede de los Círculos de Obreros, que lo reciben en acto público y, desde la tribuna del salón de actos, manifiesta que las escuelas técnicas son un proyecto que les pertenece a los Círculos. Animados por este éxito los Círculos, meses después, se dirigen a Perón presentando el proyecto de establecer un Día del Aprendiz, a fin de favorecer y estimular la inscripción en las escuelas técnicas, y nuevamente Perón, con esa rapidez de comprensión, acepta el proyecto y no tarda en darle forma de decreto-ley. Esa colaboración no puede prolongarse dado que el coronel comienza a perfilar su proyecto propio. Tanto los Círculos como la Liga Demócrata Cristiana vienen propiciando dos objetivos claros, que son la justicia social y la regulación del sindicalismo mediante un mecanismo legal que les otorgue personalidad gremial, garantice su libre funcionamiento y el derecho de negociar convenios de trabajo. Perón no ignora que es una ley necesaria para ordenar el trabajo, las relaciones entre obreros y patrones, y de los gremios con el Estado, pero la quiere hacer sobre la base de sus intereses políticos y conforme a los privilegios del Estado. Cuando ha comenzado el segundo semestre de 1944, los dirigentes de la Confederación Católica de Trabajadores Agremiados comienzan a percibir que son objeto de presiones y amenazas por sectores no identificados, pero reales, y le asignan relativa importancia. Sorpresivamente, antes de octubre de 1944, la sede de los Círculos de Obreros debe abrir las puertas a una comisión policial que alega tener derecho a revisar la papelería y, luego de permanecer leyendo cuanto encuentran a mano, se retiran llevándose parte de sus archivos, documentación de la CCTA y los ficheros del personal agremiado a la Confederación.

Inesperadamente, en octubre de ese año el gobierno militar da a conocer el decreto 23.852 que crea un sindicato por gremio, o sea el sindicalismo único, y los mismos no podrían llevar una orientación política o religiosa como no la puede llevar la central única que de allí se constituya. Es, indudablemente, un golpe mortal al sindicalismo socialista, anarquista y cristiano, y a las centrales correspondientes, creando un modelo de organización gremial dirigida por el Estado. Los Círculos y la CCTA reclaman contra la medida y

solicitan el ejercicio de la libertad sindical y califican el decreto de totalitario.

Cuando en 1946 se lleva a cabo la elección presidencial, el candidato salido de las Fuerzas Armadas y del movimiento obrero por él organizado tiene un gesto sugestivo. En una reunión con motivo de la visita de los obispos a la Casa de Gobierno, el personaje no teme en declarar: “Mi doctrina es la Doctrina Social de la Iglesia”. El hombre que no se identifica ni con radicales, ni conservadores, ni demócratas progresistas, y mucho menos con el socialismo y el comunismo, se respalda en el movimiento socialcristiano construido por el pensamiento cristiano y trata de convertirlo en su bandera política.³³ El Perón que no es positivista ni liberal encuentra en la opción del catolicismo social la salida que presume con fuerte apoyo popular. No se equivoca, pero, lamentablemente, al alzarse con esa bandera la deforma, la realiza de un modo exclusivamente personal y desde una perspectiva estatista, con lo cual le quita, al programa social de los católicos, su esencia, su libertad. El movimiento social católico entra en un período de gran confusión, el proceso político divide a la dirigencia y el hecho de conducir el líder esa filosofía social hace que aquellos se queden sin sus banderas, como lo hace la misma jerarquía eclesiástica, que no vuelve a hablar del pensamiento social de la Iglesia a lo largo de diez años. Allí está el germen de una latente tensión entre la Iglesia, como institución, y el justicialismo, y entre este y los cristianos sociales que siempre fueron críticos severos de aquella política.

El pensamiento cristiano constituye una línea que está siempre presente, latente o batalladora, en la historia de la Argentina. El nacimiento de la Liga de Estudiantes Humanistas en 1950 es una prueba de un retoño nuevo de ese pensamiento cristiano que vuelve a germinar.

33. N. del E. Sobre estos temas puede leerse en esta obra los aportes de Edgardo Madaria, “El aporte social cristiano al constitucionalismo en la etapa peronista: los doctores Arturo Sampay y Pablo Ramella” (capítulo XV) y María Eugenia Santiago, “La justicia social en acción: Perón y Eva Perón” (capítulo XVI).

Referencias bibliográficas:

- ALBERGUCCI, Roberto H., *Educación y Estado. Organización del sistema educativo*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1966.
- AUZA, Néstor Tomás, “El Secretariado económico-social de la Acción Católica. Francisco Valsecchi y el primer peronismo”, en revista *Valores en la sociedad Industrial*, Año XXIV, No. 67, diciembre de 1996.
- , “La Iglesia Católica, 1914-1960”, en *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo VIII, Cuarta Parte, editado por la Academia Nacional de la Historia, 2001.
- , “La larga lucha por una conquista social. La ley de la silla”, en *IV Jornadas de Historia de la ciudad de Buenos Aires*, Municipalidad de la ciudad de Buenos Aires, Secretaría de Cultura, 1988.
- , “Los teólogos de la Revolución. Clero popular y clero ilustrado”. En Revista *Teología*. Facultad de Teología, UCA, XLVII, No. 109, abril de 2011.
- , *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino (1890-1939)*, Buenos Aires, Editorial Docencia-Don Bosco, 1988-89, 3 Volúmenes.
- , *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, EDUCA, 2006.
- , *Legislador de la conciliación. Vida, ideas y obra de legisladores argentinos*, Buenos Aires, Círculo de legisladores de la Nación Argentina, 1999.
- , *Santiago Estrada y el conflicto de límites con Chile*, Buenos Aires, Editorial Estrada, 1965.
- , *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1984.
- ESTRADA, Santiago, *Obras completas*, Tomo VI.
- FRÍAS, Félix, *Escritos y Discursos*, Buenos Aires, 1882.
- GONZÁLEZ, Joaquín V., *La tradición nacional*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1957.
- LAVILLA, Esteban. *Generación del Centenario y su proyección en el noroeste (1900-1950)*, Tucumán, Centro Cultural Alberto Rougés y Fundación Miguel Lillo, 2004.
- MARTÍNEZ PAZ, Fernando, *La educación argentina*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1979.

- PERILLI DE COLUMBRES GARMENDIA, Elena, *La cultura en Tucumán y en el noroeste argentino*, Fundación Miguel Lillo, Tucumán, 1997.
- PIÑEIRO CAFFERATA, María, *Un hombre, una vida*, Córdoba, 1961.
- ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *Vida y Testimonio de Félix Frías*, Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1990.
- , *Itinerario de Monseñor De Andrea*, Buenos Aires, Emecé, 1957.
- SÁNCHEZ GAMARRA, Alfredo, *Vida del padre Grote. Redentorista*, Buenos Aires, Editorial Studium, 1949.
- VALSECCHI, Francisco. *Silabario social. Introducción*, Tomo I, Buenos Aires, 1939; *Silabario social. Principios económicos-sociales*, Tomo II, Buenos Aires, 1942; *Silabario social. Las asociaciones de clase. Las organizaciones profesionales*, Buenos Aires, 1943.
- VELAR DE IRIGOYEN, Julio, *Bernardo de Irigoyen*, Buenos Aires, 1957.
- ZUVIRÍA, Facundo, *Discursos y escritos políticos*, París, Bensaizon, 1863.
- , *Selección de Discursos y Escritos*, El Ateneo, Buenos Aires, 1932.

DOSCIENTOS AÑOS DE HUMANISMO CRISTIANO EN EL DERECHO ARGENTINO

Ezequiel ABÁSOLO

Meros atisbos bastan para corroborar que el humanismo cristiano contribuyó ininterrumpidamente a la conformación jurídica de la Argentina a partir del momento en que nuestra república se consagró como Estado independiente. Conste que no nos estamos refiriendo al significativo e innegable papel que la Iglesia ejerció en el desenvolvimiento institucional argentino.¹ De lo que hablamos es de la incidencia que las ideas y los aportes de diferentes operadores jurídicos católicos, laicos y religiosos –más los primeros que los segundos– tuvieron en el diseño, la interpretación y la aplicación del derecho nacional. Dado que las formas, los motivos y los alcances de sus contribuciones fueron variando con el transcurso del tiempo, aquí pretendemos reconstruir las líneas básicas de estas experiencias, a los efectos de ofrecer una mirada panorámica del aporte católico al desarrollo de la identidad jurídica del país.

Aclarado lo anterior, cabe recordar ahora que, en el momento liminar de la emancipación, la perspectiva cristiana sobre lo jurídico no solo era dominante, sino que asumía el carácter de exclusiva y excluyente. Lejos de resultar extraño, el fenómeno constituía corolario lógico de la inevitable gravitación que por aquellos tiempos ejercía el viejo orden jurídico hispánico, sobre todo en su versión borbónica dieciochesca. No se pierda de vista que, en el escenario en que comenzaron a desplegarse los primeros diseños normativos que

1. ROMERO, Luis Alberto, “Una nación católica: 1880-1946”. En Carlos Altamirano [comp.], *La Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires, Ariel / Universidad Nacional de Quilmes, 1999, p. 308.

la Argentina emancipada asumía como propios, ellos reflejaban, sin mayores contradicciones, añosas perspectivas indianas. Conforme estas –encabalgadas en una aún más rancia estirpe medieval europea–, devenía sencillamente imposible comprender a carta cabal la dimensión de lo jurídico desligada de la cosmovisión cristiana de la realidad.² De este modo, así como se ha explicado con acierto que la revolución “nació en el seno de un régimen de cristiandad”,³ no fue infrecuente que, en el curso de sus lecturas jurídicas y políticas, los líderes revolucionarios –inclusive los más audaces– se inclinaban respetuosamente ante los principios u orientaciones de carácter religioso. Piénsese, no más, en el caso de Mariano Moreno y su parcial traducción de *El contrato social* de Rousseau.

Ahora bien, aunque durante las primeras décadas posteriores a la revolución la totalidad de los operadores jurídicos patrios permaneció integrada en la matriz del pensamiento cristiano, lo cierto es que por aquellos días no hubo ni una formación, ni una actuación normativa que se pretendiese militantemente cristiana. Por otra parte, en el contexto de la crisis que afectaba a la Iglesia local –incomunicada largo tiempo de Roma y conmocionada en su disciplina como consecuencia de las guerras y de los conflictos que suscitó la emancipación política, como que la revolución social significó, simultáneamente “revolución de la Iglesia”–,⁴ tampoco se advierte, más allá de ciertos tópicos específicos y coyunturales, que siquiera se soñase con la posibilidad de impulsar una orientación jurídica impulsada por la jerarquía eclesial, o que existiese la preocupación por dar pábulo a algún tipo de reflexión ligada a una manifiesta fisonomía cristiana. En consecuencia, los aspectos jurídicos más intensamente vinculados entonces con las preocupa-

2. Cfr. DUVE, Thomas, “La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)”, *Anuario de historia de la Iglesia* (Pamplona), n° 17 (2008), p. 222.

3. DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta finales del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, p. 198.

4. DI STEFANO, Roberto, “La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”. En CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus [comps.], *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002, p. 23.

ciones católicas, o bien se referían a las atribuciones que el nuevo Estado –que asumió como propios los discutibles derechos patronales ejercidos por el absolutismo borbónico– intentó imponer en el ámbito eclesial y al papel institucional que le correspondía a la Iglesia, o bien aludían al por entonces novedoso asunto de las libertades de conciencia y de culto.

Para mediados de la centuria este panorama comenzó a modificarse. En un mundo en parte fascinado con las soluciones institucionales individualistas y racionalistas, y en parte convulsionado por las formidables transformaciones científicas, económicas y políticas que distinguen el período, iba incorporándose, en un comienzo de manera sutil, la idea del pretendido carácter atrabiliario de la Iglesia y de sus doctrinas. Aun cuando en nuestro país todavía no se hablase de anticlericalismo, lo cierto es que también se le empezaba a proporcionar cobijo al concepto según el cual las convicciones religiosas no integraban tanto la esfera pública como la privada. Fue en este nuevo contexto donde surgió la figura que podemos considerar como la del primer jurista argentino definido y singularizado frente a sus colegas por su identidad católica. Me refiero a Félix Frías, nacido en 1816, y autor, en 1844, de *El cristianismo católico*, y en 1861, de *El derecho del patronato*. Su primer biógrafo lo caracterizó así: “El cristiano y el ciudadano formaban en la persona de don Félix Frías una sola entidad. Católico en el templo y en el parlamento; hombre de orden en el hogar y en la sociedad, el católico no hacía concesión alguna al político, ni el político al católico, porque las aspiraciones del uno y del otro eran puramente evangélicas”.⁵

En cuanto a las concepciones jurídicas operantes tanto en el nivel de los diseños normativos como en el de las prácticas forenses, empero, para mediados del siglo XIX la fuerte impronta cristiana aún permitía sostener de un modo mayoritario el predicamento de aquellas teorías conforme con las cuales el derecho positivo encontraba su fundamento último en un orden trascendente, resultante de la voluntad divina antes que de la mera naturaleza huma-

5. ESTRADA, S. *Félix Frías. Apuntes biográficos*, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1884, p. 9.

na.⁶ No sorprende, así, que los constituyentes de 1853 incorporasen al pórtico de su magna obra la invocación de Dios en tanto “fuente de toda razón y justicia”. Por otra parte, entiendo oportuno recordar aquí, siguiendo en la materia a Juan Fernando Segovia, que en las convenciones constituyentes de 1853 y 1860 ya puede observarse la presencia de tendencias dirigidas a mixturar liberalismo y catolicismo.⁷ Asimismo, cabe tener presente que en la redacción de la constitución nacional le cupo un sitio principalísimo al jurista católico santiagueño José Benjamín Gorostiaga. Constituyente nacional, como ya queda dicho; ministro del Interior durante la presidencia del general Urquiza y de Hacienda durante la de Sarmiento; diputado nacional en 1862; y vocal de la Corte Suprema de Justicia de la Nación durante los períodos 1865-1868 y 1871-1887; su pensamiento trasluce hondas preocupaciones cristianas. Si como convencional proclamó “que la constitución es el más poderoso elemento de pacificación para los pueblos; el único recurso que nos queda para establecer el orden, y salvar a la confederación de la disolución y la anarquía”, como legislador aseveró que “en un país republicano democrático, la instrucción es de todo punto de vista necesaria; donde el último individuo del pueblo es ciudadano y donde debe saber cuáles son sus derechos es indispensable que se instruya”.⁸ Otro católico preclaro en la gesta constitucional fue fray Mamerto Esquiú (1826-1883), a quien se ponderó como el “orador de la constitución”, tras pronunciar un legendario sermón el 9 de julio de 1853. Vicepresidente de la Convención Constituyente catamarqueña de 1855, diputado provincial durante dos períodos, y autor en 1878 de un proyecto de reforma integral de la constitución catamarqueña, el Poder Ejecutivo Nacional estimó que importaba “al crédito moral y literario de las Provincias Argentinas que

6. TAU ANZOÁTEGUI, Víctor, *Las ideas jurídicas en la Argentina. Siglos XIX-XX*, tercera edición, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1999, p. 111.

7. SEGOVIA, Juan Fernando, “El liberalismo argentino de la generación del ochenta. Coincidencias y diferencias ideológicas”. En ACADEMIA NACIONAL DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES DE CÓRDOBA, *Historia y evolución de las ideas políticas y filosóficas argentinas*, Córdoba, 2000, p. 290.

8. Transcripción por SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio M., *El pensamiento jurídico-político de José Benjamín Gorostiaga*, Buenos Aires, Quorum, 2006, pp. 85 y 150.

las revelaciones del padre Esquiú alcancen una grande circulación con el objeto de uniformar las creencias políticas y religiosas de un país que debe tantas desgracias al error”.⁹ En su aludido sermón, fray Mamerto proclamó, entre otras reflexiones, “que el individuo, el ciudadano no sea absorbido por la sociedad, que ante ella se presente vestido de su dignidad y derechos personales; que estos queden libres de la sumisión a cualquiera autoridad! Esto es igualmente equitativo: y el carácter prominente de los pueblos civilizados es esta noble figura, que no ofrece el cuadro de la civilización antigua”. También sostuvo que “la vida y conservación del pueblo argentino dependen de que su Constitución sea fija, que no ceda al empuje de los hombres, que sea una ancla pesadísima a que esté asida esta nave”. Y, asimismo, que “la acción de la carta constitucional es vastísima y se halla en oposición casi a toda la actualidad de la república; es una savia que tiene que penetrar enmarañadas y multiplicadas fibras, que necesita mucho tiempo para verificar totalmente el sistema ... necesita cooperación universal, simultánea y armónica”.¹⁰

Ahora bien, para la década de 1870, y mucho más claramente para la de 1880, la transformación anticipada a mediados de la centuria devino en cambio rotundo. Sucedió que durante esos años la administración del país quedó en las manos de sectores liberales contrarios a las tradiciones católicas, los mismos que impulsaron “un ataque a fondo a las ideas cristianas que animaban las formas de vida hasta entonces prácticas”.¹¹ Quizás, el punto extremo del conflicto se alcanzó en 1888, con la sanción de la ley de matrimonio civil.

9. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio M., *Las ideas político-jurídicas de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Quorum - Educa, 2002, p. 38.

10. ESQUIÚ, Mamerto, *Sermones pronunciados en la Iglesia Matriz de Catamarca con motivo de la jura de la Constitución en 9 de julio de 1853 y la inauguración de las Autoridades nacionales en 28 de marzo de 1854*, Paraná, 1855. Reproducido al completo en SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio M., *Las ideas político-jurídicas de fray Mamerto Esquiú*, cit.

11. AUZA, Néstor Tomás, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981 [hay reedición de EDUCA, Buenos Aires, 2007], p. 24.

Curiosamente, empero, estas medidas generaron una consecuencia impensada. En efecto, sirvieron de auténtico revulsivo, como que suscitaron que no pocos juristas asumiesen como propia una identidad cristiana de la que hasta entonces habían prescindido. Abandonaban así el “indiferentismo” de quienes vivían su religiosidad como algo extraño “a las cuestiones sociales y políticas”.¹² Tal como volvió a suceder más tarde, ya en el siglo XX, muchos “católicos laicos, militantes y contagiados por la movilización católica europea, reeditaron localmente los combates contra la definición laica del Estado”.¹³ Ejemplo de lo dicho lo demuestra la celebración, en 1884, del Primer Congreso de los Católicos Argentinos, en el cual se debatieron los atentados gubernativos contra los derechos cívicos y constitucionales, y la protección de la libertad de conciencia de los católicos.¹⁴

Los operadores jurídicos cristianos se esforzaron entonces por aunar sus convicciones religiosas con la tradición liberal. Vale decir, por ofrecer una versión católica del liberalismo, consagratória, al mismo tiempo, de una nueva manera de entender las relaciones entre la Iglesia y el Estado.¹⁵ Téngase en cuenta que por aquellos días un importante periódico católico afirmaba: “El liberalismo lo ha invadido todo y las sectas filosóficas no se han apoderado del poder para limitar su acción al terreno propio y natural de la política. No; si así fuera, la prédica perseverante de sus libros y su constante conspiración contra el cristianismo habría sido puramente teórica y absolutamente nula. No; ellos han sabido, en el gobierno, dar un giro práctico a su envenenadora propaganda, haciendo de esas cuestiones sociales y de orden religioso, cuestiones de agitación pública, de discusión popular, de variables soluciones, y obrando así las han hecho cuestiones políticas, lanzándolas en el terreno de la

12. Carta de José Manuel Estrada a Apolinario Casabal, 1 de enero de 1885. Transcripta en SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio M., *Apolinario Casabal, un jurista del ochenta. El derrotero del movimiento católico entre dos siglos*, Buenos Aires, Quorum, 2010, p.7.

13. ROMERO, Luis Alberto, *op. cit.*, p. 309.

14. AUZA, Néstor Tomás, *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Claretiana, 1984, p. 54.

15. SEGOVIA, Juan Fernando, “Estrada y el liberalismo católico”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada*, n° 8 (2002), p. 100.

lucha electoral [...]. Los católicos, al agruparse para la lucha, no hacemos sino tomar un hecho creado por nuestros adversarios y que no está en nuestras manos deshacer”.¹⁶

La nómina de juristas católicos militantes actuantes durante la época se integró con una pléyade de figuras. Entre ellas puede mencionarse a Tristán Achával Rodríguez, Pedro Goyena, Apolinario Casabal, Miguel Navarro Viola, Emilio Lamarca, Manuel Pizarro. Paradójicamente, el más destacado de todos los operadores jurídicos cristianos –hablo de José Manuel Estrada– no alcanzó a graduarse de abogado.

Su participación en la vida jurídica fue muy intensa. Emilio Lamarca (1844-1922), por ejemplo, fue profesor de economía política en la carrera de abogacía de la de la Universidad de Buenos Aires. Pedro Goyena (1843-1892) ejerció la docencia del derecho romano en la misma universidad, fue diputado provincial bonaerense durante los períodos 1865-1867 y 1878-1872, y en 1880 se le encomendó la tarea de elaborar un proyecto de ley orgánica de los tribunales y de código de procedimientos.¹⁷ Apolinario Casabal actuó como defensor de pobres en el fuero civil, ejerció como abogado consultor del Banco Hipotecario de la provincia de Buenos Aires, y alcanzó a desempeñarse como director de asuntos legales del Banco Hipotecario Nacional. Por su parte, Manuel D. Pizarro (1841-1909) fue profesor de derecho civil en la facultad de jurisprudencia de Santa Fe, miembro de la comisión reformadora de la constitución santafesina de 1872, presidente del Superior Tribunal de Justicia de Santa Fe, ministro de Hacienda, Justicia, Culto e Instrucción pública de la misma provincia, senador nacional, ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública de la Nación (1880-1882), gobernador de Córdoba y vocal de la Corte Suprema de Justicia. Refiriéndose a él como primer mandatario cordobés, Bartolomé Mitre dijo que puso de “manifiesto características morales e intelectuales inadaptables al

16. *La Unión*, Buenos Aires, 23 de enero de 1884. Transcrito por AUZA, Néstor Tomás, *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, cit., p. 52.

17. CUTOLO, Vicente, *Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930)*, Buenos Aires, Elche, 1978, t. III, p. 430.

método político que se basa en las autonomías plegadizas y en los gobernadores sumisos”.¹⁸

Ahora bien, queda dicho que la principal figura católica del período fue José Manuel Estrada. De él se ha expresado que “sucedió a Félix Frías en la enseñanza de las juventudes católicas y fue el motivo del que se valieron numerosas generaciones para hacerle símbolo y modelo del filósofo y del político católicos”.¹⁹ Sin contar con título de abogado, llegó a ejercer la docencia universitaria del derecho constitucional en la Universidad de Buenos Aires, en sustitución del primer profesor de la materia, Florentino González. Convencional constituyente bonaerense (1871-1873), diputado provincial (1873-1876) y diputado nacional (1886-1889), publicó en la *Revista Argentina* dos artículos sobre “Representación de las minorías” y “Sufragio” (1870). Impulsó la consagración del sufragio secreto y se preocupó por la situación de los municipios. Fue autor de un *Curso de derecho constitucional* que, al decir de Héctor Tanzi, “tardaría en ser superado y aún hoy sirve de fuente doctrinaria”.²⁰ En palabras de Estrada, para un cristiano “el principio religioso entraña los secretos de la vida y las esperanzas de la muerte, y complica seguramente las ideas políticas y sociales que se rozan con las formas de la Iglesia y la familia”.²¹

Con el cambio de siglo la actividad de los operadores jurídicos católicos continuó adhiriendo al liberalismo. Sin embargo, sus preocupaciones pasaron a centrarse en dos aspectos más o menos novedosos: la solución de la llamada “cuestión social” y el saneamiento de la vida democrática en nuestra república.

Con respecto al primer tópico mencionado cabe recordar que a comienzos de la centuria muchos de los católicos argentinos, especialmente motivados por las enseñanzas de los pontífices, empezaron a desplegar una intensa labor social, la cual repercutió en los campos de la legislación y de la reflexión jurídica académi-

18. Ídem ant., t. V, p. 531.

19. SEGOVIA, Juan Fernando, “Estrada y el liberalismo católico”, art. cit., p. 99.

20. TANZI, Héctor José, *José Manuel Estrada (1842-1894). Apóstol laico del catolicismo*, Buenos Aires, Braga, 1994, pp. 41 y 51.

21. *El catolicismo y la democracia*. Transcripto por SEGOVIA, Juan Fernando, “Estrada y el liberalismo católico”, cit., p.102.

ca. En especial, resultaron particularmente estimulantes la obra y la palabra del padre Grote y de monseñor Miguel de Andrea. Por otra parte, en lo atinente a laicos destacados corresponde mencionar al diputado Santiago O'Farrell y al médico cordobés y diputado Juan Félix Cafferata, quien fue el autor de una importante ley sobre viviendas económicas. De esta manera, el pensamiento cristiano hizo mucho por instalar en la conciencia pública la necesidad de contar con normas relativas al trabajo y a la familia. Asimismo, en lo relativo al perfeccionamiento de la democracia no se pierda de vista la responsabilidad del católico Indalecio Gómez (1859-1920), ministro de Roque Sáenz Peña, en el diseño y defensa ante el Congreso de la ley 8.871, de sufragio universal, obligatorio y secreto, cuyos principios integran, desde 1994, el articulado de la Constitución Nacional. “La acción social –sostuvo Gómez– debe ser nuestra suprema y constante ocupación, no solo por el beneficio y el mérito de sus objetos propios, sino también como una escuela preparatoria, la única escuela posible para educarnos los católicos en la unión, la obediencia, la disciplina, el desinterés personal, la probidad en los medios que nos fallan hoy, en todo o en parte y nos son indispensables para invadir triunfalmente el campo político que no es adverso al presente”.²²

Posteriormente, y como consecuencia de las convulsiones sociales y políticas posteriores a la Primera Guerra Mundial, irrumpió en el horizonte intelectual de los operadores jurídicos católicos argentinos una nueva identidad. Esta terminó por opacar aquella pretensión de aunar cristianismo y liberalismo que preocupó durante tres generaciones a la mayor parte de los católicos del país. Si bien la propuesta de conformar un liberalismo católico nunca desapareció del todo –de hecho, adoptó nuevos bríos a mediados de siglo, merced al impulso de las corrientes demócrata cristianas–, lo cierto es que se produjo una sensible declinación de su predicamento en aras de una concepción de otro cuño. Una que imaginaba un diseño jurídico y social íntegramente vaciado en los moldes católicos, la misma que, no pocas veces, se definía a partir de una frontal oposición a

22. Transcripto por SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio M., *Apolinario Casabal...*, *op. cit.*, p. 21.

los postulados liberales.²³ Focos impulsores de este nuevo paradigma fueron los Cursos de Cultura Católica, la revista *Criterio* bajo la dirección de monseñor Gustavo Franceschi, y la Corporación de Abogados Católicos, establecida en 1935.

Figura destacadísima de esta novedosa tendencia fue Tomás D. Casares (1895-1976). Profesor universitario y magistrado judicial, cultivó con autoridad la filosofía del derecho. Fue ministro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación entre 1944 y 1955. En su obra cumbre –*La justicia y el derecho*, escrita en 1935– expuso profundas consideraciones sustentadas en su perspectiva jurídica ius-naturalista, la misma que aplicó con admirable constancia y valentía durante su paso por la judicatura. Consciente, como él mismo lo dijo, de que “el resguardo de todo aquel derecho que la ley no ha comprendido en su formulación está entregado en última instancia a la decisión judicial por vía de interpretación”. Por otra parte, en cuanto a su posición frente al derecho positivo, Casares entendía que “la norma que haga violencia a los principios inmutables de la justicia no tiene autoridad de ley por más que sea lo que quiera la mayoría o lo que quieran todos; pues lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, análogamente a la verdad y el error, no son lo que decida o prefiera el arbitrio de nadie; son lo que son, pura y simplemente, siempre”.²⁴

Con la irrupción del peronismo muchos de los católicos simpatizantes con la nueva perspectiva jurídica cristiana alcanzaron a ocupar cargos de significación en el ámbito académico, o directamente integraron la administración. Este último fue el caso de Jorge Bargalló Cirio, quien ocupó la magistratura; el del civilista Jorge Joaquín Llambías, quien entonces diseñó un importantísimo anteproyecto de Código Civil (1954); y el del constitucionalista Pablo Ramella, quien se desempeñó como senador nacional. Ahora bien, indudablemente corresponde asignar a Arturo Enrique Sampay (1911-1977) el sitio más destacado en este movimiento. En efecto,

23. ABÁSULO, Ezequiel, *El derecho de un nuevo orden social cristiano. Los católicos argentinos frente a la crisis del régimen jurídico liberal (1928-1957)*, Buenos Aires, EDUCA, 2006, p. 14.

24. LEIVA, Alberto David y ABÁSULO, Ezequiel, *El juez Casares. Un jurista al servicio del bien común*, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pp. 63 y 92.

a él le cupo un papel destacadísimo en el diseño y la redacción de la Constitución Nacional de 1949. Así las cosas, no resulta sorprendente que en ella se incorporasen significativos derechos sociales, ni que se fulminase la figura del abuso del derecho.²⁵

Tras la caída del régimen peronista –precedida por un formidable enfrentamiento con la Iglesia–, algunos católicos como Ricardo Zorraquín Becú y Ambrosio Romero Carranza se dedicaron a denunciar los excesos del positivismo estatista, al tiempo que rescataban la necesidad de apuntalar un nuevo derecho de inspiración cristiana y raigambre iusnaturalista. Tales ideas –plasmadas en parte en la convención constituyente de 1957– fueron compartidas por muchos jueces y doctrinarios, y lograron eco creciente con la aparición de nuevas universidades privadas de inspiración cristiana. En particular, la Universidad Católica Argentina, que se decidió a publicar el diario jurídico *El Derecho*. En cuanto a personalidades destacadas no solo pienso en Guillermo Borda –quien sería responsable de la transformación copernicana del derecho civil argentino que significó la sanción de la ley 17.711–. Aquí y allá, cultivando distintas ramas del derecho, los católicos siguieron comunicando ideas novedosas y superadoras, al punto de que lograron imponer no pocos cambios en la conciencia jurídica del país. Entre los muchos ejemplos de la fortaleza de su magisterio resulta legítimo hablar de Fernando Legón en el derecho comercial, de Federico Videla Escalada en el derecho aeronáutico, de Pedro Frías en el estudio del régimen federal y de Germán J. Bidart Campos en el cultivo del derecho constitucional.

Referencias bibliográficas:

ABÁSULO, Ezequiel, *El derecho de un nuevo orden social cristiano. Los católicos argentinos frente a la crisis del régimen jurídico liberal (1928-1957)*, Buenos Aires, EDUCA, 2006.

25. Sobre su figura, véase el estudio preliminar de Alberto GONZÁLEZ ARZAC a SAMPAY, Arturo Enrique, *La constitución democrática*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999.

- AUZA, Néstor Tomás, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981.
- , *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Claretiana, 1984.
- CUTOLO, Vicente, *Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930)*, Buenos Aires, Elche, 1978, Tomo III.
- DI STEFANO, Roberto, “La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”. En CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus [comps.], *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.
- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta finales del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, p. 198.
- DUVE, Thomas, “La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona), n° 17 (2008), p. 222.
- ESTRADA, Santiago, *Félix Frías. Apuntes biográficos*, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1884.
- LEIVA, Alberto David y ABÁSULO, Ezequiel, *El juez Casares. Un jurista al servicio del bien común*, Buenos Aires, EDUCA, 2002.
- ROMERO, Luis Alberto, “Una nación católica: 1880-1946”. En ALTAMIRANO, Carlos [comp.], *La Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires, Ariel / Universidad Nacional de Quilmes, 1999.
- SAMPAY, Arturo Enrique, *La constitución democrática*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999.
- SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio, *Apolinario Casabal, un jurista del ochenta. El derrotero del movimiento católico entre dos siglos*, Buenos Aires, Quorum, 2010.
- , *El pensamiento jurídico-político de José Benjamín Gorostiaga*, Buenos Aires, Quorum, 2006.
- , *Las ideas político-jurídicas de Fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Quórum / Educa, 2002.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “El liberalismo argentino de la generación del ochenta. Coincidencias y diferencias ideológicas”. En ACADEMIA NACIONAL DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES DE CÓRDOBA, *Historia y evolución de las ideas políticas y filosóficas argentinas*, Córdoba, 2000.

—, “Estrada y el liberalismo católico”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada*, n° 8 (2002).

TANZI, Héctor José, *José Manuel Estrada (1842-1894). Apóstol laico del catolicismo*, Buenos Aires, Braga, 1994.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor, *Las ideas jurídicas en la Argentina. Siglos XIX-XX*, tercera edición, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1999.

EN TORNO A LA “NOBLE TRADICIÓN INTERNACIONAL ARGENTINA”

Ricardo E. LAGORIO

¿Puede un país naciente y desierto casi tener política exterior? A esto podría responderse con esta pregunta: ¿puede un país naciente tener otra política que la exterior?.

“Importa que las repúblicas de Sudamérica se persuadan de una verdad esencial a sus destinos y es que su política exterior, su diplomacia, es su verdadera economía política, el arte y el secreto de su riqueza pública y privada.

Juan Bautista Alberdi¹

“Este grandioso continente americano, trazado en escala ciclópea con sus colosales montañas, sus elevadas altiplanicies, sus ilimitadas llanuras y sus ríos gigantes, debe continuar dando al mundo el buen ejemplo de la solución de sus problemas por la justa aplicación de principios jurídicos y pacíficos”.

Ángel Gallardo²

“Nuestro norte, la base inmovible en que ha reposado nuestra acción, ha sido –y en eso declino todo mérito– la continuidad invariable de la *noble tradición internacional argentina*: nuestro culto inmutable por la justicia internacional y por la paz”.

“Señores: en los cimientos de la sociedad contemporánea se siente un anhelo, un ansia profunda de armonía.

1. ALBERDI, Juan B., *Política exterior de la República Argentina. Escritos póstumos*, tomo III, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1988.

2. Discurso del canciller Ángel GALLARDO en la Conferencia de Plenipotenciarios Bolivianos y Paraguayos, Buenos Aires, 12 de julio de 1928.

Necesitamos, para restablecer el equilibrio en lo político y en lo económico, una paz fecunda y benigna, no solo en la previsión de las guerras, sino también en el restablecimiento de la cooperación. No basta con evitar la beligerancia guerrera si se intensifica la beligerancia económica, que es tan nociva para el bienestar de los hombres como la lucha militar, como lo es, llevados al desarrollo extremo, el nacionalismo económico y la lucha aduanera”.

Carlos Saavedra Lamas³

“La política internacional de un país no es una abstracción fundada en puros conceptos, sino un instrumento de realización nacional, una herramienta de los pueblos para asegurar su existencia y su prosperidad dentro del marco de la comunidad universal. En ese sentido, es la proyección externa de su personalidad interna el medio de obtener los fines nacionales con el auxilio de la cooperación internacional y de las corrientes mundiales de intercambio”.

“Considero que el concepto occidental tiene un significado fundamentalmente espiritual y en tal sentido lo vinculo más con la definición de la posición internacional argentina.

Somos occidentales en tanto católicos y democráticos, es decir, en cuanto sustentamos una concepción trascendente de la vida que nos lleva a reivindicar para el hombre una dignidad que está por encima de toda consideración utilitaria y que nos induce en razón de ello al respeto de la persona humana, emanado del amor cristiano que no reconoce ni admite diferencias ni discriminaciones”.

“Nuestros campos de batalla en esta batalla por el progreso son los talleres, las fábricas, los laboratorios, las organizaciones agrícolas, las universidades, es decir, todos aquellos lugares donde la población se lanza apasionadamente a una lucha que le permitirá superar la miseria, la ignorancia, la enfermedad, los bajos niveles de vida, en otras palabras, todo cuanto constituye nuestro atraso”.

Arturo Frondizi⁴

3. SAAVEDRA LAMAS, Carlos, *Por la paz de las Américas*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1937.

4. FRONDIZI, Arturo, *La política exterior argentina*, Buenos Aires, Transición, 1962.

Finalizada la conmemoración del bicentenario de la Revolución de Mayo, y con la perspectiva y la objetividad que siempre otorga el tiempo transcurrido, es ahora una ocasión propicia para reflexionar sobre el papel de la República Argentina a lo largo de estos doscientos años y, particularmente, el aporte de grandes hombres y mujeres al diseño y la evolución de instituciones internacionales. La visión de notables hombres públicos argentinos, y su generosa contribución tanto en el plano teórico como en el práctico, constituyen un *reservorio de pensamiento y de acción internacional*, en la línea de lo que Carlos Saavedra Lamas llamaba la “Noble Tradición Internacional Argentina”.

Esta Noble Tradición, tal como bien señala nuestro primer Premio Nobel de la Paz, Carlos Saavedra Lamas, es el resultado de remotas influencias que gobiernan el presente, generando continuidades y orientaciones para las futuras generaciones. La obra de notables hombres públicos como Bernardo de Monteagudo, Mariano Moreno, Domingo F. Sarmiento, Juan B. Alberdi, Carlos Tejedor, Bernardo de Irigoyen, Norberto Quirno Costa, Estanislao Zeballos, Francisco P. Moreno, Carlos Calvo, Joaquín V. González, Luis María Drago, Roque Sáenz Peña, Ángel Gallardo, Honorio Pueyrredón, Carlos Saavedra Lamas y, más modernamente, Raúl Prebisch, Atilio Bramuglia y Arturo Frondizi, es ejemplo de acción y fuente inagotable de inspiración.⁵

Esta Noble Tradición se ha visto reflejada, históricamente, en la conducta de la república, y en aquellas sintéticas fórmulas de Mariano Varela, *la victoria no da derechos*, aquella otra de Roque Sáenz Peña, *Sea América para la humanidad*, y de Hipólito Yrigoyen, *los hombres son sagrados para los hombres y los pueblos son sagrados para los pueblos*.

En general, la nación resuelve sus principales litigios de límites por el arbitraje, acatando sus fallos como corresponde, aunque a veces la despojan de territorios a cuya propiedad aspiraba con justo título; aboga por esa institución en todos los congresos internacionales a que concurre; crea la “fórmula argentina” de arbitraje con la sola excepción de la reserva constitucional; concierta con Chile el primer acuer-

5. LASCANO, Víctor, *América y la política argentina*. Buenos Aires, Emilio Perrot, 1930.

do de equivalencia naval de América, precursor de modernos acuerdos de limitación de armamentos; aporta al derecho internacional instituciones tan prestigiosas como las doctrinas Calvo y Drago.

El actual contexto internacional presenta una naturaleza dinámica. Esto hace que las relaciones exteriores de cualquier país deban adaptarse permanente a las nuevas reglas y condiciones. Al momento de nuestra independencia, hace doscientos años, nuestra situación y prioridades eran muy diversas de las actuales, así como eran muy diversas las condiciones del contexto internacional.

No obstante ello, hay algunas definiciones recurrentes y hay ciertos interrogantes que constituyen el desafío de toda generación interesada en el bienestar de su nación.

Dos siglos después nos preguntamos nuevamente: ¿cuál es el contexto que enfrenta nuestro país?, ¿cuál es la inserción internacional más adecuada para poder beneficiarnos y aprovechar los beneficios globales? En definitiva, ¿cómo maximizar nuestros valores e intereses nacionales?

El panorama internacional nos muestra que en las últimas décadas se aceleró la velocidad del cambio y la producción de eventos que influyeron en el mundo.

En modo sucinto, podemos afirmar que la globalización llevó a cuestionar el concepto tradicional de los límites del Estado-nación, que se produjo una tendencia a la regionalización de los espacios económicos y que se verificó un aumento de la cantidad de actores internacionales no gubernamentales.

A lo largo de estos doscientos años, la República Argentina ha generado hombres y mujeres de enorme talento y visión, que con generosidad y convicción tuvieron una mirada universal a las cuestiones internacionales.

No voy a hacer una historia del pensamiento internacional argentino, ya que sería por demás extensa y superaría ampliamente el objetivo propuesto. Me voy a limitar a una tarea mucho más simple y sencilla: abordar a cuatro notables hombres públicos que a lo largo de su vida pensaron la República Argentina con valores y criterios humanistas aún vigentes, lo cual no solo refleja la dimensión atemporal de sus pensamientos, sino que constituyen ejemplos a seguir.

Juan Bautista Alberdi, Ángel Gallardo, Carlos Saavedra Lamas y Arturo Frondizi dialogaron con su época, pero también buscaron

avizar el futuro. Con fina inteligencia, sensibilidad política, social y cultural, visión universal de los acontecimientos y con amplia experiencia y conocimiento de las cuestiones vitales de su tiempo y, asimismo, de otros tiempos humanos, reflexionaron profundamente sobre cuestiones tan diversas y relevantes como:

- Integración hemisférica y regionalismo.
- Globalización.
- Derechos humanos.
- Concepción pacífica de las relaciones internacionales.
- Operaciones de mantenimiento de la paz.
- El individuo como actor internacional.
- Intervención humanitaria.
- Desarme.

Y por ello son nuestros contemporáneos y guías de acción para entender y abordar complejas situaciones en este siglo XXI. Sus obras, su pensamiento y su acción tienen aún vigencia, porque ellos se animaron a pensar en términos de valores universales. Fueron nobles ciudadanos argentinos que entendieron tempranamente la necesidad de actuar globalmente

En este contexto considero útil analizar el pensamiento y la obra de estos cuatro autores en forma paralela, y a la luz del actual contexto global. Ello nos permitirá inferir la vigencia y relevancia de los mismos así como su utilidad práctica para la conducción de la diplomacia en este siglo XXI.

No voy a extenderme en demasía en la presentación de las cuatro personalidades, ya que ellas son altamente conocidas y representativas de épocas, por demás distintas, de la historia argentina. Me limitaré entonces a rescatar sus rasgos y características esenciales que hacen a su vigencia, núcleo de este trabajo.

Juan Bautista Alberdi nació en 1810 y, como muy bien señala de Isidoro Ruiz Moreno (h), “nació para la Patria en el año de la Libertad”.⁶ Es una figura múltiple, ya que, “hay varios Alberdi concéntricos. El teórico, el esteta, el científico, el profeta, el diplomático-

6. RUIZ MORENO, Isidoro (h), *El pensamiento internacional de Alberdi*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1945.

co, el polemista, el constitucionalista, el economista, el periodista”.⁷ A lo que habría que agregar el visionario que supo anticipar toda una amplia temática más allá del tiempo en que supo vivir: la existencia de un derecho internacional americano, los derechos internacionales del individuo, la doctrina de la intervención por motivos humanitarios, las operaciones de mantenimiento de la paz, y la globalización (lo que el denominaba el *pueblo-mundo*) y la interdependencia de las naciones.

Alberdi fue un extraordinario y plural pensador que no dejó tema por tratar. Ejemplo de hombre renacentista, por la amplitud de los temas abordados, a los 22 años escribió *El espíritu de la música* y el *Ensayo sobre un método nuevo para aprender a tocar el piano con mayor facilidad*. Pero la música no fue solo objeto de atención epistolar, fue también compositor.

Su pensamiento internacional está impreso, principalmente, en tres obras fundamentales para la literatura y para la ciencia política moderna. El tercer tomo de sus *Escritos póstumos* en donde Juan Bautista Alberdi reflexiona sobre la política exterior de la República Argentina; *El crimen de la guerra*, segundo tomo de sus *Escritos póstumos*; Alberdi comenzó a gestar esta obra hacia 1869, año en que nació Mohandas Karamchand Gandhi; *Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano*, conferencia leída ante la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile, para obtener el grado de licenciado.

Le cupo asimismo ser el primer ministro diplomático de la Confederación en Europa. Alberdi fue un firme defensor de la pacífica integración continental. Decía en su *Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano*, todo un programa de integración válido para los tiempos actuales:

Será también el más eficaz medio de establecer el equilibrio continental que debe ser la base de nuestra política internacional civil o privada. Entendamos lo que debe ser nuestro equilibrio como hemos visto lo que debe ser nuestro arreglo de límites. Más que la ponderación y balanza de nuestras fuerzas militares, él debe nacer del nivelamiento de nuestras ventajas de comercio, navegación y tráfico, el nuevo y

7. OBIETA, Adolfo de *Alberdi y la no violencia*, Buenos Aires, Nereo, 1984.

grande interés de la vida americana. En la santa guerra de industria y comercio que nuestros países están llamados a alimentar en lo venidero, nada más que por las armas de la industria y del comercio, desde establecerse en todo lo posible la mayor igualdad de fuerzas y ventajas. Equilibrada la riqueza es necesario equilibrar también el territorio como parte de ella, no como medio de preponderancia militar.

Ángel Gallardo, ministro de Relaciones Exteriores del presidente Marcelo Torcuato de Alvear, fue un notable científico, que aportó al desarrollo de las ciencias naturales en la Argentina. Sus intereses científicos tuvieron dos vertientes: la biología teórica y la entomología.

El siguiente párrafo refleja su inclinación por la primera de ellas: “¿Cuántos ensayos ahorraría al criador o al cultivador que desea obtener una forma animal o vegetal con propiedades determinadas, si conociese exactamente las leyes de la transmisión hereditaria? Para el médico la cuestión es interesante en alto grado, ya se trate de la herencia de las enfermedades mismas o de las condiciones de receptividad o de inmunidad para tales o cuáles afecciones”.

Renombrado entomólogo, su trabajo *Las hormigas de la República Argentina* refleja su incansable espíritu de investigación y de asombro ante la naturaleza. Como presidente del Consejo Nacional de Educación, durante la presidencia de Hipólito Yrigoyen, duplico el número de escuelas nacionales en el territorio nacional. Ferviente católico, dictó conferencias sobre “Ciencia y creencia”.

Como canciller fue un firme defensor y propulsor de la aprobación de la adhesión de la República Argentina a la Liga de las Naciones. Veía en la Liga de las Naciones un idóneo instrumento de gobernanza internacional. El siguiente párrafo del Memorándum sobre la Liga de las Naciones, remitido a la Comisión de Negocios Extranjeros de la Cámara de Diputados en agosto de 1928, así lo refleja:

Desde el momento en que existe la Liga de las Naciones y que en ella toman parte casi todos los países del mundo, es evidente que la República Argentina no puede permanecer aislada. Hoy en día la Liga de las Naciones es el centro y el foco de la política internacional del mundo y no es posible para un país civilizado permanecer alejado de ese centro [...]. Es ineludible, pues, que la República Argentina adop-

te respecto de la Liga de las Naciones una actitud neta y clara. Y esta actitud no puede ser otra que la aprobación de la adhesión ya formulada a ese organismo, depurándola de las deficiencias constitucionales de que todavía ella adolece.⁸

Carlos Saavedra Lamas fue el primer argentino en ser galardonado con un Premio Nobel. Obtuvo el de la Paz en 1936 por su trayectoria pública dedicada a la paz y desarrollo de los pueblos de la región y del mundo. Hombre múltiple, fue diplomático, político y jurista.

Ejerció altísimos cargos tanto en el país como en el exterior. Fue ministro de Justicia e Instrucción Pública y de Relaciones Exteriores, diputado provincial y nacional, rector de la Universidad de Buenos Aires y presidente de la Academia de Derecho y Ciencias Sociales. Fue elegido presidente de la Conferencia Internacional del Trabajo en 1928, y, en 1936, presidente de la Conferencia Panamericana de la Asamblea de la Sociedad de las Naciones.

Entre sus variadas y relevantes gestiones de Estado, cabe su brillante mediación para terminar la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, así como la inspiración de la redacción y adopción del Pacto Antibélico Saavedra Lamas, que llegó a ser suscripto por una treintena de Estados.

Su clara visión y su creencia de firme raigambre y humanista se manifestaron en cada aspecto y dimensión de su vida. Fue un hombre moderno y de fuertes convicciones sociales. Es así que, en ocasión de inaugurar la XI Conferencia Internacional del Trabajo el 30 de mayo de 1928, indicó: “Nada hay en la tierra, en su dignidad altísima, superior al trabajo del hombre”. Este noble ideal iluminó su extraordinaria trayectoria de hombre de Estado.

Fue un infatigable *obrero de la paz*, en la ilustradora definición de Juan Carlos Rébora, en ocasión de despedirlo como miembro de la Academia Nacional de Derecho. La siguiente frase refleja ampliamente su generosa y vigorosa visión de paz:

8. LASCANO, Víctor, *op. cit.*

Cuando los beligerantes estaban en el fragor del combate tomó la Cancillería argentina la iniciativa de decirles: vuestras violencias no modifican vuestros derechos: fue esta la declaración del 3 de agosto, que iniciamos obteniendo la adhesión de diecinueve naciones de América. Pero dijimos algo más; dijimos: queremos que esta sea la última guerra, y fue por ello y para ello que estructuramos y proyectamos el pacto antibélico, que, una vez ratificado y aceptado como esta por todos los pueblos de América, hará imposible otra guerra.⁹

Arturo Frondizi, fue un notable abogado, periodista y político. Diputado nacional por la provincia de Buenos Aires, fue elegido presidente de la Nación en 1958. Hombre de firme raigambre republicana, decía el 1 de junio de 1950, desde su banca de diputado: “Para que exista un régimen constitucional en la república, no es suficiente la existencia de un edificio que se llama Congreso Nacional, ni un recinto como este, ni un reglamento, ni estas bancas; es preciso que el Congreso Argentino funcione en la integridad de su capacidad y de sus atribuciones, es imprescindible que se sienten aquí representantes de los partidos políticos, pero por sobre todo que se sienten representantes del pueblo, dispuestos a servir a los ideales de la Nación Argentina, en sus grandes aspiraciones”.

Fue un visionario que, en muchos temas, se adelantó a su época. “Para la causa de la libertad, mañana es tarde”, le dijo a John F. Kennedy en su encuentro de octubre de 1961.

Su moderna concepción de desarrollo aún retumba en nuestro oídos: “Nuestro campo de combate, en esta batalla por el progreso, son los talleres, las fábricas, los laboratorios, las organizaciones agrícolas, las universidades, es decir todos aquellos lugares donde la población se lanza apasionadamente a una lucha que le permita superar la miseria, la ignorancia, la enfermedad, los bajos niveles de vida, en otras palabras cuanto constituye nuestro atraso”.¹⁰

Hombre de valores muy enraizados, transitó incansablemente el mundo, buscando una nueva y moderna inserción de la República Argentina. Su concepción y visión de la política exterior tiene hoy

9. SAAVEDRA LAMAS, Carlos, *op. cit.*

10. FRONDIZI, Arturo, *Discurso en la paz*, marzo de 1961.

tanta vigencia como la que tuvo en su época. Al respecto Decía Frondizi:¹¹

La política internacional de un país no es una abstracción fundada en puros conceptos, sino un instrumento de realización nacional, una herramienta de los pueblos APRA asegurar su existencia y su prosperidad dentro del marco de la comunidad universal. En ese sentido es la proyección externa de su personalidad interna, el medio de obtener los fines naciones con el auxilio de la cooperación internacional y de las corrientes mundiales del intercambio.

Recorrió Europa, Asia y América. Fue el primer presidente argentino en visitar oficialmente los Estados Unidos, en 1958. “No hemos recorrido muchos miles de kilómetros para suplicar ayuda, ni para negociar nuestra conducta internacional. Hemos obtenido el reconocimiento de la presencia argentina en el concierto universal de naciones”.¹²

Fortaleció y le dio una nueva dimensión a las relaciones interamericanas y, en particular, con los países vecinos. Acordó con el presidente de Brasil, Janio Quadros, la Declaración de Uruguayana el 22 de abril de 1961, y con el presidente de Chile, Jorge Alessandri, la Declaración de Viña del Mar, el 11 de septiembre de 1961.

Brevemente voy a citar algunas ideas rectoras de ambas declaraciones, germen de procesos más modernos de pacífica integración regional. En la Declaración de Uruguayana, acordada el 22 de abril de 1961, ambos presidentes resaltaban un destino común “conscientes de que las condiciones geográficas, históricas, religiosas y culturales, así como los intereses fundamentales de los dos países, ofrecen hoy amplias perspectivas para una acción común recíprocamente provechosa; firmemente dispuestos a llevar adelante una política de entendimiento recíproco y dinámico, orientada a la obtención de objetivos concretos que consoliden los vínculos políticos, económicos y culturales que unen a los pueblos brasileño y argentino [...]”; y se comprometían a “que los gobiernos de

11. FRONDIZI, Arturo, *op. cit.*

12. FRONDIZI, Arturo, *op. cit.*

la Argentina y del Brasil están decididos a colaborar de la manera más firme y permanente en la consecución de aquellos objetivos que consideraban también comunes a todos los países de América latina, APRA, hacer de la amistad entre sus pueblos una realidad efectiva y para consolidar la paz y la democracia en todo el continente”.

En tanto en la Declaración de Viña del Mar del 11 de septiembre de 1961, los presidentes Alessandri y Frondizi “expresan su inquebrantable propósito de cooperar por todos los medios a su alcance al afianzamiento de una convivencia pacífica; para ello invocan tanto el testimonio de una tradición de armonía y concordia entre sus pueblos, como el convencimiento de que siempre es posible encontrar soluciones a los difíciles problemas que existen en el plano mundial y continental [...]”, y a tal fin “con el propósito de acentuar la voluntad de cooperación que los anima, ambos presidentes han decidido que sus gobiernos efectúen consultas de carácter permanente sobre todos los asuntos de interés común con el objeto de coordinar su acción en los organismos internacionales y en el ámbito regional y mundial, y en especial para el más efectivo cumplimiento de las responsabilidades continentales de Chile y de Argentina”.

Notable compromiso de integración y de cooperación pacífica entre las dos naciones hermanas. Fue así convencido apóstol de la integración latinoamericana y de la búsqueda del desarrollo integral de la región. Ello quedó explícitamente graficado en su carta al presidente John F. Kennedy, del 3 de abril de 1961, en donde señalaba: “Deseo expresar a Vuestra Excelencia que el anuncio de la Alianza para el Progreso en él formulado abre una nueva perspectiva a la tarea común de la repúblicas americanas”.¹³ Fue respetado y admirado por sus pares de todo el mundo. El papa Juan XXIII lo apodó “el estadista de América”.

Quisiera ahora abordar la vigencia del pensamiento de Juan Bautista Alberdi, Ángel Gallardo, Carlos Saavedra Lamas y Arturo Frondizi, a través del análisis de sus discursos, refiriéndolo siempre

13. FRONDIZI, Arturo, *op. cit.*

al actual contexto temático internacional. De allí surgirá la vigencia y relevancia de los mismos.

Voy a elegir temas sistémicos, regionales y de agenda bilateral de gran impacto e importancia para los valores e intereses de la República Argentina.

Integración, democracia y autogobierno

Desde sus mismos orígenes la República Argentina buscó siempre el fomento, para sí misma y para los otros países del hemisferio, del margen de libertad necesaria para constituir gobiernos “propios”, lo que podrá entenderse hoy como formas democráticas de organización. El trayecto no ha sido lineal ni siempre todo lo exitoso que se hubiera deseado. No obstante ello, la matriz democrática es una constante de la vida argentina.

Esto está tempranamente reflejado en las instrucciones que lleva Antonio Álvarez Jonte, primer enviado ante Chile en septiembre de 1810, y que se traduce en su discurso de presentación de sus credenciales ante el presidente de la Junta:

Que los pueblos americanos estaban en el deber de constituir gobiernos propios que los libertasen de ser entregados por sus mandatarios a los usurpadores del trono. Estos gobiernos, debían estrechar sus relaciones, mantenerse unidos, auxiliarse mutuamente para resistir a los esfuerzos con que el virrey del Perú trataba de restablecer el régimen antiguo en Chile y en Buenos Aires. Debían, por tanto, hacer de común acuerdo la paz y la guerra, y de acuerdo, también, celebrar con los extranjeros los pactos comerciales y políticos que más interesen a estos países. Esta unión, que debía extenderse a todos los pueblos del mismo origen, era más necesaria entre Chile y Buenos Aires, por las relaciones que mantenían, y también mucho más fácil desde que ambos pueblos se habían dado ya gobiernos análogos.

Este párrafo, que contiene incipientemente el pensamiento integracionista que hoy se ha impuesto en toda la región, fue profundizado. Le correspondió a Bernardo de Monteagudo, en 1811, ser el iniciador de una larga trayectoria de pensamiento y de acción dirigida a la integración regional. Su *Ensayo sobre la necesidad de*

una Federación General entre los Estados Hispano-Americanos y Plan de Organización ejerció una enorme influencia sobre la idea de Simón Bolívar respecto de la convocatoria del Congreso de Panamá.

En esta línea conceptual Juan Bautista Alberdi escribe en 1844 su *Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano*. En este libro Alberdi no solo sostiene la importancia de trabajar en aras de la ampliación del horizonte nacional hacia un espacio continental, sino que también deja sentadas las bases de lo que habría de ser el sistema panamericano. En este sentido, las palabras de J. Flood (diputado) de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos son altamente ilustrativas:

Uno de los primeros profetas de la solidaridad interamericana, ese gran patriota argentino y filósofo del ideal americano, Juan Bautista Alberdi. Hace más de medio siglo que Alberdi intuyólas Américas como un gran sistema político cuyas partes recibían su vida del conjunto y el conjunto de sus partes. Hoy las esperanzas de ese temprano profeta se han convertido en realidades poderosas y productivas; poderosas en cuanto a que ellas han dado la base para una acción común cuando vino la guerra; productivas en que ellas no solo aseguraron la más amplia movilización de todos los recursos de todas las Américas para la prosecución afortunada de la guerra, sino también en cuanto a que han establecido en modo imperecedero la cohesión e interdependencia de las Américas, ahora que ha pasado la crisis de la guerra y una paz y seguridad permanentes son bendiciones que esperamos y por las cuales rogamos humildemente.¹⁴

La visión de Alberdi era clara y, por demás, práctica. Consideraba que la región debía, lentamente, ir diseñando un conjunto de instituciones capaces de conformar un espacio ampliado regional. Señalaba al respecto:

Tampoco creo que un Congreso determinado deba tratar de todos ellos y de organizaciones de una sola vez. Ellos serán la materia de muchos congresos, que en distintos momentos del provenir se irán uniendo para

14. Discurso de homenaje del representante Daniel J. Flood a Juan Bautista Alberdi, en la Cámara de Representantes, el 18 de mayo de 1945.

ocuparse de aquellos intereses a los que hubiere llegado en su oportunidad. Para muchos de ellos se necesitan grandes trabajos preparatorios, que solo el tiempo podrá llevar a cabo. La constitución del continente, como la de cada uno de sus estados, será la obra de los tiempos, para la cual se sucederán los congresos a los congresos, debiendo entre tanto dar principio alguna vez por uno de ellos. Yo aplaudiré toda mi vida el sentimiento de aquellos estados, que sacan su vista del recinto estrecho de sus fronteras y la levantan hasta la esfera de la vida general y continental de América.¹⁵

Este ensayo no era únicamente un trabajo teórico. Tenía Alberdi la clara y práctica visión de estadista, lo que lo llevaba a meditar sobre nociones tales como el equilibrio de poder continental, desarme y prioridad de fomentar el desarrollo. Decía entonces Alberdi:¹⁶ “el equilibrio continental debe ser la base de nuestra política internacional civil o privada, Entendamos lo que debe ser nuestro equilibrio como hemos visto lo que debe ser nuestro arreglo de límites. Más que la ponderación y balanza de nuestras fuerzas militares, él debe nacer del nivelamiento de nuestras ventajas de comercio, navegación y tráfico, el nuevo y grande interés de la vida americana”.

Carlos Saavedra Lamas también fue un defensor e impulsor de estos valores fundacionales. En su obra ya citada¹⁷ señalaba que “queda así consagrado que actuamos bajo el imperio de una corriente moderna que tiende a presentar los problemas sociales, no como enigmas inciertos, sino como cuestiones abiertas ante el espíritu humano, por la infinita complejidad de la naturaleza. Y en nuestra época, que debe ser de democracia en todas las sociedades de América [...]”. Para luego agregar: “He dicho que las sociedades americanas tendrán que organizarse en la democracia [...]. La justicia, el derecho, la igualdad social, las más nobles conquistas del hombre sobre el mundo, han de encontrar en este suelo el campo de aplicación más generosa”.

15. ALBERDI, Juan Bautista, *Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano* (leída ante la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile, para obtener el grado de licenciado), Santiago de Chile, 1948.

16. ALBERDI, Juan B., *op. cit.*

17. SAAVEDRA LAMAS, Carlos, *op. cit.*

En su discurso pronunciado el 4 de diciembre de 1936, en Buenos Aires, en ocasión de inaugurar la Conferencia Interamericana de Consolidación de la Paz, al referirse a la evolución del panamericanismo señalaba:

Hemos alcanzado evidentemente la concepción de una gran unidad, dentro de la coexistencia y la correlación necesaria de los países que la constituimos. Las últimas asambleas panamericanas han revelado una identidad de ideales y de propósitos, de respeto a la justicia y de acatamiento al derecho, que, podemos afirmar, es recíproca entre los Estados. Señalemos, pues, en la atmósfera moral que nos circunda, la ventaja incomparable de la fe en la lealtad de nuestros propósitos. Cuidemos de ella, señores delegados, como de un bien inapreciable.

Arturo Frondizi, que transitó una época política muy turbulenta y complicada, y que fue derrocado por uno de los tantos golpes que sufrió la república, basaba su pensamiento y su acción en valores heredados de la Revolución de Mayo. Es así que en su mensaje ante el Congreso, del 1 de mayo de 1958, señalaba que "América latina es un destino común y una empresa común de redención humana [...]. También es cierto que históricamente pertenecemos al mundo cultural de Occidente, que para nosotros no es condición de antagonismo. Por el contrario, nos sentimos herederos de un legado espiritual basado en el reconocimiento de la condición sagrada y de la capacidad creadora de la persona humana".

Este humanismo occidental lo llevaba a recorrer incansablemente el continente americano y numerosos países europeos, africanos y asiáticos con un mensaje de desarrollo y de progreso social del hombre. Frondizi no concebía un crecimiento basado exclusivamente en premisas materiales. Entendía que los valores eran esenciales y por ello su mensaje se construía en torno a la defensa de principios e intereses institucionales.

Postulaba Frondizi en su discurso ante el Congreso de los Estados Unidos, el 21 de enero de 1959, "la fuerza del espíritu como motor histórico y proclamamos la unidad esencial de las Américas, pero estas afirmaciones no pueden hacernos ignorar el hecho, doloroso y real, del desigual desarrollo continental [...]. Un pueblo pobre y sin esperanza no es un pueblo libre. Un país estancado y

empobrecido no puede asegurar las instituciones democráticas [...]. Contrariamente a lo que muchos suponen, la inestabilidad política y el malestar social no son causas sino efectos de las condiciones espirituales y materiales en que se debaten millones de hombres y mujeres reducidos a vivir sin bienestar ni esperanza”. Estas palabras, dichas hace más de medio siglo en el Congreso de los Estados Unidos, son una muestra más del valor, coraje, visión y, por sobre todo, vigencia del pensamiento de Arturo Frondizi.

Paz y solución pacífica de las controversias

La búsqueda y construcción de la paz ha sido una constante en la política exterior argentina. La noble idea del ministro de Relaciones Exteriores de Domingo F. Sarmiento, Mariano Varela, “La victoria no da derechos”, refleja el sentir del pueblo y de la Nación Argentina. Ya en el mensaje inaugural de la Legislatura de Buenos Aires, en 1824, Manuel José García decía:

Que ninguno de los gobiernos nuevos de este continente mude por violencia sus límites reconocidos al tiempo de su emancipación. Así podrían sofocarse las semillas de guerras que, brotando juntamente con los nuevos Estados, tendrían una influencia funesta en su civilización y costumbres.

Este noble ideal alcanza su punto más digno y alto con Juan Bautista Alberdi, quien, a decir de la investigadora Élide Lois, fue el “más realista de nuestros pensadores utópicos”. *El crimen de la guerra*, escrito entre 1869 y 1870, es un trabajo del más alto contenido humanista y universalista. Este libro inconcluso fue escrito contemporáneamente al nacimiento de Gandhi. Alberdi escribe este texto para ser presentado ante un concurso por suscripción llamado por la Liga Internacional de la Paz, tiempo antes de que estallara la guerra franco-prusiana. El siguiente párrafo, incluido en el prefacio de su obra, refleja notablemente el motivo de su interés por este tema:

Pertenezco al suelo abusivo de la guerra, que es la América del Sud, donde la necesidad de hombres es tan grande como la desesperación

de ellos por los horrores de la guerra inacabable. Es otra de las causas de mi presencia extraña en este concurso de inteligencias superiores a la mía.

El crimen de la guerra es la obra de un visionario e idealista, y por ello es que su pensamiento es perenne. A lo largo de sus páginas Alberdi reflexiona sobre temas tan diversos y actuales como la paz; la función del soldado; el pueblo-mundo (que hoy bien podríamos denominar globalización); la no intervención y la no injerencia; el papel central del individuo en el orden internacional; lo que hoy se denominan operaciones de mantenimiento de la paz; derecho humanitario; y tanto otros temas de nuestra presente agenda global.

La sola enumeración de los diversos capítulos del libro (“Derecho histórico de la guerra”, “Naturaleza jurídica de la guerra”, “Creadores del derecho de gentes”, “Responsabilidades”; “Efectos de la guerra”, “Abolición de la guerra”, “El soldado de la paz”, “El soldado del porvenir”, “neutralidad”, “Pueblo-Mundo”, y “La guerra o el cesarismo en el Nuevo Mundo”) indica una remisión al devenir histórico de los acontecimientos.

En *El crimen de la guerra*, Alberdi define claramente en dónde radica la búsqueda y la obtención de la paz. Dice: “La paz, no vive en los tratados ni en las leyes internacionales escritas; existe en la constitución moral de cada hombre; en el modo de ser que su voluntad ha recibido de la constitución moral según la cual ha sido educado. El cristiano es el hombre de paz, o no es cristiano”. Fue también un precursor de los mecanismos internacionales de solución pacífica de las controversias. Es así que, en su *Memoria*,¹⁸ escribe:

Para prevenir la guerra podría también, como en el foro civil, establecer la judicatura de paz internacional, adonde acudiesen en conciliación, antes de ir a las armas, los Estados dispuestos a hostilizarse; esta gran judicatura americana, para hacerse efectiva en todo el vasto continente, podría subdividirse en cortes parciales [...]. El dictamen de la corte conciliatoria, importando tanto como la san-

18. ALBERDI, Juan B., *Memoria*, 1844.

ción moral de la América, pondría al desobediente fuera de la ley de neutralidad; y contra él podrían emplear los demás Estados, si no las armas, al menos todas las medidas de reprobación y coacción indirecta, susceptibles de emplearse contra un país que incurre en nuestra malquerencia.

En estas ideas están preanunciadas varias de las modernas instituciones internacionales de solución de controversias, así como medidas pacíficas de índole económica, política y cultural a las que recurren, en la actualidad, los Estados para hacer cumplir a los normas y obligaciones internacionales a aquellos Estados que no lo hacen.

Carlos Saavedra Lamas representa, quizás, el máximo exponente teórico y práctico de la búsqueda y fomento de la paz. Primer Premio Nobel de la Paz, galardón que comparte con otro notable hombre contemporáneo argentino, Adolfo Pérez Esquivel. Como ministro de Relaciones Exteriores basó su actuación internacional sobre los valores e intereses concretos.

En su inolvidable conferencia pronunciada el 30 de diciembre de 1936, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, en la ocasión del homenaje que se le tributara con motivo del otorgamiento del Premio Nobel de Paz, pronunció las siguientes palabras que aún suenan por su vigor, fuerza y actualidad:

Tened el orgullo de la noble conducta y de las tradiciones internacionales de nuestra patria. No soy un optimista sobre su prevalencia definitiva en América; preveo que habrá que dar nuevas y recias batallas, porque la reacción de la potencia y la fuerza siempre está al acecho, y he vuelto recientemente a descubrir con dolor la regresión latente. No las dejéis declinar, no entréis en transacciones peligrosas y difíciles; mantened siempre enhiestas y firmes vuestras doctrinas. Quizás os encontréis algún día, con que apoyan concepciones bien peligrosas los mismos países, en cuyo amparo y beneficio, en cuya defensa, durante medio siglo, ha sostenido Argentina su posición panamericanista. Reiteradles vuestro consejo y vuestra advertencia, pero volved también hacia los poderosos y hacia los fuertes, y decidles: medita bien la enseñanza del pasado y de la historia. Nada valen el vigor material, la fuerza de las inmensas escuadras, la extraordinaria potencia financiera, si no se levantan sobre una base moral en el respeto escrupuloso a la justicia y al derecho.

Nobles consejos, producto de una vida dedicada al pensamiento y fomento de la paz. Su personal, efectiva e irremplazable función en la finalización del guerra del Chaco Boreal; la redacción e impulso del Pacto Antibélico, denominado Pacto Saavedra Lamas; su actuación en los más altos foros internacionales, inaugurando y presidiendo la XI Conferencia Internacional del Trabajo en 1928, presidiendo la Asamblea General de la Sociedad de las Naciones en 1936, abona la obtención del máximo reconocimiento mundial a favor de la paz.

Arturo Frondizi fue un incansable batallador por la paz y construcción de instituciones que fomenten el desarrollo y la libertad de los pueblos. Ello constituyó uno de los fundamentos esenciales de su política exterior y todos sus viajes giraron en torno de estas premisas básicas. En su mensaje al Congreso del 1 de marzo de 1958, decía:

En virtud de estos principios, la política internacional argentina deberá colocarse al servicio de la hermandad latinoamericana, del entendimiento entre los pueblos y de la vigencia de una moral internacional basada en la libertad, en la democracia, la paz, el progreso, la autodeterminación y la plena vigencia soberanía de todas las naciones, en un plano de absoluta igualdad. Retomemos así la doctrina que sintetizó Hipólito Yrigoyen, cuando afirmó que ‘los hombres son sagrados para los hombres y los pueblos son sagrados para los pueblos.

Frondizi llevó este mismo mensaje en cada uno de sus viajes al exterior. Así, por ejemplo, en su mensaje en Francia, ante el presidente Charles de Gaulle, el 23 de junio de 1960, decía: “Las naciones del mundo entero se preparan para seguir un camino que conduce a la consolidación de la paz por medio de una política de armónicas coincidencias. Más allá de las vacilaciones y los choques esporádicos, se abre paso la certeza de que ya no son posibles los conflictos bélicos mundiales. Hoy, más que nunca, saben los pueblos que el destino nacional de cada uno de ellos se juega en otro plano que el de las luchas sangrientas. Ni los intereses económicos, ni las ideologías dirimirán supremacías en los campos de batalla de una guerra general”.

Ante el Congreso de los Estados Unidos de América, decía el 21 de enero de 1959: “La raíz de la unidad de las Américas es una raíz espiritual. Este continente surgió a la historia como la tierra

de la esperanza y de la libertad. Nuestros antepasados vislumbraron que en América había de realizarse la vida plena del hombre, sin opresiones, injusticias ni persecuciones. Por eso las grandes hazañas americanas fueron siempre hazañas de la libertad. Por eso los héroes militares de la independencia continental fueron hombres de Estado y la historia no los recuerda como conquistadores sino como libertadores”. Y un día después, el 22 de enero de 1959, señalaba ante la Organización de Estados Americanos: “Así como podemos sostener que en América ha sonado la hora de la ley, es decir, del respeto a las instituciones democráticas y a la voluntad popular, así también podemos afirmar, con orgullo, que los pueblos de América latina marchan conscientemente hacia la definitiva realización nacional”.

Multilateralismo

Como muy bien lo señala la doctora Zlata Drnas de Clément,¹⁹ el sistema onusiano, a través de la Carta y sus desarrollos, al igual que Alberdi, reconoce solo tres excepciones a la proscripción del uso de la fuerza y, asombrosamente, son las mismas que el tucumano, con profundo y perdurable criterio de justicia, señalara en 1870: la legítima defensa, la guerra de liberación y la acción de la comunidad internacional organizada para hacer cesar la guerra criminal y sancionar a los violadores de la paz.

En tal sentido, cabe hacer presente que la Carta de Naciones Unidas (CNU) proscribe el recurso a la fuerza en términos generales pero no absolutos. Así, el art. 2 (4) de la Carta dispone:

Los Miembros de la Organización, en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los propósitos de las Naciones Unidas.

19. Zlata DRNAS DE CLÉMENT, *El “Jus ad bellum” en El crimen de la guerra*, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 2000.

A Ángel Gallardo le cupo la estratégica tarea de reinsertar a la República Argentina en el contexto global de su época. La Argentina no había terminado de perfeccionar el instrumento de adhesión a la Liga de las Naciones y, en la práctica, no era miembro ni participaba de su funcionamiento. En un destacado memorándum,²⁰ redactado en 1928, señala:

Muchos sostienen que la República Argentina no forma parte de la Liga. Por consiguiente se plantea la cuestión previa a saber si efectivamente estamos adheridos o no adheridos a la institución de Ginebra [...]. En efecto, la República Argentina figura entre los trece países neutrales que fueron invitados en marzo de 1919 para considerar el estatuto de la Liga y formular sus observaciones en una reunión privada, y adherirse así como miembros originarios, con los mismos derechos que los firmantes del tratado de Versalles.

Cumpliendo estas instrucciones, el ministro argentino, doctor Alvear, dirigió con fecha 18 de julio la nota de adhesión del gobierno argentino a la secretaría de la Liga: “Por lo tanto para Gallardo la República era, de hecho, miembro de la Liga de las Naciones”. No obstante ello, faltaba perfeccionar el instrumento de adhesión. Por ello sostenía que en “el momento actual es muy oportuno para que la República Argentina reanude su colaboración con la Liga de las Naciones, por cuanto las ideas expresadas en la Asamblea de Ginebra de 1920 están en vías de realización y no hay inconsecuencia ninguna en que la República Argentina vuelva a colaborar en este organismo que, sin duda, se ha perfeccionado en los años transcurridos”. Con mucha claridad y visión internacional agregaba:

Desde el momento en que existe la Liga de las Naciones y que en ella toman parte casi todos los países del mundo, es evidente que la República Argentina no puede permanecer aislada. Hoy la Liga de las Naciones es el centro y el foco de la política internacional del mundo

20. Memorándum sobre la Liga de las Naciones, remitido por el ministro de Relaciones Exteriores, doctor Ángel Gallardo, a la Comisión de Negocios Extranjeros de la Cámara de Diputados, agosto de 1928, en LASCANO, Víctor, *op. cit.*

y no es posible para un país civilizado permanecer alejado de ese centro [...]. Por otra parte los principios generales que sostiene la Liga son exactamente los mismo que ha sostenido siempre la república Argentina. Puede decirse que la política argentina es precursora de la que trata de realizar la Liga de las Naciones.

Y por ello agregaba:

Por otra parte no es serio que la República Argentina permanezca en una situación indecisa durante más de ocho años frente a ese organismo internacional. Su actitud sería interpretada como egoísmo y como el deseo de aprovechar las circunstancias favorables rehuendo las responsabilidades emergentes de las situaciones favorables. Esto no condice con la tradición de nobleza y generosidad que informa toda la política internacional argentina.

Para insistir que “es ineludible, pues, que la República Argentina adopte respecto de la Liga de las Naciones una actitud neta y clara. Y esa actitud no puede ser otra que la aprobación de la adhesión ya formulada a ese organismo, depurándola de las deficiencias constitucionales de que todavía adolece”.

Por su parte, Carlos Saavedra Lamas abordó siempre toda la problemática internacional a partir de una visión amplia y universal, con marcada tendencia multilateral. Reflejo de ello es, como ya se ha consignado, su presencia en los más altos foros y la presidencia, en 1936, de la Asamblea General de la Liga de Las Naciones. En ocasión de pronunciar su discurso de aceptación de la presidencia de la Asamblea General de la Liga de las Naciones, el 21 de septiembre de 1936, señalaba que “la Sociedad de las Naciones es objeto de críticas continuadas. Se le formulan reproches persistentes y se hacen incidir sobre ella todas las responsabilidades. Tiene, sin embargo, el derecho de volverse hacia los que la fustigan, hacia el mundo que la circunda, para formularle, a su vez, una reclamación: la necesidad de contribución moral, de la lealtad solidaria, del coraje hasta del espíritu de sacrificio, que se comprometieron en el momento de su creación y que su misión exige”.

Definía así nuestro primer Premio Nobel de la Paz en su notable discurso de 1936, en la Universidad de Buenos Aires, los lineamientos para la inserción internacional del país:

Yo estoy seguro de haber interpretado vuestros conceptos, de haber respondido a las mejores tradiciones de esta casa, al pensamiento de nuestros grandes estadistas, a la invariable altivez de nuestras doctrinas, a las exigencias de nuestra peculiar idiosincrasia, como nación y como pueblo, cuando he afirmado continuamente que la Argentina mantendrá siempre su vida de relación cordial y armoniosa con todos los pueblos de la tierra.

Su visión moderna y comprensiva de las relaciones internacionales le permitió a Saavedra Lamas razonar en términos de lo que en la actualidad denominamos interdependencia, y que él esbozaba hace casi tres cuartos de siglo. Decía en su discurso, ya citado, del 21 de septiembre de 1936: “Lo político y lo económico se vinculan por una interdependencia íntima; mientras no afiancemos una paz estable entre las naciones, no podremos dominar las trabas tarifarias, la inestabilidad y la anarquía monetaria, los nacionalismos económicos”.

Arturo Frondizi tenía la misma convicción multilateral que los anteriores autores, y era un firme defensor del derecho internacional como norma de conducta global. En su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 27 de septiembre de 1961, afirmaba que la República Argentina:

Por primera vez en la historia de las relaciones internacionales, funciona un organismo mundial en el que se escucha la voz de todos los pueblos. En él cada uno de los gobiernos asociados puede expedirse libremente y ninguna nación o grupo de naciones ejerce predominio o influencia determinante sobre las demás en las grandes decisiones de la entidad. Pese a las naturales limitaciones que atenúan la autoridad de toda entidad jurídica internacional impidiéndole ejercer facultades supranacionales, las Naciones Unidas son hoy la representación auténtica y democrática de la conciencia de la humanidad. Por ello, la República Argentina secundará todo el esfuerzo tendiente a acrecentar la autoridad y prestigio de las Naciones Unidas y la independencia y responsabilidad de sus órganos.

Sostenía la universalidad y la más amplia representatividad del organismo, y aplaudía la emergencia de nuevas naciones en el contexto mundial: “El más grande y decisivo acontecimiento de nuestro

siglo, el que dará nombre histórico a nuestra época, también se halla reflejado en esta magna Asamblea. Me refiero al heroico y grandioso despertar de las nuevas nacionalidades de Asia y de África; al hecho, sin precedentes, de que millones de seres humanos, pertenecientes a pueblos diferentes, separados por extensos desiertos e infranqueables montañas, hayan coincidido, en el lapso de apenas dos décadas, en un grandioso movimiento de liberación y de ingreso a la comunidad de las naciones, los argentinos saludan con emoción a sus hermanos asiáticos y africanos y comprometen su colaboración más decidida y fraternal en el arduo pero hermoso proceso de afianzar su libertad y su prosperidad creciente, tanto de los pueblos que ha ya han conquistado su independencia política como los que aún luchan por obtenerla”.

En ese mismo discurso reafirmaba valores y tradiciones argentinas, que hacen a la defensa y fortalecimiento de un sistema multilateral pacífico y amplio. Decía Frondizi: “El acatamiento del orden jurídico internacional, lo secundamos y ejecutamos invariablemente de acuerdo a la norma del arreglo pacífico de las controversias, por el método del arbitraje, la conciliación y los buenos oficios”.

Derechos humanos y dignidad del hombre

La defensa y el sostenimiento de los derechos humanos y de la dignidad del hombre han sido un principio rector de nuestra política exterior. Ya Juan Bautista Alberdi, en *El crimen de la guerra*, señalaba:

En último análisis el hombre individual es la unidad elemental de toda sociedad humana, y todo derecho, por colectivo y general que sea, se resuelve al fin en último término en un derecho del hombre. Así, cuando uno o muchos individuos de un Estado son atropellados en sus derechos internacionales, es decir, de miembros de la sociedad de la humanidad, aunque sea por el gobierno de su país, ellos pueden, invocando el derecho internacional, pedir al mundo que lo haga respetar en sus personas, aunque sea en contra del gobierno de su país.

Este moderno enfoque de un tema, poco abordado en el siglo XIX, pero de inobjetable primacía en el siglo XXI, es uno de los

signos distintivos del pensamiento alberdiano. Fue así un adelantado en la concepción moderna de la intervención humanitaria. Afirmaba en su *Memoria*: “La América tendrá siempre derecho de intervenir en una parte de ella; el órgano está sujeto al cuerpo; la parte al todo. La intervención, en América, es tradición desde 1810. La Revolución se salvó por ella; la neutralidad la habría hecho sucumbir. Buenos Aires intervino en Chile; Chile y Colombia en Perú; y la América se salvó por estos actos [...]. Es justamente en este punto de intervención y neutralidad que el derecho internacional americano debe ser especial y original”.

Le cupo a Carlos Saavedra Lamas presidir la XI Conferencia Internacional del Trabajo en 1928. En su discurso inaugural, ahondaba nuestro primer Premio Nobel de la Paz en la defensa de valores de dignidad humana y protección a los derechos humanos. Recordaba en esa ocasión que el trabajo digno era un elemento esencial para la consecución de la paz entre los pueblos y señalaba que en ese contexto había “un vasto horizonte que pudiera llevarnos algún día al postulado más alto que nos fijaba el tratado de paz: buscar por la política social y económica –y agregaré demográfica, expresando convicciones que son una obsesión de mi espíritu– la paz inmutable y real”.

Y, en su alocución por radio del 29 de noviembre de 1936, agradeciendo el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz –ya que no pudo asistir a la ceremonia que tuvo lugar en Oslo–, dijo, entre otros conceptos: “El desempleo es una gran tragedia: el hombre que anda desesperado por la vida buscando un trabajo para poder comprar el pan que le llevará a sus hijos es una viva afrenta a la civilización”.

Arturo Frondizi fue otro importante exponente de la tradición argentina de defensa de la dignidad del hombre y de los derechos humanos. Afirmaba el presidente argentino en su discurso del 10 de diciembre de 1958, en ocasión de los diez años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

El pueblo argentino ha comprendido que no hay verdadera realización nacional sin respeto a la condición sagrada del ser humano y ha comprendido también que no hay libertad verdadera sin garantía de una efectiva justicia y seguridad social. Estos son conocimientos alcanzados a través de la experiencia, a veces cruenta y dolorosa, vivida por

los pueblos de América latina, donde hay millones de seres que padecen atraso espiritual y material y luchan por alcanzar los niveles de vida que corresponden al prodigioso adelanto de nuestro tiempo. Los pueblos americanos saben que no basta formular anhelos de libertad, sino que deben cumplirse, además, condiciones sociales y económicas concretas que hagan posible esa liberación individual y colectiva. América, que tiene títulos para exigir que los derechos humanos sean realidad universal, tiene por ello mismo la obligación de hacerlos realidad en su propio suelo. La vigencia de esos derechos es misión esencial de los gobiernos y exige a su vez una consciente decisión de los pueblos. Los derechos del hombre son fundamentalmente afirmaciones de orden espiritual y reclaman, por lo tanto, una honda y auténtica fe en los valores morales. Los gobiernos deben respetar y hacer respetar los derechos y las libertades. Las personas deben ejercerlos dentro del orden y de la ley. Si cada sector pretende imponer sus principios por la violencia, se produce la anarquía y aparece la dictadura para someter y paralizar. En cambio, dentro de la ley, el orden nace espontáneamente y es fuerza creadora y estímulo del progreso social e individual. Es orden para construir y para realizar. Como gobernantes, tenemos la obligación de garantizar el derecho a la vida, a la seguridad y a la libertad de la persona humana, como lo proclama el artículo 3° de la Declaración Universal que hoy recordamos. Ella establece también el derecho a la libertad de pensamiento, a la libertad de reunión y de asociación; el derecho al trabajo, a la educación y al goce del tiempo libre. Pero la misma Declaración dice que toda persona tiene deberes con respecto a la comunidad. Como allí se expresa, esos deberes se refieren al ‘respeto de los derechos de los demás y a la moral, el orden público y el bienestar general en una sociedad democrática’. En ese equilibrio armónico entre los deberes de la sociedad frente a los derechos de la persona y de los deberes de la persona frente a los derechos de la sociedad, está la fórmula del progreso y de la felicidad.

Todo un decálogo moderno de defensa y fomento de los derechos humanos, que en su momento no fue lo suficientemente apreciado ni defendido por sus propios connacionales.

Operaciones de mantenimiento de la paz y papel moderno del soldado

Juan B. Alberdi ha sido *un adelantando conceptual* en varios y diversos temas. Pero quizás sea en este tema en donde la originalidad y la visión de Alberdi se manifiestan con mayor severidad. En *El crimen de la guerra* Alberdi postula con claridad, rigor y enorme elegancia la función del soldado, su relación con la paz y su misión global. Es un claro antecedente del “casco azul”, de las Naciones Unidas, en donde el soldado pasa a ser un garante de la paz y seguridad internacionales. Dice entonces: “Soldado y guerrero no son sinónimos. El soldado, en su más noble y generosos rol, es el guardián de la paz, pues su instituto es mantener el orden, que es sinónimo de paz, no el desorden, que es sinónimo de guerra”. Y agrega:

Hay un soldado más noble y bello que el de la guerra: es el soldado de la paz. Yo diría que es el único digno y glorioso. Si la bella ilusión querida de todos los nobles corazones, de la paz universal y perpetua, llegase a ser una realidad, la condición del soldado sería exactamente la del soldado de la paz. Así, soldado no es sinónimo de guerrero. No es mi pensamiento que todo soldado se convierta en abogado; sino que el soldado no tenga más misión ni oficio que defender la paz.

Añadía, siempre en esta misma dirección conceptual, cada vez en mayor sintonía con la moderna función que cumplen los cascos azules de la ONU que “la civilización política no habrá llegado a su termino sino cuando el soldado no tenga otro carácter que el de guardia nacional de la humanidad”.

Carlos Saavedra Lamas también vislumbró el papel internacional para las Fuerzas Armadas. Anticipándose a lo que luego fue rezeptado por la Carta de las Naciones Unidas, en su discurso pronunciado el 21 de enero de 1936²¹ en sesión solemne de la Conferencia de Paz, con motivo de la firma de un acta entre Bolivia y Paraguay decidiendo la liberación de los prisioneros de guerra, abogaba por “la formación de una fuerza internacional a los efectos de policía que asegurara la paz”. Más adelante agregaba: “Nosotros no hemos

21. SAAVEDRA LAMAS, Carlos, *op. cit.*

trepidado en crear una fuerza internacional y en enviarla como policía internacional para separar dos ejércitos en guerra. El ensayo se realizó entre el respeto inmediato de los beligerantes, y es una de las páginas más bellas que atestiguan la cultura alcanzada por nuestras fuerzas militares en su noble misión”.

Concluyo este trabajo citando nuevamente a los padres fundadores de nuestra eximia política exterior, creadores y receptores de esas nobles tradiciones internacionales de la República Argentina, que llegan hasta nuestros días como un legado de pensamiento y de acción para el desarrollo en paz y prosperidad de nuestra nación.

Decía Juan Bautista Alberdi en su obra más conocida, las *Bases*:

Nuestra política, para ser expresión del régimen constitucional que nos conviene, deberá ser más atenta al régimen exterior del país que al interno [...]. Ella debe provocar y buscar los tratados de amistad y comercio con el extranjero, como garantías de nuestro régimen constitucional [...]. Nada más erróneo, en la política exterior de Sud América, que la tendencia a huir de los tratados [...]. Firmados con el extranjero, no temáis encadenarnos al orden y a la cultura. Temer que los tratados sean perpetuos es temer que se perpetúen las garantías individuales en nuestro suelo [...]; tratad con todas las naciones, no con algunas, conceded a todas las mismas garantías, para que ninguna pueda subyugarnos y para que las unas sirvan de obstáculo contra las aspiraciones de las otras ligas de naciones.

Por su parte, Carlos Saavedra Lamas, en su discurso del 4 de diciembre de 1936, agradeciendo su designación como presidente de la Conferencia Interamericana de Consolidación de la Paz, nos recordaba: “Habrà que sembrar nuestras tierras de establecimientos de enseñanza; crear institutos de investigación, donde se plasma la formación de almas viriles en el crisol de la ciencia; abrir a todos el derecho a la libre ascensión de la vida, desde los orígenes más humildes; convencerse de que toda nación que se engrandece no puede ser gobernada por ilustradas oligarquías; que hay que olvidarse de los tiempos transcurridos, en que ellas actuaban en la dirección de las colectividades con los hombres que poseían el refi-

namiento espiritual de varias generaciones; abrir el camino a los que adquieran la gravitación legítima de la cultura y del talento, y creer en las capacidades directivas, las élites conductoras, surgidas sobre la base de una educación difundida desde los grandes laboratorios étnicos en que se forman y se depuran nuestras razas”.

Referencias bibliográficas:

- ALBERDI, Juan Bautista, *Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano* (leída ante la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile, para obtener el grado de licenciado), Santiago de Chile, 1948.
- , *Política exterior de la República Argentina. Escritos póstumos*, tomo III, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1988.
- DRNAS DE CLÉMENT, Zlata, *El “Jus ad bellum” en El crimen de la guerra*, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 2000.
- FLOOD, Daniel J., Discurso de homenaje a Juan Bautista Alberdi, en la Cámara de Representantes, 18 de mayo de 1945.
- FRONDIZI, Arturo, *Discurso en la paz*, marzo de 1961.
- , *La política exterior argentina*, Buenos Aires, Transición, 1962.
- GALLARDO, Ángel, Discurso del canciller Gallardo en la Conferencia de Plenipotenciarios Bolivianos y Paraguayos, Buenos Aires, 12 de julio de 1928.
- LASCANO, Víctor, *América y la política argentina*. Buenos Aires, Emilio Perrot, 1930.
- OBIETA, Adolfo de, *Alberdi y la no violencia*, Buenos Aires, Nereo, 1984.
- RUIZ MORENO, Isidoro (h), *El pensamiento internacional de Alberdi*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1945.
- SAAVEDRA LAMAS, Carlos, *Por la paz de las Américas*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1937.

APORTES DEL HUMANISMO CRISTIANO EN ECONOMÍA AL DESARROLLO ARGENTINO: VIDA Y OBRA DE E. LAMARCA, A. BUNGE Y F. VALSECCHI¹

Marcelo RESICO

El presente ensayo tiene como objetivo recorrer y explicitar el aporte de un grupo de economistas argentinos identificados dentro del pensamiento humanista cristiano en economía, tanto en su faz teórico-académica y pedagógica, así como también su influencia en el debate público o aplicación a la política económica.² Los

1. Quiero agradecer la importante tarea que está desarrollando el proyecto de investigación “Economistas Católicos Argentinos” que se realiza bajo el Centro de Estudios en Economía y Cultura de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA con la participación de Néstor Auza y Hernán González Bollo como investigadores, y de Carlos Hoevel, Patricio Millán, Álvaro Perpere, Alberto Usietto Blanco, Carlos Torrendell, Javier Villanueva y Felipe Tami como miembros del Consejo Científico. El presente artículo se apoya en gran medida en obras surgidas a partir de dicho programa. También agradecer muy especialmente a Néstor Auza por su autorización para citar el texto inédito de su excelente biografía de Emilio Lamarca: *Emilio Lamarca, economista y organizador social*, de próxima aparición. Finalmente, agradecer las enriquecedoras conversaciones que pude mantener sobre estos temas en el curso de varios años con Alejandro Cavanagh, José María Cravero, Cecilia Díaz, Javier González Fraga, Hernán Llosas, Gabriel Molteni, Carlos Moyano Llerena, Alfonso Prat Gay, Enrique Scala, Ludovico Videla, Javier Villanueva, Guillermo Viticcioni, entre otros, en el contexto de la Escuela de Economía de la UCA.

2. El carácter de este escrito es el del ensayo, por un lado porque intenta una labor de síntesis, y, por otro, por la aún relativa insuficiencia de trabajos de investigación sobre los autores seleccionados. (Como se aprecia en la bibliografía, de los autores seleccionados, el que ha concitado mayores estudios hasta el momento es Alejandro Bunge.) Este hecho, sumado a que la organización de archivos sistemáticos de la obra de la mayoría de los autores aún esté en proceso de formación,

representantes elegidos son Emilio Lamarca, Alejandro Bunge y Francisco Valsecchi. Si bien la selección de estos nombres no pretende representar en forma exhaustiva la corriente de pensamiento mencionada y su influencia en nuestro país, consideramos que son relevantes y significativos, y contamos con que esto quede demostrado en el curso del presente ensayo; asimismo este tema será retomado en la conclusión. Todos ellos hicieron manifiesta de diferentes maneras su adhesión a ese marco de referencia amplio que es el pensamiento humanista cristiano, si bien cada uno lo asimiló de forma diversa a su pensamiento económico, y su labor social y pública.³

A fin de alcanzar el objetivo propuesto este trabajo se divide en tres partes: la primera introduce brevemente las raíces del enfoque humanista cristiano en economía y su evolución conjunta con la Doctrina Social de la Iglesia; la segunda desarrolla la biografía intelectual de cada uno de los autores elegidos, enfatizando sus principales aportes y su pertenencia a dicha corriente de pensamiento; la tercera analiza los elementos comunes y las diferencias entre los diversos autores estudiados, y brinda una reflexión final de sus desafíos actuales.

Origen y desarrollo del pensamiento humanista cristiano en economía

El pensamiento socialcristiano es un conjunto amplio de perspectivas, que se basa en un núcleo común, en cuanto a la concepción del hombre y su dimensión social, y que, sin embargo, es susceptible de matices y elaboraciones diversas. Toma su raíz de las fuen-

hace que la presente investigación tenga un alcance limitado. Esperamos que este aporte puede estimular más investigaciones y de mayor alcance sobre los mismos autores y temas.

3. Esto ha sido así debido a las distintas influencias que actuaron sobre su pensamiento, tanto formativas e intelectuales como históricas y de contexto, y por vocaciones y énfasis diversos a la hora de entregarse a la labor académica y profesional; en la conclusión retomamos el tema haciendo referencia a la categoría de “estilo”.

tes teológicas como la Biblia –tanto en la tradición judaica, como en los evangelios cristianos–. Asimismo experimenta un período de confrontación, interacción y síntesis frente al pensamiento filosófico y científico de la antigüedad grecorromana, que se sistematiza en parte durante la Edad Media.⁴ Posteriormente, y junto con la evolución cultural y científica en Occidente, esta cosmovisión se seculariza en diversos grados y de diferentes formas, dando lugar al pensamiento de la Modernidad, que algunos plantean como una nueva cosmovisión confrontativa, pero que también es posible de entender admitiendo importantes líneas de continuidad con el pensamiento precedente.⁵

En las etapas iniciales de este período, por ejemplo durante el Renacimiento, los autores cristianos que se enfocaron al estudio de los cambios sociales, económicos y culturales, seguían siendo en su mayoría clérigos que estaban interesados en el aspecto ético de las nuevas actividades comerciales y económicas que resurgían con renovada vitalidad.⁶ Por otra parte, sobre todo desde el ámbito del derecho, se buscaban nuevas reglas para organizar y dar confiabilidad a las nuevas actividades, lo que dio lugar a otra fuente de reflexión. Asimismo tuvo una gran importancia, dentro de la corriente que estamos desarrollando, la “Segunda Escolástica” o la así llamada “Escuela de Salamanca”.⁷ Esta tradición se desarrolló

4. Son lugares clásicos señalar que la síntesis con el pensamiento platónico en buena medida se realiza en la elaboración de san Agustín, mientras que la incorporación del corpus aristotélico halla uno de sus puntos culminantes en la obra de santo Tomás de Aquino.

5. Este planteo se desprende de la lectura que hace Wilhelm Röpke en su artículo *Das Kulturalideal des Liberalismus*, Verlag G. Schulte-Blumke, Fráncfort del Meno, 1947.

6. En este campo se ha señalado tanto a san Bernardino de Siena como a san Antonino de Florencia como antecedentes de una reflexión desde la teología moral al fenómeno de la expansión económica y comercial. Véase DE ROOVER, Raymond, “San Bernardino of Siena and S’Antonino of Florence. The two Great Economic Thinkers of the Middle Ages”, Cambridge Mass., Harvard University, 1967, pp. vii, 46.

7. Autores como Joseph Schumpeter y otros han mencionado este pensamiento escolástico como un antecedente importante de la elaboración de la idea moderna del mercado. Véase SCHUMPETER, Joseph, *History of Economic Analysis*, Nueva York, 1954, capítulo 2; y DE ROOVER, Raymond, “The Concept of the Just

en España en su período de expansión europea y colonial, influyendo por ello en Latinoamérica desde ese entonces en adelante.⁸

Dentro del pensamiento filosófico y científico moderno, en particular dentro de las ciencias sociales, se reconocen una serie de influencias con las tradiciones intelectuales previas, dando lugar a la mencionada línea de continuidad.⁹ Posteriormente este nuevo pensamiento científico, más independiente de la teología y la filosofía antigua, influyó fuertemente en la evolución social y económica, sobre todo a partir de su materialización en el campo tecnológico y la generación de nuevos inventos, que dieron lugar a un conjunto de fenómenos históricos calificados luego como la “Revolución Industrial”. Estos cambios tecnológicos, pero también organizativos y culturales, dieron lugar a una nueva situación social caracterizada por la industrialización, migraciones masivas del campo a la ciudad y la constitución del trabajo obrero, la proletarización y una serie de fenómenos sociales concomitantes.

En este contexto, así como se desarrollan nuevas corrientes de pensamiento y acción que racionalizan estos cambios o reaccionan frente a ellos, como el liberalismo y el socialismo, se producirá un conjunto de aportes de pensadores y de actores que impulsan una visión y una acción desde la perspectiva del humanismo cristia-

Price: Theory and Economic Policy”, *The Journal of Economic History*, vol. 18, n° 4 (dic., 1958), pp. 418-434; “Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith”, *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 69, n° 2 (may., 1955), pp. 161-190.

8. La fundamentación exhaustiva de esta tesis la realizó otro importante economista de la corriente humanista cristiana en la Argentina, Oreste Popescu, que quedó fuera de este ensayo solo por razones de extensión. Gran parte de la tarea de investigación de Popescu estuvo centrada en poner de manifiesto la serie de conexiones entre los representantes de la Escuela de Salamanca en las colonias americanas de España, lo que denominaba la “economía indiana”, y los representantes europeos de la misma. POPESCU, Oreste, *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, Bogotá, 1986.

9. Por ejemplo en la obra de Adam Smith, si bien se ha establecido que estaba interesado en la física moderna y que este método influyó sobre su pensamiento, también permanecen supuestos éticos muy evidentes que tienen que ver con la cosmovisión cristiana, sobre todo en su variante protestante. Por ejemplo véase COASE, R. H. (octubre 1976), “Adam Smith’s View of Man”, *The Journal of Law and Economics*, 19 (3): 529-546.

no. Estas ideas e iniciativas van a ser el contexto de la aparición de la importante encíclica de León XIII, *Rerum Novarum* (1891), que contiene una respuesta articulada a las nuevas conformaciones sociales y económicas señaladas.

Los antecedentes de esta encíclica están relacionados con el desarrollo de un punto de vista sobre la economía y la situación social que parte de ciertos autores, sobre todo franceses, a principios del siglo XIX, para luego desarrollarse en los diversos países a través de diferentes representantes.¹⁰ Estos pensadores intentaron una nueva síntesis entre la filosofía tomista y los aportes de las ciencias modernas, en este caso la economía y los estudios sociales, con la intención de brindar una renovada unidad del saber. Este sistema debía ser capaz de dar respuesta al problema de la pobreza y proveer un marco de análisis común para los católicos al interpretar los asuntos económico-sociales.¹¹

Esta elaboración tenía como referente contrapuesto el desarrollo del “positivismo” como paradigma científico de las ciencias sociales que pretendía un saber social puramente empírico, fundado en la lógica y la matemática, pero vaciado de contenidos éticos y normativos, esenciales para la visión cristiana del mundo. Los autores humanistas y social cristianos plantearon que bajo el manto de un enfoque presuntamente neutral y descriptivo (“positivo”), se había adoptado una determinada postura normativa basada en el individualismo y utilitarismo, que simplificaban, distorsionando, la naturaleza humana.¹²

10. Por ejemplo autores como De Coux, y Villeneuve-Bargemont. Cfr. SOLARI, Stefano, “The contribution of Neo-Thomistic thought to Roman Catholic Social Economy”, *American Review of Political Economy*, vol. 5, n° 2 (pp. 39-58), diciembre 2007, p. 39.

11. *Ibíd.*

12. Esta postura puede tener consecuencias de dilatado alcance en cuanto a la política económica, al sostener que el mercado puede “autorregularse” y generar el orden económico o social completo. Precisamente este es el punto central del pensamiento de Wilhelm Röpke. Puede consultarse al respecto: RESICO, Marcelo, *La estructura de una economía humana. Reflexiones en cuanto a la actualidad del pensamiento de W. Röpke*, Buenos Aires, Educa, 2008, pp. 332.

La corriente humanista cristiana, por otro lado, proponía, adoptar los nuevos descubrimientos empíricos y conceptuales proveyendo a las nuevas ciencias de un marco filosófico alternativo.¹³ El nuevo paradigma, en algunos casos también denominado “solidarista” –por enfatizar la naturaleza social del hombre frente al individualismo– tiene un punto de referencia en el sustrato moral, a partir del cual las instituciones sociales y económicas evolucionan para adaptarse a los cambios de la cultura y la tecnología.

Estas concepciones filosóficas, epistemológicas y científicas fueron acompañadas, por otra parte, de una intensa y difundida praxis social en la organización de asociaciones, sobre todo de caridad y asistencia social, y por reflexiones sobre la naturaleza concreta del fenómeno de la pauperización y la pobreza. En este sentido hubo una interacción entre el ámbito intelectual y el campo de acción social, donde se potenciaron actividades de aplicación a través del asociacionismo, cooperativismo, sindicalismo, y el desarrollo de los movimientos mutuales que confluirían luego en el surgimiento de partidos políticos basados en el humanismo cristiano.

Este movimiento, tanto intelectual como social, fue el rico contexto en el que se gestó la primera encíclica social. La *Rerum Novarum* está fundada en las bases de la visión cristiana del mundo, en los valores, complementarios entre sí, de libertad, igualdad y fraternidad humana interpretados en una conexión trascendente.¹⁴ Desde este punto de vista propone un discernimiento que toma distancia, por un lado de la propuesta de libertad sin justicia, como por otro, de la propuesta contrapuesta de igualdad sin libertad. Su propuesta no se pretende un simple cambio exterior de las estructuras, sino un cambio basado en la cultura, que se difunda en el ámbito social, político y económico.

13. Puede consultarse en una línea similar aplicada al debate epistemológico contemporáneo: RESICO, Marcelo, “Ciencia económica, juicios de valor y el retorno de la economía política”, en *Revista Cuestiones Económicas y Sociales*, FCSE-UCA, vol. 2, n° 4, 2004.

14. Esta encíclica inaugura la serie de encíclicas llamadas “sociales”, que dieron lugar a la Doctrina Social de la Iglesia y ha constituido una fuente de inspiración tanto para el pensamiento humanista cristiano en general como para una amplia serie de iniciativas sociales, económicas y políticas desde entonces.

Por otra parte en el centro de la lectura social que realiza la encíclica se encuentra el problema de la pauperización. Las soluciones a la proletarización son vistas en la educación, el asociacionismo, y la difusión de la propiedad. Se sostiene la importancia de la propiedad privada junto con su función social, proponiéndose la difusión lo más amplia posible de la propiedad. Se sostiene que el capital mejora la productividad de los trabajadores por lo que debe buscarse una sinergia entre ambos factores, descartando las posturas del conflicto continuo. Si bien se acepta el funcionamiento de la economía de mercado, no se absolutizan sus capacidades, criticándose el aspecto que tiende a desconocer el salario mínimo de los obreros. En este sentido se propone la necesidad de un cierto poder equitativo de negociación en la definición del salario, a través de los sindicatos y las corporaciones libres, que pueden limitar los desequilibrios de poder del mercado.

En el campo económico-social la encíclica dio un impulso a las elaboraciones de pensadores sociales como Pesch, Toniolo y Ketteler, Antoine, Brants, entre otros que fueron referentes de la corriente de pensamiento humanista cristiano en economía.¹⁵ En el siglo XX continuarían esta corriente pensadores sociales y economistas como Francesco Vito, Oswald von Nell-Breuning, Goetz Briefs y Müller. El movimiento del pensamiento humanista cristiano se completaba asimismo con las reflexiones filosóficas, teológicas, sociales, políticas y culturales de autores como Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Luigi Sturzo, etc., entre los más destacados. Esta visión de la sociedad y de la economía influyó en el desarrollo de la Democracia Cristiana en la posguerra, con su destacado rol en Europa y algunos países de Latinoamérica.¹⁶ Como veremos a con-

15. Toniolo y Pesch intentaron a partir de *Rerum Novarum* desarrollar una economía social-católica. Pesch, asimismo, desarrolló la noción de solidarismo y de la tercera vía entre capitalismo y socialismo. Véase TONIOLO, Giuseppe, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Città del Vaticano, 1949; y PESCH, Heinrich S.J., *Ethics and the National Economy*, Manila, Divine Word Publications, 1988.

16. En particular un ejemplo económico destacado fue la aplicación en Alemania de la Economía Social de Mercado, elaborada por autores como Alfred Müller Armack, Ludwig Erhard, Wilhelm Röpke, etc., que contribuyó de manera significativa a la reconstrucción de ese país en la posguerra.

tinuación en este trabajo, este es el marco de pensamiento, que en un contexto de obras y de momentos históricos análogos, constituyen el horizonte de influencias de los autores que hemos seleccionado como representantes en el caso de nuestro país.¹⁷

Emilio Lamarca: el compromiso político y social de un economista

La figura de Emilio Lamarca se destaca como uno de los principales representantes del humanismo cristiano, tanto en el campo de las ideas, como en el compromiso socioeconómico y político, dentro de una brillante generación de personalidades que se inscriben en esta corriente de ideas y de propuestas en la Argentina de fines del siglo XIX y principios del XX. Para ese entonces el país había sufrido un gran cambio, caracterizado por un acelerado proceso de modernización y expansión económica con profundas consecuencias sociales. El proceso inmigratorio, que junto con la afluencia de capitales y la expansión del área agropecuaria bajo explotación, caracterizaban el modelo económico, cambió rápidamente la conformación de la sociedad, a la vez que impulsaba fuertemente la expansión de la economía. Debido a este proceso en el país se desarrollaría rápidamente la cuestión social, se difundirían nuevas ideologías sociales, y crecerían las masas de asalariados sin protección social, en el marco de un Estado que actuaba en forma reactiva frente a estos cambios.

Para esta época gobernaba el país una nueva clase dirigente con ideas fundadas en el positivismo y el materialismo que dominaba la escena a través del liderazgo político de Julio Roca. A la luz de los

17. Al respecto una autoridad en pensamiento económico como Manuel Fernández López, profesor de la UBA, en su artículo “La ciencia económica argentina en el siglo XX”, preparado para la Academia Nacional de la Historia, incluye a varios de ellos bajo el subtítulo “Los valores humanos en economía”. Asimismo en una línea interpretativa similar puede consultarse el libro de OLARRA JIMÉNEZ, Rafael, *La economía y el hombre*, Buenos Aires, Planeta, 2004, quien denomina a esta corriente “El movimiento humanista de la Universidad Católica”.

nuevos problemas y señalando las deficiencias del oficialismo, surgió un movimiento opositor y reformista en el que se destacaría el movimiento católico al cual Lamarca pertenecía.¹⁸ La propuesta del grupo estaba fundada en la necesidad de transformar las instituciones y costumbres políticas del país y de encarar una política basada en principios, además de realizar una aguda crítica a la situación social propugnando el fortalecimiento de las asociaciones sociales, y mejoras en la legislación y la política social.

Dentro del grupo católico, integrado por figuras como José Manuel de Estrada y Pedro Goyena, entre otros, Emilio Lamarca tuvo una participación distinguida, tanto en el nivel intelectual y del debate público, como en el organizacional y político. Las actividades de Lamarca, como representante típico de la generación, abarcaron un dilatado campo que incluyó la economía, la abogacía, la consultoría y la dirección de empresas, el desempeño como funcionario público del Ministerio de Relaciones Exteriores, etc. Además fue orador destacado, escritor, y dominaba varios idiomas.

Fue, asimismo, como veremos, una figura decisiva del catolicismo social, participando en sucesivas asociaciones, congresos católicos, la creación de la Universidad Católica de Buenos Aires, y como fundador de la Liga Social Argentina. Según su biógrafo, Néstor Auza, el pensamiento de Lamarca efectuaría una evolución desde el catolicismo conservador hacia el pensamiento socialcristiano, identificado con un Estado democrático que cumple una función social con la colaboración de los involucrados, corrigiendo la organización económica por medio de la legislación laboral y social.¹⁹ A modo de síntesis podemos citar a Guillermo Furlong para quien “Lamarca es el precursor de las preocupaciones y de las soluciones católicas a la cuestión social en la Argentina”.²⁰

18. Eduardo Zimmermann incluye al grupo católico como una de las tres corrientes reformistas, junto con los liberales y los socialistas, que se abocan a la discusión de la nueva situación social del país en esos años. ZIMMERMANN, Eduardo A., “Los intelectuales, las ciencias sociales y el reformismo liberal: Argentina, 1890-1916”, *Desarrollo Económico*, vol. 31, n° 124 (ene. - mar., 1992), p. 545.

19. AUZA, Néstor, *Emilio Lamarca, economista y organizador social*, texto inédito, p. 58.

20. “Oración fúnebre”, en *Estudios*, sept.-oct. de 1944, p. 183, citado en *op. cit.*, p. 189.

Estudios, influencias y primeras actividades

Emilio Lamarca nació en Valparaíso, Chile, el 21 de agosto de 1844, en el período en que sus padres, de origen argentino, vivían allí.²¹ Hizo sus primeros estudios en el Colegio de San Ignacio en la capital chilena. A mediados de 1858 su familia viaja a Inglaterra donde lo envían al Colegio de San Gregorio, cerca de Bath, dirigido por los padres benedictinos, donde cursa de 1859 a 1862. Luego viaja a Alemania donde cursó la carrera de ingeniería en minas en *Clausthal* entre los años 1861 y 1865. Allí estuvo expuesto a las teorías sociales y económicas de la época como ser la Economía Política Clásica y los antecedentes de la Escuela Histórica Alemana.²²

En 1866 vuelve a Chile y trabaja en la empresa de su hermano Carlos, dedicada a la explotación minera. En 1873 se muda a Buenos Aires, estudia derecho, graduándose con distinciones en 1875. Aún siendo estudiante en 1872, Carlos Tejedor, ministro de Relaciones Exteriores durante las presidencias de Sarmiento y Avellaneda, lo incorpora como traductor. Luego actúa como secretario del ministro en la legación argentina en Río de Janeiro. Finalmente llega a ser subsecretario del Ministerio de Relaciones Exteriores, en la gestión de Félix Frías, cargo en que continuaría hasta 1876. Durante su desempeño colabora en la discusión sobre la definición de los límites con Chile, para lo cual escribe varios ensayos sobre la cuestión.²³ En 1875 se casa con Albertina Martínez, con quién tendría cinco hijos.

21. Un dato interesante que señala Auza en su biografía de Lamarca es que Carlos, padre de Emilio, era amigo íntimo de Juan Bautista Alberdi. *op. cit.*, p. 99.

22. La Escuela Histórica Alemana en su origen tenía un enfoque abierto al liberalismo, en una forma de síntesis que podríamos denominar “liberalismo romántico” o “liberalismo historicista”, del cual la principal figura por el alcance de la influencia de su obra sería el padre de la Constitución Nacional, Juan Bautista Alberdi. Véase para la cuestión del historicismo en Alberdi: CASTEX, Adelina, “Alberdi y el historicismo. Su concepto de nación”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 3.

23. Posteriormente junto con I. Gómez, así como otros políticos e intelectuales, se encontraron entre los miembros de la Liga Patriótica Argentina, una orga-

Lamarca se desempeña en diversos puestos de alta responsabilidad en el sector privado, especialmente en el bancario y de seguros. En 1879 resulta electo como miembro del directorio del Banco de la Provincia. Alrededor de 1880 se incorpora al directorio de La Previsora, compañía nacional de seguros de vida, del que sería presidente a partir de 1885. En 1881 se incorpora como miembro del directorio del Banco de Crédito Real, del que luego ocuparía la presidencia. En 1895 fue designado abogado del Ferrocarril Buenos Aires al Pacífico, más tarde General San Martín; posteriormente lo nombrarían segundo director y, por último, presidente, cargo en el que continuaría hasta su renuncia, motivada en el deseo de dedicarse a la acción social.

Una economía política clásica con espíritu cristiano

En 1876 se incorpora a la actividad docente al ser nombrado profesor de Economía Política en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, reemplazando en la cátedra a Vicente F. López. Es entonces, a partir de los apuntes del dictado de clases, que publicaría en 1877 su obra *Apuntes para el estudio de la economía política*. La estructura y el contenido de la obra ponen de manifiesto la importancia que daba el autor a fundamentar la economía dentro de las ciencias sociales y morales. Dedicó una parte importante de la introducción a establecer los principios antropológicos en los que se basa el análisis económico, siendo el más importante el ubicar a la persona como centro de la actividad humana.

Desde este punto de vista desarrolla una visión de la economía política acorde con la escuela clásica de la época, por ejemplo en la obra de Jean-Baptiste Say, aunque aplicando el contenido de la reflexión a la historia y las condiciones del país, y con un importante sustrato normativo. En este último sentido resulta influido por el

nización fundada en 1898, durante el conflicto diplomático con Chile. CASTRO, Martín O., "Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX (1907-1912)", *Desarrollo Económico*, vol. 49, n° 193 (abr. - jun., 2009), p. 57.

pensamiento humanista cristiano puesto que estas ideas gozaban de difusión en el ambiente que frecuentaba en aquella época.²⁴

Del centro ubicado en la persona humana y su acción, se derivan las actividades propiamente económicas como la aplicación de los bienes a las necesidades, la transformación y la distribución de los mismos. Clasifica a las necesidades en tres grandes categorías, a saber: las físicas, las intelectuales y las morales. En este punto el autor se distingue de las posturas materialistas que consideran a todas las necesidades bajo un mismo plano. Las riquezas, de cualquier tipo, solo se convierten en tales, en cuanto existe el hombre que las requiere y les da un uso.

El autor se apoya en los argumentos a favor de la propiedad privada, según fueron desarrollados por santo Tomás de Aquino en sus reflexiones acerca de la economía, y retomados en la encíclica *Rerum Novarum*.²⁵ En cuanto al trabajo –la cuestión más relevante en la discusión económico-social de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX– el autor lo considera una fuerza de orden moral que pone de manifiesto las características del agente que lo realiza: el ser humano en sus distintas dimensiones.²⁶

Lamarca también publica su trabajo *Decálogo de la ciencia económica*.²⁷ La tesis central de la obra es la estrecha relación entre la economía y la ética.²⁸ En palabras del autor: “La eficiencia de las funciones económicas depende de la observancia de los preceptos”.²⁹ Así la línea argumental que une todo el escrito es la

24. Su biógrafo Néstor Auza señala en este punto a von Ketteler, Eduard Manning, Charles Périn, etc.: AUZA, Néstor, *Emilio Lamarca, economista y organizador social*, texto inédito, p. 76.

25. *Ibíd.*, p. 70.

26. “El trabajo es una fuerza que procede esencialmente del orden moral y que lleva el sello de la unidad de facultades del agente que trabaja: el hombre”, LAMARCA, Emilio, *Apuntes para el estudio de la economía política*, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1877, p. 42. *op. cit.*, p. 55.

27. “En la séptima entrega de la *Revista de Economía Argentina* A. Bunge, quien ha de ser el continuador del pensamiento de Lamarca en el pensamiento social-católico, reedita la obra”. Auza, *op. cit.*, p. 64.

28. En particular, la ética judeocristiana, y hasta cierto punto universal en tanto es reflejada por el decálogo.

29. AUZA, *op. cit.*, p. 62.

íntima armonía que existe entre la religión, la moral y la economía. Para el autor las capacidades del espíritu humano y sus virtudes constituyen la base de la riqueza de las naciones. La riqueza se crea, se multiplica y desarrolla, o declina y muere junto con estas capacidades.³⁰

En este escrito Lamarca pone de manifiesto otro de los núcleos de su pensamiento económico-social, que es el papel determinante de la familia en la dinámica social, influido por las ideas al respecto del sociólogo francés Le Play. Para el autor la sociedad crece y se desarrolla de forma sana, o declina y se corrompe, con la suerte análoga que corra la familia. La misma es la célula básica de la economía puesto que es la unidad originaria de la producción y del consumo.³¹ Asimismo enfatiza las relaciones entre la economía y el orden político, en tanto sostiene que el buen gobierno, por contraposición con la tiranía, el desorden social, y la anarquía, hacen que las personas reaccionen de forma diferente, o bien confiando, invirtiendo y generando riqueza, o bien, retrayendo su confianza, migrando o disminuyendo la población.³²

Según Lamarca el cristianismo ha tenido un rol muy relevante en el desarrollo de Occidente, por el impulso que dio a la conciencia ética con la orientación que esta permite al despliegue de la libertad humana, y el aporte a la idea de la fraternidad de todos los hombres. Sostenía que la energía que surgió de la caridad ha sido una gran fuerza de desarrollo humano y social, y un factor importante en la búsqueda de la igualdad y de una misma dignidad y derechos entre las clases sociales y entre las naciones.³³ Por su desarrollo de los fundamentos filosóficos de la economía política y por la elaboración

30. "...la energía del alma, las luces del espíritu y las virtudes constituyen la fuente primera de las riquezas de las naciones; ellas la crean, la desarrollan y la sostienen, la riqueza crece, declina y desaparece con estos nobles atributos del alma", "El decálogo y la ciencia económica", en *Revista de Economía Argentina*, año 1, tomo 2, n° 7, ene. 1919, pp. 5-18, p. 12. En *op. cit.*, p. 66.

31. En esta idea, su biógrafo Néstor Auza encuentra la influencia de economistas y sociólogos como Bosse, Laboulaye, Konigswarter, Boistel, Le Play. *Op. cit.*, p. 67.

32. *Ibíd.*, p. 68

33. *Apuntes para el estudio de la economía política*, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1877, p. 63-64. Citado Auza, *op. cit.*, p. 57.

que realiza de los mismos, su biógrafo, Néstor Auza concluye que Lamarca es el primer representante en nuestro país del humanismo cristiano en la economía.³⁴

Liderando la oposición católica al gobierno de Julio A. Roca

Durante el primer gobierno de Julio A. Roca (1880-1886), se produjo un conflicto que llevó a la confrontación con el grupo católico al que Lamarca pertenecía, y del cual se convertiría en uno de sus líderes.³⁵ Rompiendo la alianza inicial con algunos católicos, y en el marco de su proyecto de modernización del país, Roca profundiza su política laicista de impronta positivista-liberal, adoptando una serie de medidas que lo hacen chocar con la Iglesia y congregar la oposición a sus políticas. El conflicto escala de manera importante durante el proceso de formulación y sanción de la ley 1.420 de educación pública (1884), que excluía la enseñanza religiosa, así como la ley del Registro Civil.³⁶ En el contexto de este debate también se tomaron medidas que afectaban a autoridades religiosas como clérigos y obispos –incluyendo la expulsión del nuncio apostólico– y la destitución de jueces y profesores católicos en las universidades públicas –como el propio Lamarca, que fue separado de la cátedra de la Facultad de Derecho–.

La reacción de los católicos fue decidida y organizada. En el marco del conflicto se crea en 1883, por la iniciativa de José Manuel Estrada, Lamarca –quien sería su vicepresidente primero– y otros católicos notables, la Asociación Católica de Buenos Aires.³⁷ La asociación, que era sucesora del previo Club Católico, si bien

34. “En este sentido Lamarca bien puede ser considerado como el primer profesor que desde su cátedra expone los principios fundamentales de una economía cristiana”. *Ibid.*, p. 55.

35. El antecedente más remoto del que tenemos noticia de este grupo es el Club Católico, fundado por Félix Frías en 1877, y renombrado como Asociación Católica de Buenos Aires en 1883.

36. Así, matrimonios, nacimientos y fallecimientos, que eran registrados por la Iglesia, pasan a serlo por el Estado.

37. Esta asociación incluía dentro de sus miembros a José Manuel Estrada,

mantenía los objetivos de agrupar a laicos para la formación mutua, tenía una manifiesta intención de participación en el debate público, para oponerse desde la prensa y la arena política a las políticas emprendidas por Roca. Uno de los órganos de difusión del grupo sería el diario *La Unión*, fundado por Estrada en 1882, que también contaba con Lamarca como colaborador regular.

Otro paso importante del grupo se dio con la convocatoria, en agosto de 1884, al Primer Congreso Nacional de los Católicos Argentinos, donde se discutieron los problemas políticos, educativos y sociales del momento. En el marco del congreso Lamarca, que formaba parte de la mesa directiva, fue una figura relevante tanto por el contenido de sus argumentos y propuestas, como por sus destacadas dotes de orador. Su participación estuvo caracterizada por un lado por una aguda crítica del oficialismo, pero, por otro, por una serie de propuestas. Allí planteó la necesidad de la unión de todos los católicos y la constitución de un partido para potenciar su incidencia pública. La asamblea del congreso retoma el pedido en el contexto de otras propuestas que apuntaban a la reforma social, cultural y religiosa, como el fortalecimiento de la educación religiosa paralela a la educación estatal, la creación de escuelas de artes y oficios, y otras medidas de carácter social.³⁸

Con posterioridad al congreso se da lugar a la fundación del partido político, denominado Unión Católica, creándose luego su Comité Nacional –integrado entre otros por Lamarca– destinado a reunir a los grupos provinciales que tenían origen en las asociaciones católicas del interior. El partido estaba inspirado en los partidos católicos europeos que se originaron también al calor del conflicto con la política laicista del liberalismo decimonónico.³⁹

Pedro Goyena, Tristán Achával Rodríguez, Manuel Dídimo Pizarro, Alejo de Nevares, Apolinario Casabal, Santiago O'Farrell, Luis y Francisco Repetto.

38. Según Auza, con esto “adelantándose en años a los primeros proyectos de leyes sociales en el país...”: AUZA, Néstor, *op. cit.*, p. 120.

39. “Este partido político, Unión Católica, modelado según el ejemplo de los partidos católicos europeos constituidos con el fin de combatir al liberalismo, nació como consecuencia directa de las deliberaciones del Congreso Católico de 1884 y reflejó los esfuerzos militantes de la dirigencia católica por unificar la participación política de los laicos dispersos en diversas facciones”: CASTRO, Martín

Al realizarse las elecciones en 1886, sin embargo, el partido no logró imponer a sus candidatos, y resultó elegido el candidato oficialista Miguel Juárez Celman. El clima de hostilidad a los católicos no disminuyó, sino por el contrario. La prensa asociada al grupo perdió muchos de los medios que tenía para expresarse y en 1888 se impulsó una ley de matrimonio civil, que manifestaba una franca oposición a las convicciones de la Iglesia.

Si bien la lucha frente al oficialismo liderada por los católicos resultó contrastada, fue muy influyente en la organización de la oposición en coalición con movimientos que tenían un origen diverso. Cuando de las filas opositoras surgió la Unión Cívica de la Juventud, que tenía como líder a Leandro Alem, los católicos se unieron al grupo. Así la mayoría de los miembros de la Unión Católica pasó a la Unión Cívica, cuando esta se crea en 1890, incluyendo a Emilio Lamarca que formaría parte de la Comisión Nacional del partido. Ese mismo año los opositores lideran la revolución de 1890, que propone llamar a elecciones para reemplazar al presidente, pero es derrotada por la intervención militar directa de Roca y sus generales.⁴⁰

Un capítulo destacado de la participación de Lamarca en esta época, junto al grupo católico, consiste en la fundamentada crítica que realiza de la política económica del gobierno. Lamarca ataca particularmente la política financiera, constituyéndose en profeta de la crisis que sobrevendría,⁴¹ tarea que realiza a través de una seguidilla de artículos en el diario *La Unión*.

En sus directos artículos el marco de argumentación giraba en torno a la excesiva injerencia del Estado, que absorbía, según el autor, funciones que puede realizar el sector privado.⁴² Lamarca sostiene, en ese marco, que la política económica y financiera

O., “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX (1907-1912)”, *Desarrollo Económico*, vol. 49, n° 193 (abr. - jun., 2009), p. 35.

40. AUZA, Néstor, *Emilio Lamarca, economista y organizador social*, texto inédito, p. 131.

41. *Ibíd.* 130 y ss. y AUZA, Néstor, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981, pp. 350-352.

42. “Así el Estado docente, el Estado industrial, el Estado comerciante es un concepto monstruoso, que hiere los derechos individuales porque los saca de sus funciones propias y naturales”. Citado por AUZA, Néstor, *Emilio Lamarca, economista y organizador social*, texto inédito, p. 142.

emprendida por el gobierno, desde mediados del primer gobierno de Roca, caracterizada por el curso forzoso de la moneda y el abuso del endeudamiento y del crédito externo, si bien momentáneamente creaba una sensación de bienestar y progreso, no era sostenible en el tiempo, y llevaba, de no cambiarse, necesariamente a una crisis financiera y económica.

Miguel Juárez Celman –sucesor de Roca, quien había impulsado la unificación monetaria de la Argentina mediante la Ley de Moneda Nacional– logra la sanción de la Ley de los Bancos Garantidos que permitía a las provincias emitir su propio dinero.⁴³ Si bien la política funcionó en un comienzo, con el tiempo los bancos provinciales encargados comenzaron a imprimir papel moneda en exceso por sobre las reservas de oro, y tomando crédito en el exterior para sostenerlo, a resultas de lo cual se creó un círculo vicioso de endeudamiento.

Lamarca criticaba el modelo de curso forzoso de la moneda adoptado porque llevaba a la emisión de papel moneda sin respaldo, y, paralelamente, a un abuso del crédito interno y externo, que atentaba a mediano plazo contra el valor del peso nacional, causaba la baja del encaje metálico y la huida al oro. Para peor esta política creaba una falsa sensación de prosperidad impulsando el aumento de importaciones y la mala asignación del crédito, que hacía cada vez más difícil el pago de los intereses, augurando el corte del crédito externo, la crisis financiera y bancaria, y con ella la caída del nivel de actividad interna.⁴⁴

Finalmente, se realizan las previsiones de Lamarca, con la crisis económico-financiera que se extiende hasta 1892, erosionando fuertemente la credibilidad del gobierno, y obligando al Poder Ejecutivo a declarar la no convertibilidad de los billetes emitidos por los bancos públicos al oro. Durante la crisis el propio Lamarca ve afectada su posición económica y debe reabrir su estudio de abogado. Pocos años después en 1895, suma otro golpe al fallecer su esposa.

43. Esta segunda ley proporcionaba al Ejecutivo un instrumento de control sobre las provincias, puesto que el presidente era quien determinaba las provincias que estaban autorizadas para emitir.

44. AUZA, N., *Lamarca...*, p. 142.

La génesis del catolicismo social argentino

Luego de la represión de la revolución y con el quiebre de la Unión Cívica en 1892, los católicos apoyaron la candidatura del católico Luis Sáenz Peña. Con la presidencia del Sáenz Peña, los católicos logran el respeto buscado y poco a poco se produce el declive de la Unión Católica, a través de la diáspora de sus antiguos miembros.⁴⁵ Pero, a medida que el movimiento político de los católicos parecía perder fuerza, en realidad esta se canalizaba al ámbito social y asociativo. Tanto en la primera etapa, como hemos visto, como en la organización del movimiento social católico, Emilio Lamarca sería un actor destacado.⁴⁶

En 1894 el sacerdote Guillermo Grote fundó los Círculos de Obreros Católicos, con la aprobación y el apoyo de Lamarca. Los círculos serían dirigidos más tarde, como veremos, por el siguiente protagonista de nuestro artículo: Alejandro Bunge.⁴⁷ En 1895 Lamarca cierra su estudio para dedicarse a la reflexión. En 1896 viaja y toma contacto con las iniciativas sociales de los católicos en Bélgica, Holanda y Alemania. En 1906 viaja nuevamente a Europa para profundizar su conocimiento y tomar contacto con las iniciativas sociales de los católicos en Europa. Recorre en este viaje Francia, Bélgica, Italia y Alemania.⁴⁸ En medio de sus viajes y a través de sus estudios, Lamarca se siente fuertemente atraído por

45. AUZA, Néstor, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981, pp. 601-605.

46. “Los católicos, que ya poseían la enseñanza y la experiencia dejadas por el ensayo de organización política, fueron derivando lentamente hacia el campo obrero, realizando otro gran ensayo de testimonio y presencia en las luchas gremiales de comienzo de siglo. El sobreviviente más renombrado y perseverante, aunque no el único de la generación católica del 80, que se prolongaría en la acción social y obrera, sería el doctor Emilio Lamarca.” *Ibid.*, 605.

47. Los Círculos de Obreros cumplieron una función importante desde su creación en 1892, llegando a contar con 85 centros distribuidos por todo el país y más de 30.000 socios. El espíritu de la obra consistía en evangelizar en las calles y los talleres, apoyar la organización de sindicatos cristianos, agremiando sectores nuevos, en especial las trabajadoras y aglutinar a sectores propietarios, convenciéndolos de que era necesario aceptar reformas sociales.

48. AUZA, Néstor, *Emilio Lamarca, economista y organizador social*, texto inédito, p. 152.

el modelo alemán del *Volkverein*, nacido del *Kulturkampf* contra Bismarck.

A Lamarca le interesaba especialmente profundizar en las nuevas iniciativas en cuanto a la acción social, la agremiación, la legislación laboral, la conciliación y el arbitraje, el derecho a la huelga y el *lock-out*.⁴⁹ Su enfoque partía de que una deficiencia importante de la acción social era no tener una percepción profunda de las necesidades del pueblo, que según su punto de vista son elevadas y espirituales en última instancia, y remiten a una igualdad en la participación y el gozo de los bienes intelectuales y morales de la civilización.⁵⁰ Asimismo le interesaban las prácticas cooperativistas y el accionar de la prensa católica.

En el Segundo Congreso Nacional de los Católicos Argentinos, que se llevó a cabo en 1907 con el propio Lamarca como su presidente, propuso cambiar el foco de la participación activa de los católicos del ámbito político al campo social, para unificar sus esfuerzos. En el mismo se trataron la cuestión obrera y su solución (protección a la mujer y familia obrera, contrato de trabajo, accidentes de trabajo, seguro obrero, vivienda obrera, etc.), la relación con la prensa, la enseñanza cristiana pública y privada, y la acción de los católicos.⁵¹ Al año siguiente, se realizó en Córdoba el Tercer Congreso Nacional de los Católicos Argentinos. Allí Lamarca profundizó sus propuestas de abordar prioritariamente la solución de la cuestión social, culminando con la propuesta de fundar lo que luego sería la Liga Social Argentina.

En el mes de julio de 1909 fue creada en forma oficial la Liga. La Liga Social fue una institución laica que tenía el espíritu de realizar un aporte en el campo social y económico, y tomaba como modelo el *Volkverein*. Lamarca enfatizaba en que debía concebirse como una escuela de educación social basada y también como una formadora de líderes basada en los ideales del cristianismo. En cuanto a su organización contaba con tres planos el religioso,

49. *Ibíd.*, p. 163.

50. Señala Auza, su biógrafo, que Lamarca “en confirmación de su pensamiento exalta... la figura de monseñor Ketteler, obispo de Maguncia”, *Ibíd.*, p. 180.

51. *Ibíd.*, p. 155.

dependiente de los clérigos, el social y el político. En su actividad promovía el estudio y la formación de gremios, cooperativas rurales y de consumo, la defensa jurídica de trabajadores, el apoyo a las mutuales sindicales, etc. Sus medios fueron la difusión oral y escrita, la oficina de informaciones, las conferencias, las bibliotecas, los locales propios y las publicaciones.⁵² La institución cumplió una vasta tarea llegando a contar con más de cinco mil miembros y casi doscientas oficinas en todo el país, organizó muchas conferencias y publicó numerosos folletos y publicaciones de distintos tipos, además de editar la publicación *Semana Social* a partir de 1911.

El ocaso de las luchas públicas y la esperanza cultural

Paralelamente al desarrollo de la Liga Social, Lamarca participa en diversas iniciativas del ámbito político. Entre comienzos de siglo y la fundación, con la participación de Lamarca, de la Unión Patriótica en 1907, las iniciativas católicas –que incluyeron en 1902 la creación de la Liga Democrática Cristiana a partir de la influencia del padre Grote– fueron inconsistentes y discontinuas.⁵³ Una de las cuestiones centrales consiste en el saneamiento de las prácticas políticas, especialmente limitar los abusos electorales, para lo que se había presentado ante el Congreso un proyecto de reforma.

Para ese entonces Roque Sáenz Peña lideraba una línea disidente dentro del oficialismo que coincidía con esta política. Es entonces cuando Lamarca, junto a otros importantes católicos como Indalecio Gómez y Joaquín María Cullen, decide participar de la Unión Nacional de Sáenz Peña.⁵⁴ En el seno de la coalición se logra consenso en cuanto a un proyecto de reforma electoral que incluyera el

52. En diciembre de 1911 comenzó la publicación de *Semana Social*, el periódico de la Liga Social que aparecería ininterrumpidamente hasta 1920.

53. CASTRO, Martín O., “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX (1907-1912)”, *Desarrollo Económico*, vol. 49, n° 193 (abr. - jun., 2009), p. 39.

54. Lamarca en definitiva se aleja de la Unión Patriótica, porque favorecía la constitución de una agrupación con una identidad católica más clara y, conformada como resultante de un movimiento confederal con bases sociales que pudieran originar y sostener a un partido político similar al *Zentrum* alemán. Auza, *op. cit.*, p. 49.

voto obligatorio y a generar mecanismos de control que dificultaran las maniobras fraudulentas y las prácticas de las máquinas electorales.⁵⁵ Con la presidencia de Sáenz Peña (1910-1914) se promulga la Ley 8.871 o Ley Sáenz Peña, sancionada en 1912, que instauró en la Argentina el voto universal, secreto y obligatorio.⁵⁶

En 1909 Lamarca participaría en otro momento importante de las iniciativas católicas en la sociedad civil, puesto que, en la reunión de obispos de ese año, se decide la creación de la Universidad Católica de Buenos Aires, comenzando por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. En esta oportunidad ofrecen a Lamarca el cargo de miembro del Consejo Directivo y de profesor de Economía Política.⁵⁷ En la Academia Literaria del Plata ayuda al lanzamiento de la revista *Estudios* en 1911, importante durante sesenta años en el catolicismo.⁵⁸

Casi al fin de su vida recibe una noticia amarga. Lamarca desde 1917 queda ciego por una diabetes, y la jerarquía eclesiástica le solicitó en 1919 la disolución de la Liga Social Argentina para evitar su competencia con la liga económico-social de la Unión Popular Católica Argentina (UPCA) de reciente creación. Sin embargo, poco antes de su muerte, el 5 de julio de 1922, se entusiasma con la creación de los Cursos de Cultura Católica y apoyó a sus jóvenes organizadores prestándoles la sede central de la Liga. Al morir dejó a los Cursos la espectacular biblioteca que había reunido en años de investigación y acción social y política.⁵⁹

55. *Ibíd.*, pp. 57-58.

56. La ley impulsó fuertemente la democratización de la política, aunque distaba de ser completamente universal. Las elecciones posteriores serían ganadas por el candidato de la Unión Cívica Radical, Hipólito Yrigoyen, iniciándose así un cambio político de un alcance mucho mayor al que habían imaginado sus defensores y detractores. Para el impacto de la misma en el desarrollo económico e institucional argentino véase: RESICO, Marcelo, “Aspectos institucionales del desarrollo argentino: convergencias, conflictos y oportunidades.”, *Revista Cultura Económica*, año XXVIII, n° 77/78, septiembre de 2010.

57. Auza Néstor, *Emilio Lamarca, economista y organizador social*, texto inédito, p. 169.

58. *Ibíd.*, p. 95.

59. Hoy esa valiosa biblioteca forma parte de la de la Universidad Católica Argentina.

El desarrollismo socioproductivo y abierto: la obra de Alejandro Bunge

Alejandro Bunge fue una figura muy relevante en la política económica argentina porque se constituyó en el más certero analista del estancamiento del modelo de especialización agroexportadora, que el país había seguido hasta entonces, y uno de los propulsores más fundamentados de políticas que alentaran la diversificación productiva y la expansión del mercado interno. En palabras de José Luis de Imaz, “Bunge fue para la industrialización lo que Alberdi para la población”.⁶⁰ La intención de nuestro perfil de este personaje será contextualizar su aporte y mostrar cómo influyó su cosmovisión cristiana en el desarrollo de su enfoque y de sus trabajos.

Bunge fue una personalidad multifacética que combinó al economista con el demógrafo, al católico social con el especialista en estadística y al consultor de grupos empresariales con el funcionario en el área de las estadísticas públicas, además de ser editor de una influyente revista especializada y columnista en temas económicos. Sus estudios abarcaban distintos campos de las ciencias sociales, e iban de la economía a la demografía, de la sociología a la estadística, incluyendo la ingeniería que era su formación universitaria.⁶¹

Desarrolló su obra en un contexto histórico determinado por el período de entreguerras y la Gran Depresión de los años 30. Estos acontecimientos impactaron en el país a través del crecimiento de la industria por la necesidad de sustitución de importaciones, el crecimiento de la población industrial, y la mayor intervención del Estado en la economía.⁶² Las ideas de Bunge se reflejaron en

60. IMAZ, José Luis de, “Alejandro E. Bunge, economista y sociólogo (1880-1943)”, *Desarrollo Económico*, vol. 14, n° 55 (oct. - dic., 1974), p. 559.

61. CARAVACA, Jimena y PLOTKIN, Mariano, en “Crisis, ciencias sociales y élites estatales: la constitución del campo de los economistas estatales en la Argentina, 1910-1935”, *Desarrollo Económico*, vol. 47, n° 187 (oct. - dic., 2007), pp. 401-428, p. 416, enfatizan la amplitud de intereses de Bunge en comparación con los economistas de corte más académico técnico que serían los más numerosos en las generaciones siguientes.

62. Por otra parte estos profundos cambios se produjeron en el período en que la Argentina iniciaba la ampliación de su democracia a partir de la Ley Sáenz Peña (1912). Para la ubicación de la época desde el punto de vista de la evolu-

el debate público en temas de política económica en este período, si bien su influencia en las políticas económicas y públicas cobró impulso con el tiempo, proyectándose a través de sus discípulos en los años 40.⁶³

Su mayor aporte se centró en la fundada exposición que realizó de los límites del modelo agroexportador, que la Argentina venía aplicando, y su propuesta articulada de un modelo basado en el desarrollo del mercado interno y el fomento de la industrialización y las actividades agropecuarias intensivas, fomentadas desde la política del Estado. En su concepción, como veremos, esta estrategia de industrialización no chocaba con el objetivo de impulsar la eficiencia y la competitividad exportadora.

Bunge, aun viniendo de una familia tradicional, planteó de manera explícita la necesidad de un cambio cultural, que incluyese las pautas y normas de conducta de las clases sociales, para aceptar la modernización económica, social y de las instituciones que implicaba la industrialización. En este sentido existió una tensión entre conservadurismo y modernismo en su pensamiento, por lo que es difícil de encuadrar en una ideología, y se ha dicho de él que era “demasiado liberal para los nacionalistas y demasiado nacionalista para los liberales”.⁶⁴

La estrategia de Bunge, en un nivel más profundo, partía de una visión del desarrollo económico y social más amplia. Como conse-

ción de las ideas y políticas económicas en el contexto de la evolución del liberalismo, puede consultarse: RESICO, Marcelo, “Libertad y economía. Una perspectiva desde la historia de las ideas y las instituciones”, *Revista Universitas*, n° 3, diciembre de 2006. Para la significación de este período en el contexto de la evolución económica e institucional de la Argentina puede consultarse: RESICO, Marcelo, “Aspectos institucionales del desarrollo argentino: convergencias, conflictos y oportunidades”, *Revista Cultura Económica*, año XXVIII, n° 77/78, septiembre de 2010.

63. KOROL, Juan Carlos y SABATO, Hilda, “Incomplete Industrialization: An Argentine Obsession.”, *Latin American Research Review*, vol. 25, n° 1 (1990), p. 9.

64. MOLTENI, Gabriel R., “Structural change in Argentina: economic ideas, economic policy and institutional constraints during the inter-war period. The case of Alejandro Bunge”, *Cuestiones Sociales y Económicas*, septiembre 2003, año 1, n° 2, p. 23.

cuencia de sus concepciones morales y de su participación dentro del grupo del catolicismo social, Bunge mostró a la largo de toda su vida, una constante preocupación social.⁶⁵ Tenía, por ejemplo, el objetivo de conocer la situación del “hogar y la familia obrera” para impulsar su desarrollo humano y social. Estaba, también, preocupado por las diferencias en el desarrollo entre los distintos sectores productivos e incluso entre las distintas regiones del país y pensaba políticas para revertirlas.

Para realizar sus críticas y fundamentar sus propuestas dio un importante impulso a la información estadística económica, social y demográfica en el país, desarrollando nuevas metodologías y abriendo nuevos temas de investigación. Sin embargo no fue simplemente un prolijo recopilador de datos. Como consecuencia de su formación y convicciones fue formándose sus ideas centrales de carácter normativo. No entendía la economía como un campo autónomo, sino como un aspecto de las ciencias sociales y humanas. Según su concepción, el conocimiento de la realidad estaba directamente relacionado con la posibilidad de generar políticas para el desarrollo social y económico.⁶⁶

Formación, estudios en Alemania y las múltiples facetas de su actividad

Alejandro Bunge nació en 1880, su padre Octavio, era un libre-pensador que, a pesar de esto, envió a sus hijos al Colegio del Salvador, que era católico. Allí, al igual que sus hermanos mayores, recibiría en la educación secundaria una enseñanza que armonizaba el conocimiento con la religión y la moral. Alejandro, resultó influenciado en gran manera por esta educación, a tal punto que quiso inscribirse en el seminario para ser sacerdote, ante lo cual encontró la oposición de su padre, que lo envió a estudiar al exterior.

65. IMAZ, José Luis de, *op. cit.* p. 552. También VILLANUEVA, Javier, “Alejandro E. Bunge: una visión de la Argentina”, *Revista Cultura Económica*, año XXVIII, n° 77/78, septiembre 2010, p. 74.

66. CARAVACA, Jimena y PLOTKIN, Mariano, *op. cit.*, p. 416.

En 1900, luego de terminar sus estudios secundarios, viajó a Alemania, para estudiar ingeniería eléctrica en la *Technische Hochschule* de la Universidad Real de Sajonia donde se graduó en 1903.⁶⁷ Para ese entonces el conocimiento en las ciencias sociales en las universidades alemanas estaban bajo el influjo de la escuela histórica, que planteaba una revalorización de los estudios histórico-empíricos, planteando una visión interdisciplinaria de los fenómenos sociales (económico, institucional, moral, cultural, etc.) y dándole un lugar destacado a las estadísticas como base de una fundamentación inductiva. De estas influencias Bunge adoptó una alta estima por medir y cuantificar los hechos.

En Alemania, asimismo se habían difundido las ideas económicas de Friedrich List, que habían contribuido a la transformación de la nación en una potencia industrial.⁶⁸ Si bien favorable al comercio y la industrialización como medios de desarrollo y modernización, y contrario a las ideas autárquicas que luego se desarrollaron, List criticaba el libremercado ingenuo de algunas escuelas contemporáneas, y sostenía que un cierto grado de protección permitiría desarrollar sectores que podrían convertirse en competitivos con el tiempo.⁶⁹

Luego de sus estudios en Alemania visitó también Cataluña, donde estudió el incipiente proceso de industrialización, para volver a la Argentina en 1910. A su retorno, y gracias a sus amplias conexiones familiares y sociales, comenzó a trabajar en múltiples actividades, de las cuales las más importantes fueron como funcionario público en el área de estadísticas, en la militancia católica, en la academia, y en los negocios privados, a través de su participación en los directorios de varias empresas.

67. GONZÁLEZ BOLLO, Hernán, “La formación intelectual del ingeniero Alejandro Ernesto Bunge (1880-1913)”, revista *Valores*, año XXII, n° 59, mayo 2004, p. 38.

68. *Ibíd.*, p. 38-39.

69. Las ideas de List (1789-1846) tuvieron gran aceptación tanto en Alemania como en Estados Unidos de aquel momento, gracias a la relación entre este y Alexander Hamilton, uno de los padres de la constitución norteamericana, y decidido industrialista, idea que influyó en el ascenso de ese país como potencia económica. Véase List Friedrich, *Sistema nacional de economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

En 1913 Bunge obtiene primero el cargo de director de la Oficina de Estadísticas del Departamento Nacional del Trabajo (DNT) (1913-1915), a la que prontamente reorganizó. Luego resultó nombrado a cargo de la máxima institución de las estadísticas públicas, la Dirección General de Estadística de la Nación (1915-1920), en la que se desempeñaría más adelante por otro período (1923- 1925).

En estas tareas innovó completamente tanto la metodología como la amplitud de los temas bajo estudio. Bunge publicó anualmente completos estudios demográficos que incluían los movimientos migratorios externos e internos, las tasas de analfabetismo, la desocupación obrera urbana y rural, el costo de vida popular y los salarios reales y nominales, su conocida encuesta sobre vivienda obrera, etc. Asimismo realizó estudios sobre los números índices que obtuvieron interés internacional, recalculó los valores del comercio exterior argentino, estableció la magnitud de la renta nacional –antecedente de la estimación del Producto Bruto Interno– y desarrolló indicadores comparativos de diferencias intra-regionales de Argentina, y entre los países de América del Sur.

También, a su retorno de Europa, retomó sus vínculos con los católicos sociales. Bunge participó de la Liga Social Argentina, dirigida por Emilio Lamarca,⁷⁰ y asumió la dirección de los Círculos de Obreros Católicos (1912-1916) fundados por el padre Grote. Ambas asociaciones estaban imbuidas del pensamiento socialcristiano y del compromiso de los católicos con las cuestiones sociales, constituyendo espacios de reflexión y de propuestas de reforma social. Bajo la influencia de la encíclica *Rerum Novarum* y del pensamiento del sociólogo francés Frédéric Le Play, Bunge encontró temas que ligaban sus intereses empiristas con el reformismo social de connotación moral.⁷¹

Asimismo, desde esa época, desarrolló actividades empresariales, ocupando puestos en los directorios de varias empresas nacionales y extranjeras, y fue un participante activo en asociaciones de empresarios.⁷² Fue miembro fundador de la Confederación Argentina del

70. GONZÁLEZ BOLLO, Hernán, *op. cit.*, p. 40.

71. *Ibíd.*

72. LUCCHINI, María Cristina; BLANCO, Teodoro V.; CERRA, Ángel, “El pensamiento industrialista argentino en el período de entreguerras. El estudio de un

Comercio, la Industria y la Producción⁷³ y asesor influyente en la Unión Industrial Argentina. Bunge también desempeñó la actividad docente al ingresar en la cátedra de Estadísticas de la Universidad de Buenos Aires en 1913. Asimismo dictó clases en la Facultad de Derecho de la Universidad de la Plata, y fue miembro de la Academia de Ciencias Económicas. En 1918 fundó la luego famosa *Revista de Economía Argentina (REA)*, que dirigió desde entonces hasta su muerte en 1943, manteniéndola dentro de una línea editorial coherente. La revista tenía como objetivo estudiar los problemas económicos y sociales del país, apoyada en la investigación empírica y estadística rigurosa, como punto de partida para la elaboración conceptual, así como también difundir propuestas de reformas.⁷⁴

Durante los años 20 y 30 viajó extensamente tanto como representante oficial, en actividades académicas o en misiones comerciales. Como técnico del gobierno, participó de varias misiones oficiales en conferencias internacionales. También llevó a cabo una serie de disertaciones en los Estados Unidos, referidas a las consecuencias económicas de la Primera Guerra Mundial. Asimismo fue delegado oficial en numerosos congresos internacionales de econo-

caso: la influencia de List en Bunge”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2000, vol. 11, n° 2, pp. 151-170.

73. CARAVACA, Jimena y PLOTKIN, Mariano, *op. cit.*, p. 416.

74. Juan Llach distingue dos subgrupos en la conformación del equipo de la *Revista* en el curso de su historia. Integran este primer grupo algunos hombres más bien dedicados al estudio y a la función pública. Pero a poco habrá de predominar un grupo de origen más tradicional, polifacético, vinculado a los intereses económicos a la vez que a los estudios, con neto predominio de conservadores, preocupados inicialmente por las tendencias al estancamiento observadas a partir de la Primera Guerra y con rasgos crecientes de autocomplacencia durante la década del treinta. El segundo grupo de colaboradores tuvo características diferentes, todos ellos fueron, en mayor o menor medida, discípulos de Bunge. Sus preocupaciones se inclinaron hacia las cuestiones sociales y al desarrollo del mercado interno para su solución. Integrado por jóvenes profesionales estudiosos, orientados por la Doctrina Social de la Iglesia e influidos por el clima de intervención activa del Estado característico de mediados de los treinta y la segunda posguerra. LLACH, Juan J., “Alejandro Bunge, la *Revista de Economía Argentina* y los orígenes del estancamiento económico argentino”, revista *Valores en la Sociedad Industrial*, año XXII, n° 59, mayo 2004. Texto publicado originalmente en *La Argentina que no fue*, Buenos Aires, IDES, 1985, tomo 1, pp. 57-58.

mía y representante semioficial de la Argentina frente a gobiernos extranjeros.⁷⁵

Por un productivismo abierto al servicio del desarrollo social

Bunge desarrolló una extensa carrera como columnista y escritor. Además de sus trabajos técnicos, concentrados en el área de las estadísticas, publicó una gran cantidad de artículos, muchos de ellos en la *REA*. Asimismo publicó ocho libros, de los cuales los más importantes son *La economía argentina* (1930, 4 volúmenes) y *Una nueva Argentina* (1940), que recopilan lo más destacado de sus trabajos hasta 1930 y hasta 1940 respectivamente.

En ellos pueden apreciarse las principales ideas del autor. El punto de partida de Bunge recaía directamente en una evaluación general del desempeño del modelo agroexportador, que la Argentina había adoptado en la segunda mitad del siglo XIX. Si bien reconocía las ventajas y buen desempeño del modelo en un primer período, sin embargo a partir de la primera década de 1900, detectaba que los elementos que habían posibilitado el despliegue del modelo comenzaban a debilitarse y estaba comenzando su agotamiento.

Según su punto de vista, el modelo se había basado en cuatro elementos centrales: la existencia de tierra disponible, la corriente inmigratoria, la captación de inversión externa (dirigida a infraestructura sobre todo de transporte y educación) y una demanda externa relevante para la producción. Sus estudios estadísticos, a partir de entonces, revelaban que las cuatro condiciones estaban cambiando en forma que hacía prever su estancamiento.⁷⁶

También señalaba críticamente que el modelo agroexportador había generado un patrón de crecimiento dispar entre las regiones del país, y que, por depender fuertemente de la economía internacional, era muy sensible a los *shocks* externos. Por otra parte, Bunge

75. CARAVACA, Jimena y PLOTKIN, Mariano, *op. cit.*, p. 411.

76. MOLTENI, Gabriel R., "Structural change in Argentina: economic ideas, economic policy and institutional constraints during the inter-war period. The case of Alejandro Bunge", *Cuestiones Sociales y Económicas*, septiembre 2003, año 1, n° 2, p. 10.

detectó un deterioro incipiente de los términos del intercambio, elemento que sumaba de manera coherente a sus argumentos.⁷⁷

Desde este punto de partida veía los principales problemas sociales del país como cuestiones relacionadas entre sí: la baja tasa de natalidad, la carencia de viviendas obreras y rurales dignas, las deficiencias en el nivel de vida en algunas regiones del interior, la carencia de una educación orientada a los oficios y a las prácticas profesionales, el escaso empleo juvenil y la necesidad de una mayor participación gremial y asociativa en la vida pública.⁷⁸ Fue el primero en detectar que la política económica argentina hasta entonces había beneficiado al área litoral descuidando el resto. Con el tiempo desarrolló la idea que denominaría el “país abanico”,⁷⁹ según la cual el centro desarrollado del país se encuentra en la capital a partir de la cual se establecen radios concéntricos en los que va disminuyendo la densidad de la población, la capacidad económica y el nivel de vida.⁸⁰

De su obra se desprende, asimismo, una crítica a la clase dirigente de la época, a la que describía como demasiado pendiente de los sucesos internacionales, y vinculada con ideas e intereses de otras regiones, por encima de los ideales y necesidades de las regiones argentinas.⁸¹

Teniendo en cuenta al análisis previos Bunge proponía el desarrollo del mercado interno y la diversificación productiva, fomentando la explotación agropecuaria intensiva y la industrialización, para impulsar el desarrollo de la economía y mitigar la vulnerabilidad externa. Bajo estas políticas había un modelo implícito puesto que admiraba

77. *Ibíd.*, p. 15.

78. En *Una nueva Argentina* (p. 19). Citado por VIDELA, Ludovico, “Alejandro Bunge y los problemas económicos del presente”, Buenos Aires, mayo 2009, p. 15.

79. IMAZ, José Luis de, *op. cit.*, p. 555.

80. VIDELA, Ludovico, *op. cit.*, p. 11.

81. “La mentalidad de ese poderoso núcleo argentino (el de Buenos Aires, decía textualmente Bunge) está demasiado sujeta a preocupaciones internacionales y más vinculada con las ideas e intereses de otras regiones del globo, que con las conveniencias y los ideales de otras regiones argentinas”. IMAZ, José Luis de, *op. cit.*, p. 560.

la organización y la eficiencia productiva que habían alcanzado, en la industria y en la agricultura, Alemania y Estados Unidos.⁸²

En cuanto a la producción agropecuaria “intensiva”, Bunge pensaba en la organizada en unidades menores de producción, que ampliaran la diversificación de la producción y se realizara a través de familias afincadas por vínculos de pertenencia a la tierra. Para ello proponía la protección en particular de las producciones regionales que favorecían la integración territorial como el arroz, la yerba mate, y el tabaco, entre otras.⁸³

Para fomentar una industrialización, que partiera de la agregación de valor desde las materias primas locales, planteaba impulsar la eficiencia técnica y el conocimiento aplicado a la producción y el aumento de la productividad. Esto se lograría por un lado convocando a trabajadores especializados e inversiones externas, y por otro a través de la creación e impulso de carreras y capacitación laboral en técnicas modernas aplicadas a la producción. Asimismo proponía la necesidad de apoyarse en el mercado interno, reduciendo las importaciones que se pudieran producir localmente de forma eficiente, como primera etapa de la industrialización.

Su idea contemplaba la ampliación del mercado interno a través de una protección arancelaria cuidadosamente diseñada, integrarlo por medio de una red de transporte, y aumentar estándar de vida medio.⁸⁴ En este último punto su propuesta se comunicaba con sus ideas sociales en cuanto a fomentar las asociaciones laborales y profesionales e impulsar leyes protectivas del trabajo. Propuso, en armonía con estas ideas, la conveniencia de integrar al país con una unión aduanera sudamericana, que comenzaría con Chile, Bolivia, Paraguay

82. Al respecto elogiaba la conciencia profesional y vocacional, el estudio racional, el espíritu de autosuperación y de excelencia, la estrecha relación entre la producción y la ciencia, que habían alcanzado ambas naciones. VIDELA, Ludovico, *op. cit.*

83. LUCCHINI, María Cristina; BLANCO, Teodoro V.; CERRA, Ángel, “El pensamiento industrialista argentino en el período de entreguerras. El estudio de un caso: la influencia de List en Bunge”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2000, vol. 11, n° 2, p. 151-170.

84. “Alejandro Ernesto Bunge: ideas, proyectos y programas para la Argentina post-liberal (1913-1943)”, revista *Valores en la Sociedad Industrial*, año XXII, n° 61, diciembre, 2004, p. 68.

y Uruguay.⁸⁵ Por otra parte señalaba que para lograr esto era importante dejar de lado la excesiva dependencia de Gran Bretaña.⁸⁶

Sostuvo que la diversificación de la economía no ocurriría de modo “natural” o espontáneo, por lo que el Estado debía intervenir definiendo una política orientada a estos objetivos y generar un cambio de la cultura en el país. Por otro lado, planteaba que el Estado debía limitarse a la función de fomento y a diseñar una protección moderada –además de regular el ciclo económico– pero no debía participar activamente en la producción.⁸⁷

La política industrial protectora de Bunge es sujeta a un debate por sus peculiaridades y porque no encuadra en la clásica polarización entre “libre comercio” o “sustitución de importaciones”, que se daría posteriormente. Defendía la protección de la industria, solo en principio, mediante aranceles aduaneros moderados, pero teniendo en cuenta una producción local eficiente como un primer paso, a completarse luego mediante una orientación a las exportaciones, que no sustituyera el comercio exterior. Asimismo difirió de las políticas de sustitución de importaciones, que se desarrollarían luego, porque planteaba la complementariedad en lugar de la exclusión entre los sectores, no estaba de acuerdo con la autarquía, la cerrazón de la economía y el rechazo del capital extranjero.⁸⁸

85. VILLANUEVA, Javier, “Alejandro E. Bunge: una visión de la Argentina”, *Revista Cultura Económica*, año XXVIII, n° 77/78, septiembre 2010: 73-77, p. 74.

86. “La política económica de Gran Bretaña consistía en adquirir materia prima en el exterior para vender a cambio productos manufacturados. Asimismo difunden el libre cambio como producto ideológico, a pesar de haber utilizado el proteccionismo durante su propio período de desarrollo”, IMAZ, José Luis de, *op. cit.* También Llach señala esto en el contexto de mejorar relaciones con los Estados Unidos, LLACH, Juan J., “Alejandro Bunge, la *Revista de Economía Argentina* y los orígenes del estancamiento económico argentino”, revista *Valores en la Sociedad Industrial*, año XXII, n° 59, mayo 2004. Texto publicado originalmente en *La Argentina que no fue*, Buenos Aires, IDES, 1985, tomo 1, p. 56.

87. Por ejemplo, en cuanto a infraestructura de transporte debía darse en concesión al sector privado para su administración. *op. cit.* p. 57.

88. Coinciden en este punto diversos autores: IMAZ, José Luis de, *op. cit.* p. 556-57; LOVE, Joseph L.; BRAMBILA, Berta; MARTÍNEZ BARACS, Andrea, “Raúl Prebisch y los orígenes de la doctrina del intercambio desigual”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 42, n° 1 (ene. - mar., 1980), pp. 375-405, pp. 396-97. MOLTENI, Gabriel R., “Structural change in Argentina: economic ideas, eco-

*Los discípulos en acción: el impacto
y la distorsión de las propuestas*

Alejandro Bunge tuvo oportunidad de poner en práctica sus ideas y proyectos en programas de política económica en dos momentos. Primero como asesor del primer ministro de Hacienda del presidente Marcelo T. de Alvear, Rafael Herrera Vegas, e inspirador de su programa reformista (1922-24); y en la intervención como ministro de Hacienda y Obras Públicas de la provincia de Santa Fe (1930-32). Sin embargo en ninguno de los casos sus ideas prosperaron en la medida de las concepciones. A pesar de ello siguió siendo convocado para diversos cargos, entre los que se encuentra su nombramiento como director del Banco de la Nación (1931) y vicepresidente de la Caja de Conversión (1932), presidente del Consejo Directivo del Censo Escolar de la Nación y asesor del gobierno en cuestiones laborales en varias oportunidades, hasta pocos días antes de su muerte.

Su influencia principal se continuó a través de su dilatado grupo de discípulos. Bunge tuvo una gran capacidad para generar equipos y grupos de estudio –en especial alrededor de la *Revista de Economía Argentina*– quienes seguirían con sus ideas con distintos aportes propios.⁸⁹ Entre ellos se destacó Raúl Prebisch, quién a través de su desempeño en la creación del Banco Central de la Argentina y luego la dirección del CEPAL, ganó reconocimiento internacional con su teoría del capitalismo periférico y la declinación de los términos del intercambio.⁹⁰ También fueron alumnos suyos los futuros ministros Federico Pinedo y Antonio de Tomaso.

conomic policy and institutional constraints during the inter-war period. The case of Alejandro Bunge”, *Cuestiones Sociales y Económicas*, *Cuestiones Sociales y Económicas*, septiembre 2003, año 1, n° 2, p. 24., LLACH, Juan J., *op. cit.* Texto publicado originalmente en *La Argentina que no fue*, Buenos Aires, IDES, 1985, tomo 1, p. 57.

89. Ludovico Videla menciona por ejemplo a Carlos y Rafael García Mata, Carlos Moyano Llerena, Raúl Prebisch, Emilio Llorens, Alejandro Shaw, Francisco García Olano, César Belaúnde, Carlos Correa Ávila y José Miguens. VIDELA, Ludovico, “Alejandro Bunge y los problemas económicos del presente”, Buenos Aires, mayo 2009.

90. Imaz describe de la siguiente manera la relación entre Bunge y Prebisch: “Por aquellos años, el ‘maestro’ (que estaba en los 40) entrevistó las excepciona-

Durante los años de ascenso y establecimiento del peronismo los discípulos de Bunge tuvieron un papel clave en la definición de la política económica. Sus propuestas fueron apoyadas por el empresariado industrial y el ejército impulsando a miembros del grupo a las agencias del Estado en el gobierno revolucionario de 1943, en el Consejo Nacional de Posguerra y después en la redacción del Primer Plan Quinquenal (1947-1951) de Juan D. Perón. El caso más destacado fue el de José Figuerola, quien fue el principal redactor del Plan.⁹¹

El apoyo del grupo al peronismo se basaba en la coincidencia sobre la estrategia que la Argentina debía adoptar en la posguerra. El surgimiento de Perón fue visto como una oportunidad para poner en marcha las políticas que la *REA* había propuesto durante décadas. Es decir, fomentar el desarrollo productivo, especialmente industrial, y la autonomía e integración nacional, a través de un aumento del nivel de vida de los trabajadores para ampliar el mercado interno.⁹²

Sin embargo existían diferencias que se ahondarían con el tiempo. Las ideas de Bunge, como vimos, tenían en claro el rol del sector privado como motor de la producción, con el Estado como promotor y supervisor, pero no se oponían al capital extranjero, ni tampoco eran partidarios de una economía centrada en el mercado interno como se expresaba en el ideal autárquico que se siguió, y tampoco enfatizó en especial la “industria pesada”.⁹³ Perón pensaba en una presencia del Estado más importante y una protección que ampliara el mercado interno en consonancia con el proyecto polí-

les condiciones de su alumno, y deseoso de convertirlo en depositario de experiencias, le abrió de par en par las puertas de su despacho. Además, seguramente Bunge había entrevistado en el joven Prebisch al eventual sucesor”. *IMAZ*, José Luis de, *op. cit.*, p. 549.

91. LLACH, Juan J., *op. cit.* Texto publicado originalmente en La Argentina que no fue, Buenos Aires, IDES, 1985, tomo 1, pp. 58-59. *IMAZ*, José Luis de, “Alejandro E. Bunge, economista y sociólogo (1880-1943)”, *Desarrollo Económico*, vol. 14, n° 55 (oct. - dic., 1974), p. 566.

92. Para un estudio detallado de este tema véase BELINI, Claudio, “El grupo Bunge y la política económica del primer peronismo, 1943-1952”, *Latin American Research Review*, vol. 41, n° 1 (2006), pp. 27-50.

93. LLACH, Juan J., *op. cit.*, p. 57.

tico de impulsar el movimiento de los trabajadores; con esto simplificaba una estrategia productiva más elaborada, descartando una orientación a la posterior exportación de manufacturas.

Asimismo los discípulos, que estaban de acuerdo con la ampliación del mercado interno mejorando una distribución del ingreso, difirieron con respecto al instrumento, para impulsar el consumo de masas; mientras Perón proponía aumentos salariales, los técnicos pensaban que eso podía conducir a un proceso inflacionario, por lo que proponían realizar un programa público de viviendas y mejorar los servicios educativos y de salud.

A medida que las diferencias se profundizaron, hacia fines de los años 40, la influencia del grupo sobre el gobierno se diluyó y su participación en el mismo disminuyó. Luego, en el contexto del conflicto en las relaciones entre el peronismo y el movimiento católico, los integrantes del grupo se dispersaron, emprendiendo diferentes estrategias personales.

Francisco Valsecchi: una vida dedicada al desarrollo social y económico

Francisco Valsecchi fue un economista destacado de nuestro país, y una figura muy importante dentro del movimiento social cristiano en la Argentina a través del desempeño de múltiples actividades. Si bien fue economista por sus estudios y desempeño, su formación humanista le abrió el horizonte de la filosofía, de la sociología y de la teología, las cuales relacionó, integrando las distintas disciplinas como base del análisis económico.

Su formación y sus primeras actividades, que influyeron con carácter determinante en el nivel profesional, están enmarcadas en el período de entreguerras, con la Gran Depresión de los años 30, la crisis de los sistemas democráticos representativos y la renovación del pensamiento humanista cristiano, al que adscribiría con nitidez y explícitamente.

En ese contexto se difunde un consenso en cuanto a la mayor intervención del Estado en la economía. Por su parte el pensamiento humanista cristiano propone en cambio el desarrollo de las asociaciones intermedias, junto al sector privado y el Estado, en lo que

podríamos denominar un “asociacionismo libre”, como una tercera vía entre el capitalismo y el comunismo.⁹⁴ Las ideas en parte se debían a la influencia intelectual del filósofo humanista francés Jacques Maritain que impulsaron un interés en la dimensión social del humanismo cristiano.⁹⁵

Asimismo, rara en ese entonces, el pontífice Pío XI publica su encíclica *Quadragesimo Anno* en la que realiza un profundo análisis de la crisis de Occidente. En la misma propicia una reconstrucción moral que apuntara a una profunda reconstrucción económico-social. Como concreción de esta orientación el mismo pontífice lanza, llamando a la cooperación entre el clero y los laicos, la iniciativa internacional de la Acción Católica, dirigida a realizar un aporte a la reconstrucción espiritual y socioeconómica.⁹⁶ Como resultado de esta iniciativa, en 1931, se funda la Acción Católica en la Argentina. La organización tenía el objetivo de realizar un aporte a la sociedad tomando como punto de apoyo una renovación moral y espiritual.

94. Por contraposición al “corporativismo libre”, el “corporativismo de Estado”, como sucedió en el fascismo y el nacionalsocialismo, consistió en el uso de las corporaciones y asociaciones intermedias para el objetivo del control y la coerción de la sociedad y el individuo, de acuerdo a la lógica que desemboca en el totalitarismo. Para la distinción, en la que basamos nuestra clasificación, puede consultarse la obra de RÖPKE, Wilhelm, “Fascist Economics”, *Economica*, febrero, 1935, pp. 85-100. Existe traducción al español: “La economía fascista”, *Tierra Firme*, Madrid, 1935, Nº 3, pp. 65-92. Lo cual constituye una línea de continuidad coherente, que parte de las formulaciones mencionadas de Ketteler, Pesch y Toniolo, y continúa en la actualidad en los que se ha denominado “capital social” y la “sociedad civil” salvando obviamente el contexto histórico y cuestiones de énfasis.

95. AUZA, Néstor Tomás, “Una experiencia de doctrina y acción social católica: el Secretariado económico-social (1934 –1945)”, *Revista Valores en la sociedad industrial*, año XXIV, nº 67, diciembre 2006, p. 63. Para una visión de la influencia general de Jaques Maritain en el pensamiento humanista cristiano véase SIGMUND, Paul, E., “La transformación de la ideología democristiana: trascendiendo a la izquierda y a la derecha, o ¿Qué le ocurrió a la tercera vía?”, en MAINWARING, Scott y SCULLY, Timothy (comps.), *La Democracia Cristiana en América latina. Conflictos y competencia electoral*, México, FCE, 2010, p. 104.

96. DÍAZ, María Cecilia, “Programa de reconstrucción social católica argentino. 1934-1943: Francisco Valsecchi y el Secretariado Central Económico-Social de la Acción Católica Argentina”, *Actas del Congreso hacia el Bicentenario 2010-2016, Memoria, identidad y reconciliación*, Buenos Aires, Educa, 2010, p. 263.

Francisco Valsecchi ocuparía dentro de esta organización el cargo de director del Secretariado Económico Social, a través del cual impulsaría una obra de vasto alcance en cuestiones económico-sociales. Allí ayudó a realizar una tarea muy importante para el estudio y la difusión de la importancia de la justicia social. Tal es así que se desarrolló y propuso la idea de un salario mínimo, la adopción del complemento del salario familiar, del reconocimiento en la legislación de los sindicatos con capacidad de negociar convenios colectivos de trabajo, la necesidad de impulsar la vivienda popular, la ampliación de la legislación social y de la previsión social.⁹⁷

Todos estos avances, estudios, concientización y propuestas tuvieron una amplia repercusión, influyendo fuertemente en el destino tanto político como económico y social del país en la época, con repercusiones que llegan hasta nuestros días. Luego de estos aportes Valsecchi dedicó sus mejores esfuerzos a las tareas académicas, siendo una de sus tareas fundamentales la creación y conformación de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina, donde se continuó cultivando y enseñando el estudio de estas disciplinas desde el punto de vista del humanismo cristiano.

Educación, estudios en Italia y primeras ocupaciones

Francisco Valsecchi nació en Buenos Aires el 22 de julio de 1907; su formación inicial la recibió en el Colegio San José. Luego de completar sus estudios viajó a Italia para realizar estudios de doctorado en economía en la Universidad Luigi Bocconi de Milán. Durante sus estudios, en los años 1928 y 1929, tomó conocimiento y resultó influido por el pensamiento de Giuseppe Toniolo (1845-1918), uno de los principales economistas italianos de la época, que había realizado una gran obra de síntesis entre el pensamiento económico-social y la Doctrina Social de la Iglesia.

Asimismo conoció al profesor Francesco Vito, que resultó su mentor y director de su tesis de doctorado en economía. La tesis

97. Los datos señalan que para 1930 el 78% de los sindicatos eran de afiliación marxista. *Ibíd.*, 270.

denominada *Problemas económicos de la Argentina* fue publicada en 1929, y está dedicada a realizar un profundo análisis de las condiciones económicas de la Argentina, influido por la obra de Bunge y sus estudios estadísticos.⁹⁸ Esta influencia se ve confirmada porque, a su retorno de Italia, se incorpora al Instituto Bunge y al círculo de la *REA*.

En 1931 revalidó su título de economía en la Universidad de Buenos Aires, el mismo año en que se funda la Acción Católica Argentina. Esta última organización se crea sobre la base del modelo aplicado en Italia, con la intención de una regeneración espiritual y moral, apuntando a realizar un aporte a la sociedad en una época especialmente convulsionada. Esta renovación no era una meta aislada sino que se pretendía que influyera y se difundiera en la forma de aportes, iniciativas y soluciones al los problemas sociales y económicos de la época.

El Secretariado Económico Social y el sello de una vocación

En esa línea de desarrollo, en 1933, el Episcopado argentino decide crear un Departamento Económico-Social. Por ese entonces, debido a la crisis económica en que se halla el país, el comercio de su padre quiebra y Valsecchi consigue trabajo docente en el Colegio San José. Es allí donde el sacerdote jesuita francés Aquiles Danset, experto en temas sociales y laborales, que viajó al país para asesorar en la creación del Departamento lo encuentra, y lo recomienda para ser el primer director.⁹⁹ Valsecchi, que contaba con solo veintisiete años, asume la dirección del Departamento Económico-Social en 1934, acompañado de monseñor Gustavo Franceschi, con quien trabajarían de allí en adelante.

Valsecchi fue director del Secretariado desde su fundación en 1933 hasta 1958, año en que se fundaría la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina. El programa propuesto por el Directorio, implicaba difundir la con-

98. Valsecchi F., *Problema economici dell'Argentina*, Università Bocconi, Milano, 1929.

99. AUZA, Néstor Tomás, *op. cit.*, p. 55.

ciencia y el compromiso social, en el ámbito interno a través de cursos y conferencias y en el ámbito externo por medio de campañas dirigidas a la opinión pública, así como realizar estudios de la legislación laboral y social, y fomentar y apoyar el desarrollo de mutualidades y asociaciones (profesionales, sindicatos, etc.).¹⁰⁰

Desde allí Valsecchi realizó una tarea muy importante para el estudio y la concientización de la justicia social, a través de la constitución de un salario mínimo, de la adopción del complemento del salario familiar, del reconocimiento de los sindicatos y sus facultades en la legislación laboral, la necesidad de impulsar la vivienda popular, la ampliación de la legislación social y de la previsión social.

Las actividades fueron múltiples y de vasto alcance: se apuntó por un lado la formación, para lo cual se crearon centros de estudios, se publicaron numerosos libros, estudios y folletos, y se organizaron cursos y conferencias. Se desarrolló el primer plan de estudios de la Doctrina Social de la Iglesia, inspirado en los documentos sociales más importantes, es decir las encíclicas sociales *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, incluyendo además temas concretos de la realidad social del país como la acción gremial, los consejos profesionales y la problemática económico-social. También se planificó y desarrolló una importante campaña de divulgación, incluyendo la organización de las “semanas sociales”.¹⁰¹

100. Los objetivos puntuales del plan de acción del Directorio económico-social según Néstor Auza son: 1. Formación social de los católicos, docencia y publicación; 2. Formación de una élite mediante los Círculos de Estudios y, de forma más general, por medio de las Semanas Sociales. 3. Realización de un Censo de Profesionales en el interior de las filas de la A.C. y de instituciones adheridas. Este censo se orienta a la realización de una encuesta sobre las condiciones materiales de la familia obrera; 4. Presentación de propuestas en torno al “trabajo a favor del mejoramiento de la familia obrera urbana y rural”; 5. Preparación de una legislación obrera favorable al mejoramiento de la familia, tarea en la que deben colaborar todos los inscriptos en las filas de la A.C.; 6. Creación de una Oficina Técnica para atender a la recolección de la información, las cuestiones doctrinaria y el estudio de la legislación social; 7. Fomento de la creación de Secretarías económico-sociales en las diversas diócesis del país, a fin de formar con ellas una red bien articulada. AUZA, Néstor Tomás, *op. cit.*, p. 56.

101. *Ibíd.*, p. 58.

En cuanto a los estudios y publicaciones, fueron tanto de carácter doctrinario, como referidos a problemas concretos de la realidad social. Entre los primeros merece destacarse el *Silabario social*, que escribió el propio Valsecchi para que fuera el libro de referencia y de capacitación para los dirigentes de la Acción Católica. Entre los segundos fue importante la realización de una gran encuesta nacional sobre la situación de las familias trabajadoras, que apuntaba a identificar temas para el mejoramiento de las condiciones sociales de las familias obreras y rurales. Asimismo se publicaron una serie de estudios que incluyeron el análisis de la normativa legal en materia laboral y social, para lo cual se creó una oficina técnica específicamente orientada a esa tarea. Además se realizaron estudios y se difundió material sobre salubridad laboral, problemática de la niñez, necesidades de vivienda popular, abandono infantil y delincuencia.¹⁰²

Otra misión importante de la organización fue realización de tareas de fomento, y asesoramiento para el fortalecimiento de la asistencia mutua, de las mutualidades y de las organizaciones profesionales como corporaciones y sindicatos.¹⁰³ Dada la relevancia y el suceso de las actividades del Secretariado hacia 1945, la institución había ampliado sus dimensiones con una red de centros similares que cubría la totalidad del país.

Una economía social basada en el humanismo cristiano

Dentro de su actividad en el campo social y académico Valsecchi no solo desarrolló su pensamiento sino que publicó diversas obras de su autoría, que permiten apreciar los temas centrales de su reflexión y de su propuesta, enmarcada en el Humanismo social Cristiano que tomó siempre como punto de referencia.

Probablemente su obra de mayor alcance sea el ya mencionado *Silabario social*, a pedido de la Acción Católica Argentina, publicado entre 1939 y 1948, en tres volúmenes. La obra se constituyó en

102. *Ibíd.*, p. 62.

103. Por ejemplo los Ferrocarriles Nacionales solicitaron asesoramiento para elaborar la Caja de Subsidio Familiar del personal de la empresa. *Ibíd.*

una referencia indispensable para los católicos comprometidos con la problemática social en Argentina. En la misma Valsecchi desarrolla una visión que brinda un marco teórico amplio para la acción en la sociedad y la economía, tanto en la esfera pública y privada como en la acción de las organizaciones sociales. Basado en el pensamiento humanista cristiano y la Doctrina Social de la Iglesia trató una amplia gama de temas entre los que se destacan las formas del orden económico, la cuestión de la propiedad, el trabajo y el salario, las clases sociales, el rol de los sindicatos, la naturaleza de la empresa, las funciones del Estado, y la misión de la Iglesia.

En el tratado Valsecchi sostiene la legitimidad del derecho de propiedad, que fundamenta la libertad y responsabilidad de la persona, siempre que no esté desvinculado de la función social que debe tener de acuerdo a la solidaridad y el destino común de los bienes. El reconocimiento de este derecho lleva a la conclusión práctica de la necesidad de difundir la propiedad en la sociedad, tanto a través de la vivienda familiar, como bajo otras formas.

En cuanto al funcionamiento de las empresas y el sector privado de la economía, no estaba en contra del lucro sino del “espíritu” de lucro.¹⁰⁴ Indicando con esto que debe haber retribución por la contribución empresarial, aunque acorde con la justicia, lo que deja de lado el unilateral criterio de la maximización de beneficios como principio absoluto. En este sentido destacaba la necesidad de complementar al *homo oeconomicus* con la incorporación de motivaciones distintas al egoísmo, por lo que cita, además de las empresas, a las obras de solidaridad, como las obras de beneficencia y las obras de utilidad pública.¹⁰⁵

El autor también destaca la igualdad de derechos entre capital y trabajo, es decir la justicia social, que busca la unión y cooperación

104. DÍAZ, María Cecilia, “Programa de reconstrucción social católica argentino. 1934-1943: Francisco Valsecchi y el Secretariado Central Económico-Social de la Acción Católica Argentina”, *Actas del Congreso hacia el Bicentenario 2010-2016, Memoria, identidad y reconciliación*, Buenos Aires, Educa, 2010, p. 272.

105. LLOSAS, H. P., “Francisco Valsecchi, un docente de ley”, Ponencia para la *Reunión Anual de la Asociación Argentina de Economía Política*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2007, p. 7.

de las clases, en lugar del conflicto ineludible que postula el pensamiento marxista. En este contexto destaca el rol de la dignidad del trabajo, que tiene dos facetas. Al mismo tiempo es factor de la producción y un fin en sí mismo, como expresión de la realización de la persona humana en el ámbito económico. Valsecchi sostiene que reconocer solo el primer aspecto es un reduccionismo con efectos sociales negativos, como la degradación de la persona humana, la disgregación familiar y el desorden moral.

Dado que en la economía moderna la mayor parte de los trabajadores son asalariados, se desprende el derecho a poder vivir a partir del mismo. Este es el punto central de la elaboración del concepto de “salario justo” en la tradición del pensamiento humanista-cristiano desde sus orígenes. El salario es la compensación del trabajo y el reconocimiento de la participación del trabajador en el resultado del proceso productivo. Para garantizar el derecho a un salario digno, que no siempre es garantizado por el funcionamiento del mercado, se han desarrollado instituciones de corrección como la legislación social. Esta legislación comprende las compensaciones y las condiciones de trabajo, las asociaciones de trabajadores y los mecanismos de negociación establecidos para conducir el conflicto de intereses que ocurre en la vida económica y social.¹⁰⁶

El pensamiento de Valsecchi pone una especial atención en el rol mediador y negociador que las asociaciones intermedias tienen en la economía y la sociedad, junto con el sector privado y el sector público.¹⁰⁷ Las asociaciones de clase son instituciones que ayudan a la conciliación e integración de los intereses particulares, siempre que exista un clima de cooperación y respeto, que el cristianismo puede ayudar a proveer.¹⁰⁸ Asimismo las tales asociaciones cumplen

106. *Ibid.*, p. 8.

107. “La corporación está destinada a ser una de las columnas del nuevo edificio social, más humano, más equilibrado y armónico que el actual”. *Ibid.*, p. 12.

108. En definitiva, llegamos al marco más amplio de la concepción social del autor cuando advertimos su concepción de la sociedad universal como una “sociedad de sociedades”, compuesta por sucesivas gradaciones en un conjunto armónico. Este conjunto de órdenes, de todos modos está al servicio de la persona humana, Valsecchi dirá, en este sentido que el Cristianismo subordina al individuo a

una pluralidad de misiones beneficiosas, como proveer formación, prestar diversos servicios sociales,¹⁰⁹ fortalecer la ayuda mutua, y conformar un cuerpo representativo, que vela por la protección y defensa de los derechos de sus miembros.

El gobierno –en la perspectiva que hemos denominado “asociacionismo o corporativismo libre”– debe respetar la autonomía de las asociaciones intermedias sin intentar manipularlas para sus propios fines, sino reglamentarlas para el bien común promoviendo la cooperación. Los deberes de las asociaciones son colaborar con el Estado y anteponer el bien común a los intereses desmedidos de clase.

La concepción del Estado, dentro del pensamiento humanista cristiano, a diferencia del Estado mínimo liberal y del Estado totalitario del colectivismo, debe basarse en el principio de subsidiariedad. Según este principio el Estado debe respetar lo que la iniciativa privada es capaz de hacer por sí misma, ayudar a realizar lo que no alcanza a realizar por su parte, y garantizar lo que los privados no pueden o no deben hacer. De esta forma el Estado hace que la acción espontánea de los individuos y de los grupos intermedios lleve a la cooperación para el logro del bien común.

Como sustrato fundamental de todo este orden en el pensamiento de Valsecchi existe un presupuesto ético-espiritual. Como el hombre es libre, de nada serviría la organización social si no hubiera hombres virtuosos que la lleven a la práctica. En última instancia son las virtudes cristianas, el amor y la justicia, las que motivan a los hombres a la cooperación; no el egoísmo del *homo oeconomicus*, ni la coerción del Estado totalitario.¹¹⁰ La misión de la Iglesia, en este marco, consiste en ejercer una influencia educadora adaptada a cada clase y preparar dirigentes de los diversos sectores para propiciar ese clima de cooperación.

la sociedad, pero coloca a la persona por encima de la sociedad. Esto remite a la concepción organicista medieval presente en autores como ALIGHIERI, Dante, “De Monarchia”, *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, B.A.C., 1973, libro I, pp. 698 y ss.

109. Como por ejemplo las bolsas de trabajo, la capacitación laboral, el fomento del ahorro, la difusión de la práctica de los deportes y la recreación, etc.

110. LLOSAS, H. P., *op. cit.*, p. 6.

Este último punto queda explicitado luego de manera clásica, en la diáfana prosa de Valsecchi, en una obra que tendría una difusión muy importante, que fue *Qué es la economía*. La primera edición del libro fue en 1959, precisamente cuando el autor se vuelca de forma más intensa al ámbito académico a poco de fundarse la UCA. En esta obra destinada a realizar una introducción a la economía, el autor resalta las relaciones entre esta disciplina y el marco ético. El juicio ético, que implica una visión del mundo y de la vida, está en la base de todo juicio económico de eficiencia. De esta manera informa la actividad económica del hombre, dirigiéndolo en la elección de los fines y medios. Con ello queda plasmada la visión de Valsecchi acerca de la economía como una ciencia social y moral.

Usos y abusos del catolicismo social en la Argentina de posguerra

La influencia del Secretariado Económico Social, y del pensamiento de Valsecchi, referido en particular a las organizaciones gremiales y profesionales, fue relevante en la época. Para mediados de los años cuarenta se produce una coincidencia entre el estudio teórico y las iniciativas del Secretariado en estos temas, en el preciso momento en que las organizaciones de trabajadores se encuentran en un período de importante efervescencia y crecimiento en el país, lo que motiva cambios de amplio alcance.¹¹¹

Se puede afirmar que por esta corriente se generalizaron por ese entonces el uso de expresiones surgidas de la búsqueda de la justicia social, como “salario justo”, “salario familiar” y “salario mínimo” que pertenecen al lenguaje social católico.¹¹² Esta influencia, sin

111. Néstor Auza pone esta influencia en el contexto de la completa tradición del catolicismo social argentino: “El catolicismo social había sido un protagonista de primera línea en la creación de una conciencia social así como también un actor fundamental para la legislación social. Para probarlo basta mirar la larga lucha que desde comienzos de siglo han librado los católicos sociales —desde la Liga Demócrata Cristiana, los Círculos de Obreros y la Liga Social Argentina...—”, AUZA, Néstor, *op. cit.*, p. 69.

112. *Ibíd.* p. 66.

embargo constituiría por un lado el corolario de su misión y por otro el comienzo de un declive en su actividad. Por ese entonces la movilización popular y obrera que surgió en el campo social repercute en el político, lo cual coincide con una disminución en el ritmo de crecimiento y una pérdida de convocatoria de las iniciativas católicas.

El surgimiento del coronel Juan D. Perón al frente del Departamento Nacional del Trabajo implicó en cierto sentido la aplicación del programa del catolicismo social en cuanto a la vigencia de la justicia social por parte de una agencia del Estado. La dinámica que surge entonces posibilitaría la conformación de un movimiento orientado al servicio de un proyecto político concreto que influyó de forma decisiva en el destino del país. Para 1945 el nuevo líder anuncia que el programa político del “justicialismo” –nombre debido a la “justicia social”– se fundamenta en la realización de la Doctrina Social de la Iglesia. A partir de ese momento las banderas del catolicismo pasan a otras manos, lo que impone una reflexión a muchos católicos.¹¹³

El conjunto de las propuestas del nuevo movimiento estaba en línea con el programa social católico en tres dimensiones: lo social, lo laboral y lo previsional. Concretamente se trataba de impulsar el salario mínimo, el salario familiar, el reconocimiento de los gremios con facultad de negociar convenios colectivos de trabajo en la legislación, el impulso a la vivienda popular, la ampliación de la legislación social y de previsión social. Desde el Secretariado se habían planteado estos temas dentro de la concepción de un “asociacionismo libre”, pero el proceso social y político en marcha no permite que se lidere la reorganización en ciernes de los trabajadores. De modo que en la práctica el movimiento que plantea una lógica efectiva de poder construye un sindicalismo único manejado desde el Estado divergiendo en este punto con la inspiración de los socialcristianos.

En la Acción Católica estos sucesos se difunden como una divisoria de aguas, llevando a muchos miembros a tomar una participación activa en el proceso político. Otros miembros no lo consideran conveniente por percibir una mera utilización de los principios

113. *Ibíd.*, p. 67-68.

y propuestas del catolicismo social. El Secretariado Económico-Social, sufre también los efectos de esta transformación, a medida que el Estado y el partido oficial con sus nuevos órganos y agencias asumen el protagonismo en las cuestiones laborales y socioeconómicas, desplazando y limitando su acción.

El proyecto de la Escuela de Economía y la creación de la UCA

Valsecchi desarrolló una vasta trayectoria en la docencia universitaria que comprendió desde el año 1944 hasta 1982. Se incorporó en 1944 a la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires en la que continuó enseñando hasta 1972, dictando las cátedras de “Economía I”, “Teoría de la producción, la distribución y el consumo”, “Sociología”, e “Introducción al estudio de la filosofía y de las ciencias sociales”. También fue profesor en la Facultad de Ciencias Médicas, donde tuvo a su cargo la cátedra de “Economía y legislación social” destinada a médicos higienistas. En 1957, participó como miembro fundador de la Asociación Argentina de Economía Política.¹¹⁴

Entre 1951 y 1958 fue decano y profesor de la Escuela Superior de Economía establecida en el ámbito de los Cursos de Cultura Católica.¹¹⁵ Esta escuela había sido concebida hacia fines de 1950 por un grupo de profesores de la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA y constituiría el antecedente de la creación de la Facultad

114. El origen de la AAEP se remonta a la invitación efectuada a mediados de la década de los cincuenta por Adolph Jöhr y Louis Baudin, de la International Economic Association, a Oreste Popescu y Julio H. G. Olivera, para constituir una asociación de los investigadores en economía política. La convergencia de iniciativas de Popescu y Olivera cristalizó en noviembre de 1957. Véase OLIVERA, J. H. G. “La Asociación Argentina de Economía Política: los años iniciales”, *Anales de la A.A.E.P.*, XXIIa. Reunión Anual, Universidad Nacional de Córdoba, 1987, vol. 1.

115. Para apreciar las ideas de Valsecchi con respecto a la Escuela de Economía consúltese su conferencia “La reconstrucción de la ciencia económica sobre el fundamento ético-cristiano”, Escuela Superior de Economía, Cursos de Cultura Católica, Colección Doctrina, Pub. nº 1, 1952, pp. 13-30.

de Ciencias Sociales y Económicas en la Universidad Católica Argentina.¹¹⁶

Al crearse la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina, en 1958 –año hasta el que continuó en la Dirección del Secretariado Económico Social– pasó a desempeñarse como su primer decano, cargo que ejerció hasta 1970. En la facultad dictó las cátedras de “Teoría del precio y de la distribución”, “Teoría del producto y del ingreso nacional”, “Teoría microeconómica” y “Doctrina de la Iglesia en materia económica”. Fue nombrado vicerrector 2º de la UCA en 1968, posición que desempeñó hasta 1982, año de su retiro.

Hacia 1974 participó del Equipo de Pastoral Social, convocado por la Comisión Episcopal Argentina. En la función pública se desempeñó como síndico del Banco Central de la República Argentina, en 1966 y embajador ante los Países Bajos en 1971-1972. En 1986 recibió el Diploma al Mérito, en la sección de Teoría Económica, otorgado por la Fundación Konex. Fue miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y de la Academia Nacional de Ciencias Económicas. Falleció en Buenos Aires el 8 de octubre de 1992.

El humanismo cristiano en economía en la Argentina: legado y promesa

Entendemos que de acuerdo con lo desarrollado en el presente ensayo, por la influencia de los autores bajo estudio, y otros que lo merecen y no han sido incluidos solo por el alcance de este trabajo y el espacio concedido, se desprende la existencia de una tradición del humanismo cristiano en economía, que se ha hecho presente en el transcurso de la historia argentina.

Esta tradición al compartir un cierto núcleo de principios comunes –de filosofía social y económica en su mayor parte– se manifiesta en un “estilo” de hacer economía que da el marco para dife-

116. TAMI, Felipe, “Francisco Valsecchi: humanista, maestro y constructor institucional”, *Comunicación de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, 17 de diciembre de 2007, p. 325-26.

rencias en algunos postulados teóricos o de política económica específicos.¹¹⁷ En este sentido el “estilo” incluye rasgos comunes, pero admite diferencias o influencias diversas que no rompen la prevalencia de una identidad o espíritu de continuidad a través de las diferentes etapas en que se desenvuelve la experiencia y el conocimiento científico. A partir de lo expuesto podríamos sintetizar los siguientes elementos comunes:

- Presencia explícita de una visión normativa basada en principios del humanismo cristiano, que se identifica con valores como la dignidad de la persona, la libertad, la solidaridad, la responsabilidad, la justicia y la paz social, etc.
- Concepción de la economía como disciplina dentro de las ciencias sociales y humanas, que deben cooperar de forma interdisciplinaria para una descripción inteligente de la realidad. Esto determina una conciencia fuerte de la conexión entre la ética, la antropología, la política, el derecho y la sociología, entre otras, para el estudio de los fenómenos socioeconómicos.¹¹⁸
- Cierta resistencia para caer en planteos ideologizados, consecuentes con el desarrollo de concepciones, tanto teóricas como de política económica, basadas en propuestas extremas. Alejamiento de las posturas axiomáticas tanto del positivismo, como fundamento normativo de la ciencia, como del marxismo, con su postura basada en la lucha de clases.
- Interés en el estudio de los problemas económico-sociales del país y con la formulación de políticas públicas para el mejoramiento de las situaciones concretas. Compromiso social

117. Han existido estudios del pensamiento económico basados en la identificación de “estilos económicos”, nosotros tomamos en términos generales la idea aunque no en el sentido estricto desarrollado como en las teorías de Arthur Spiethoff o Alfred Müller Armack.

118. Concomitantemente existe una conciencia de la limitación del uso de las herramientas matemáticas y de la formalización en economía. Se plantea un uso instrumental de estas herramientas, por oposición a las corrientes que hacen de la matemática el “núcleo duro” de la disciplina económica.

manifestado en el estudio de las cuestiones relacionadas con los pobres y marginados.

- Vocación por la participación activa en iniciativas sociales y grupos, y por el interés en temas organizativos e institucionales como modos de implementar cambios en la sociedad.

En cuanto a las aplicaciones de estas ideas a la práctica de la política pública el resultado es positivo en cuanto al aporte al país, sin embargo no se ha podido escapar de la tendencia a la distorsión que el proceso político de implementación ejerce sobre el pensamiento teórico. Es evidente que las ideas económico-sociales al chocar con la realidad de su aplicación, sufren un destino de fecundidad y de distorsión inevitable.

Sin embargo el fracaso que por esta fricción y por el cambio de las realidades que son tomadas como supuestos de la formación del pensamiento, no justifican a las teorías que en su mismo seno tienen limitaciones fuertes, cosas que se explicitan luego en su aplicación.

Creemos que la influencia de las ideas del humanismo cristiano en la Economía en la Argentina, forman parte del primer grupo: que sus limitaciones han surgido de la sobre-simplificación y el descuido por los balances inherentes y necesarios que proponían explícitamente, más que a la unilateralidad, estrechez o simplificación ideológicas de sus propuestas.

En cuanto a las propuestas concretas al respecto de lo que hemos denominado “desarrollismo productivo” como “asociacionismo libre”, en el marco de un énfasis en el desarrollo económico-social, fueron aplicados y dieron sus frutos, cambiando de allí en adelante la historia del país. Sin embargo también es posible afirmar que fueron utilizados y hasta cierto punto reinterpretados. Fueron reemplazados por interpretaciones divergentes de sus propuestas originales, por planteos autárquicos del desarrollo del mercado interno, por la constitución de una sindicalización única liderada por el Estado, y por políticas sociales vinculadas estrechamente al electoralismo partidario que desdibujan su principal orientación de promoción social y humana.

En este punto nos resulta interesante la comparación con el mismo período de desarrollo del humanismo cristiano en Europa, donde se desarrolló una democracia basada en el Estado de derecho y plura-

lista a nivel partidario y un modelo de economía social de mercado, donde políticas productivas y sociales importantes, se concibieron como compatibles con la orientación a un sector privado pujante y competitivo con un sólido marco institucional basado en reglas.¹¹⁹

El buen desempeño que por décadas mostraron estos sistemas de democracias republicanas con economías de mercado social, en términos de legitimidad y alternancia de poder en cuanto a la política, como en términos de crecimiento económico con equidad en cuanto a la economía, contrastan con un siglo XX en la argentina signado por la inestabilidad política y de las políticas económicas, y dan cuenta de elementos interesantes a la hora de conformar consensos para una estrategia país que pueda brindar los valores y fines que se desprenden del humanismo cristiano en economía.

En este contexto el humanismo cristiano en economía es un planteo viviente y rico, que ha realizado aportes importantes tanto a la teoría como a las políticas públicas en el país, y que, por otra parte, a partir de sus propias limitaciones da lugar a la expectativa de una reformulación y auto-superación futura. Creemos que estos ideales pueden proyectarse al futuro para cumplir con la vocación que le han impreso sus fundadores, y que quedará en las manos de las nuevas generaciones que se están formando y participan hoy del mismo espíritu.

Bibliografía

- ALIGHIERI, Dante, “De Monarchia”, *Obras Completas de Dante Alighieri*, Madrid, B.A.C., 1973.
- AUDINO, Patricia y TOHMÉ, Fernando, “Un acierto anticipado de Alejandro Bunge: la Unión Aduanera del Sud” (Universidad Nacional del Sur), XIII Jornadas de Epistemología de las

119. Véase al respecto la ponencia de RESICO, Marcelo, “La experiencia económica institucional de la Democracia Cristiana en la posguerra,” *I Congreso de evangelización de la cultura*, UCA, octubre de 2006; y RESICO, Marcelo, *Introducción a la economía social de mercado. Edición latinoamericana*, Río de Janeiro, SOPLA-KAS, septiembre 2011, pp. 403.

Ciencias Económicas, Facultad de Ciencias Económicas, UBA, 4 y 5 de octubre de 2007.

- AUZA, Néstor, *Emilio Lamarca, economista y organizador social*, texto inédito.
- , “Una experiencia de doctrina y acción social católica: el Secretariado económico-social (1934 –1945)”, *Revista Valores en la sociedad industrial*, año XXIV, n° 67, diciembre 2006.
- , *Los católicos argentinos. Su experiencia política y social*, Buenos Aires, Claretiana, 1984.
- , *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981.
- BELINI, Claudio, “El grupo Bunge y la política económica del primer peronismo, 1943-1952”, *Latin American Research Review*, vol. 41, n° 1 (2006), pp. 27-50.
- BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., *Economía de comunión*, Buenos Aires, 2003.
- BUNGE, Alejandro. E., *Una nueva Argentina*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1940.
- , *La economía argentina*, Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1928, 3 vols.
- , *Las vocaciones y la vida económica argentina*, publicaciones de los Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1925, pp. 11-42.
- , *La nueva política económica argentina: introducción al estudio de la industria nacional.*, Unión Industrial Argentina, 1921.
- , *Riqueza y renta en la Argentina. Su distribución y su capacidad contributiva*, Buenos Aires, Agencia General de Librerías y Publicaciones, 1917.
- CARAVACA, Jimena y PLOTKIN, Mariano, en “Crisis, ciencias sociales y élites estatales: la constitución del campo de los economistas estatales en la Argentina, 1910-1935”, *Desarrollo Económico*, vol. 47, n° 187 (oct. - dic., 2007), pp. 401-428.
- CASTRO, Martín O., “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX (1907-1912)”, *Desarrollo Económico*, vol. 49, n° 193 (abr. - jun., 2009), pp. 31-60.
- CONSEJO DIRECTIVO DE LA REA, “Alejandro E. Bunge”, *Revista de Economía Argentina*, 42, (1943), pp. 185-87.
- CRESPO, Ricardo, *La economía como ciencia moral. Nuevas perspectivas de la teoría económica*, Buenos Aires, Educa, 1997.

- DE GASPERI, A., *I Tempi e gli Uomini che Prepararono la "Rerum Novarum"*, Milán, Vita e Pensiero, 1931.
- DE ROOVER, Raymond, "The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy", *The Journal of Economic History*, vol. 18, n° 4 (dic., 1958), pp. 418-434.
- , "Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith", *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 69, n° 2 (may., 1955), pp. 161-190.
- , "San Bernardino of Siena and S'Antonino of Florence. The two Great Economic Thinkers of the Middle Ages", Cambridge Mass., Harvard University, 1967.
- DÍAZ, María Cecilia, "Programa de reconstrucción social católica argentino. 1934-1943: Francisco Valsecchi y el Secretariado Central Económico-Social de la Acción Católica Argentina", *Actas del Congreso hacia el Bicentenario 2010-2016, Memoria, identidad y reconciliación*, Buenos Aires, Educa, 2010.
- FANFANI, Amintore, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella Formazione Storica del Capitalismo*, Milán, Vita e Pensiero, 1943.
- FRANCESCHI, Gustavo, "Emilio Lamarca, sociólogo católico", revista *Estudios*, n° 72, Buenos Aires, sept.-oct. de 1944.
- GONZÁLEZ BOLLO, Hernán, "La formación intelectual del ingeniero Alejandro Ernesto Bunge (1880-1913)", revista *Valores en la Sociedad Industrial*, año XXII, n° 59, mayo 2004.
- , "Alejandro Ernesto Bunge: ideas, proyectos y programas para la Argentina post-liberal (1913-1943)", revista *Valores en la Sociedad Industrial*, año XXII, n° 61, diciembre, 2004.
- HOLLAND, Joe, *Modern Catholic Social Teaching. The Popes Confront the Industrial Age 1740-1958*, Paulist Press, Nueva Jersey, 2003.
- IMAZ, José Luis de, "Alejandro E. Bunge, economista y sociólogo (1880-1943)", *Desarrollo Económico*, vol. 14, n° 55 (oct. - dic., 1974), pp. 545-567.
- KOROL, Juan Carlos y SABATO, Hilda, "Incomplete Industrialization: An Argentine Obsession", *Latin American Research Review*, vol. 25, n° 1 (1990), pp. 7-30.
- LAMARCA, Emilio, *Apuntes para el estudio de la economía política*, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1877.

- , “El decálogo y la ciencia económica”, en *Revista de Economía Argentina*, año 1, tomo 2, n° 7, ene. 1919, pp. 5-18.
- LLACH, Juan J., “Alejandro Bunge, la *Revista de Economía Argentina* y los orígenes del estancamiento económico argentino”, revista *Valores en la Sociedad Industrial*, año XXII, n° 59, mayo 2004 (texto publicado originalmente en *La Argentina que no fue*, Buenos Aires, IDES, 1985, tomo 1).
- LOSAS, H. P., “Francisco Valsecchi, un docente de ley”, Ponencia para la *Reunión Anual de la Asociación Argentina de Economía Política*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2007.
- LOVE, Joseph L.; Brambila, Berta; Martínez Baracs, Andrea, “Raúl Prebisch y los orígenes de la doctrina del intercambio desigual”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 42, n° 1 (ene. - mar., 1980), pp. 375-405.
- LUCCHINI, María Cristina; BLANCO, Teodoro V.; CERRA, Ángel, “El pensamiento industrialista argentino en el período de entreguerras. El estudio de un caso: la influencia de List en Bunge”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2000, vol. 11, n° 2, p. 151-170.
- MESSNER, Johannes, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid, Rialp, 1967.
- MISNER, P. (1991), “The Predecessors of *Rerum Novarum* within Catholicism”, *Review of Social Economy*, vol. XLIX (4):444-464.
- MOLTENI, Gabriel R., “Structural change in Argentina: economic ideas, economic policy and institutional constraints during the inter-war period. The case of Alejandro Bunge”, *Cuestiones Sociales y Económicas*, *Cuestiones Sociales y Económicas*, septiembre 2003, año 1, n° 2.
- NITSCH, T. O., “Economics, social justice and the common good: Roman Catholic perspectives”, *International Journal of Social Economics*, vol.32 (6):554-569, 2005.
- OLARRA JIMÉNEZ, Rafael, *La economía y el hombre*, Buenos Aires, Planeta, 2004.
- PESCH, Heinrich, S.J., *Ethics and the National Economy*, Manila, Divine Word Publications, 1988.
- POPESCU, Oreste, *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, Bogotá, 1986.

- RESICO, Marcelo, *Introducción a la economía social de mercado. Edición latinoamericana*, Río de Janeiro, SOPLA-KAS, septiembre 2011.
- , “Die Soziale Marktwirtschaft und der ‚politische Dialog‘ Zur Konsensfindung in Wirtschaftsfragen in Argentinien“, Konrad Adenauer Stiftung, Auslandsbüro Argentinien, 2010.
- , “The Social Market Economy. Relationship with Christian Social Thought and implications for the Latin American Case”, en *Le Regole della Libertà, Studi sull’economia sociale di mercato nelle democrazie contemporanee*, Annale 2010, Centro Studi Tocqueville-Acton, Milán, 2010, pp. 125-142.
- , “Aspectos institucionales del desarrollo argentino: convergencias, conflictos y oportunidades”, *Revista Cultura Económica*, año XXVIII, n° 77/78, septiembre de 2010.
- , “A Economia Social de Mercado: Uma opção econômica para a América Latina,” en *Sair da crise: Economia Social de Mercado e justiça social*, Cadernos Adenauer, KAS, n° 3, 2009.
- , *La estructura de una economía humana. Reflexiones en cuanto a la actualidad del pensamiento de W. Röpke*, Buenos Aires, Educa, 2008.
- , “La experiencia económico institucional de la Democracia Cristiana en la Posguerra”, *I Congreso de evangelización de la cultura*, UCA, octubre de 2006.
- , “Libertad y economía. Una perspectiva desde la historia de las ideas y las instituciones,” *Revista Universitas*, n°3, diciembre de 2006.
- , “Neoliberalismo y Economía Social de Mercado”, en *La actualidad del pensamiento social cristiano*, editado por IESC-KAS, Lima, 2005, pp. 95-104.
- , “Ciencia económica, juicios de valor y el retorno de la economía política”, en revista *Cuestiones Económicas y Sociales*, FCSE-UCA, vol. 2, n° 4, 2004.
- RÖPKE, Wilhelm, “Fascist Economics”, *Economica*, febrero, 1935, pp. 85-100. Existe traducción al español: “La economía fascista”, *Tierra Firme*, Madrid, 1935, N° 3, pp. 65-92.
- , *Das Kulturalideal des Liberalismus*, Fráncfort del Meno, Verlag G. Schulte-Blumke, 1947.
- SCHUMPETER, Joseph, *History of Economic Analysis*, Nueva York, 1954.

- SIGMUND, Paul, E., “La transformación de la ideología democristiana: trascendiendo a la izquierda y a la derecha, o ¿Qué le ocurrió a la tercera vía?”, en MAINWARING, Scott y SCULLY, Timothy (comps.), *La Democracia Cristiana en América latina. Conflictos y competencia electoral*, México, FCE, 2010.
- SOLARI, Stefano, “The contribution of Neo-Thomistic thought to Roman Catholic Social Economy”, *American Review of Political Economy*, vol. 5, n°2 (pp. 39-58), diciembre, 2007.
- TAMI, Felipe, “Francisco Valsecchi: humanista, maestro y constructor institucional”, *Comunicación de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, 17 de diciembre de 2007.
- TONIOLO, Giuseppe, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Città del Vaticano, 1949.
- VALSECCHI, Francisco, “Economía y ”, *Academia Nacional de Ciencias Económicas*, Buenos Aires, 1987.
- , “El progreso al servicio del hombre”, *Cuadernos de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la UCA*, Buenos Aires, Macchi, 1977, pp. 9-21.
- , *Testamento académico*, Ciencias Sociales y Económicas de la UCA, Octubre de 1970.
- , “Sentido de las transformaciones económicas contemporáneas”, *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, 1964.
- , *¿Qué es la economía?*, Buenos Aires, Columba, 1959/1969.
- , “Los valores humanos en la economía”, *Academia Nacional de Ciencias Económicas*, Buenos Aires, 1957.
- , “La reconstrucción de la ciencia económica sobre el fundamento ético-cristiano”, *Escuela Superior de Economía, Cursos de Cultura Católica*, Colección Doctrina, Publ. n° 1, 1952, pp. 13-30.
- , *Condiciones económicas de la familia argentina. El salario familiar. La seguridad social familiar*, Buenos Aires, Secretariado Central Económico Social de la A.C.A., 1951.
- , *Silabario social*, Buenos Aires, Acción Católica Argentina, 1939 y 1943, tres tomos.
- , *La armonía de los factores de la producción y las asociaciones profesionales*, Buenos Aires, Secretariado Central Económico Social de la A.C.A., 1937.

- VIDELA, Ludovico, “Alejandro Bunge y los problemas económicos del presente”, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Francisco Valsecchi, noviembre 2010.
- , “Legado y vigencia de los economistas católicos”, revista *Valores en la Sociedad Industrial*, año XXI, n° 58, diciembre de 2003.
- VILLANUEVA, Javier, “Aspectos de la estrategia de industrialización argentina”, en *Los fragmentos del poder*, comp. por DI TELLA, Torcuato y HALPERÍN, Tulio, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969.
- , “Alejandro E. Bunge: una visión de la Argentina”, revista *Cultura Económica*, año XXVIII, n° 77/78, septiembre 2010: 73-77.
- , “El origen de la industrialización argentina”, en *Revista de Desarrollo Económico*, vol. 12, n° 47, 1972, pp. 471-76.
- VITO, F., “Economía ed etica”, *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, may. 1936, pp. 254-271.
- ZALDUENDO, Eduardo A., “Economistas escritores y economistas escritores”, *Desarrollo Económico*, vol. 35, n° 139 (oct. - dic., 1995), pp. 373-399.
- ZIMMERMANN, Eduardo A., “Los intelectuales, las ciencias sociales y el reformismo liberal: Argentina, 1890-1916”, *Desarrollo Económico*, vol. 31, n° 124 (ene. - mar., 1992), pp. 545-564.

EL CATOLICISMO RIOPLATENSE ANTE LA REVOLUCIÓN Y EL REFORMISMO

MARÍA MERCEDES AMUCHÁSTEGUI

El Río de la Plata, entre la última parte del siglo XVIII y la primera del siglo XIX, sufrió una cantidad de cambios tales que cuesta imaginar a la aldea, que entonces era Buenos Aires, como ese lugar pacífico que parecen retratar los cuadros de época. Es que las transformaciones fueron tan profundas que implicaron no solamente a las ideas y las instituciones políticas sino también las estructuras económicas y, por lo tanto, a la conformación misma de la sociedad.

La dimensión de los cambios políticos registrados en esta época fue incomparable. Durante el gobierno de Carlos III, España intentó por enésima vez reconstruir el poder que había perdido repetidas veces desde la catástrofe de la Armada Invencible. Esta vez el intento se realizó por la vía de la organización y la centralización. En este sentido, se creó el sistema de intendencias, que vaciaba de poder a los tradicionales cabildos americanos, y lo otorgaba a peninsulares recién llegados que eran vistos por los criollos como “advenedizos”.

A este fenómeno, que vale para todo el mundo americano, debemos sumar en el Río de la Plata la creación de uno de los dos últimos virreinos. Este fue constituido con el objetivo de repeler los continuos avances de los portugueses sobre la banda oriental del Uruguay y de crear puestos a lo largo de la costa atlántica para vigilar la posibilidad de un sospechado intento de invasión británica. Sin embargo, a esta medida de profundas connotaciones políticas y militares, se debe añadir una razón económica: el permiso para la apertura del puerto de Buenos Aires. Este hecho, con el que se

buscaba poner un freno al contrabando tradicional con portugueses e ingleses, vino a formalizar el fenómeno que se había anunciado desde principios del siglo: la ciudad portuaria se transformaba así en el centro de la vida comercial del territorio y esto daría fundamento a su poderío económico y, finalmente, político sobre las ciudades anteriormente centrales por más antiguas.

El reordenamiento de las tierras españolas, que había sido realizado con la promesa de un nuevo auge imperial, terminó junto con el reinado de Carlos III. En los años siguientes la política exterior española buscó acomodarse alternativamente detrás de los lineamientos perseguidos por Inglaterra y por Francia que, en el período de cambio de siglo, terminaron de consolidarse como las potencias que en adelante dominarían Europa y, con ella, al resto del mundo. Ahora bien, para España y sus reinos, ni siquiera esta alineación significaría un beneficio y prueba de esto serían los sucesivos fracasos que sufriría y las posteriores pérdidas territoriales.

Es en este tiempo histórico cuando las revoluciones económicas y políticas protagonizadas por ingleses y franceses afectarían, o teñirán, al resto del mundo. Y las tierras del sur no fueron la excepción: a principios del siglo XIX quedaron incomunicadas en la práctica con la península desde la cual, en teoría, eran gobernadas. Como consecuencia de ello España, que había terminado de perder su flota luego del desastre de Trafalgar, perdía contacto con los reinos americanos mientras Gran Bretaña terminaba de consolidar su dominio sobre el Atlántico y cualquiera de los restantes océanos.

Ahora bien, semejante derrota se enmarca en un proceso más general de choque entre las potencias reinantes que culminaría en un dominio casi absoluto de la Europa continental por parte de las tropas napoleónicas y de los mares que la rodean por la marina británica. Pero el dominio naval inglés no estaba, por supuesto, reducido a la esfera militar sino que esta era el apoyo de la principal actividad isleña: el comercio internacional de sus manufacturas. De hecho, la rubia Albión debió incrementar la búsqueda de mercados nuevos de donde obtener materias primas y ubicar sus manufacturas, a medida que se afianzaba el poder de Napoleón en el continente y, por lo tanto, se le cerraban los puertos europeos.

En este contexto internacional se inscribieron los dos hechos más fundamentales, para el Río de la Plata, de la primera década

del siglo XIX: las invasiones inglesas y el proceso revolucionario de mayo de 1810. Con respecto a las primeras, eran prácticamente obvias ya que fueron la consecuencia casi necesaria de la búsqueda de nuevos mercados y de bases para sustentarlos por parte de la corona británica. Como es sabido, ambas fueron repelidas por los criollos, que, a pesar de no recibir auxilio de la España peninsular, y de la casi absoluta carencia de cuerpos de ejército regulares que aquejaba a un virreinato que ya no podía darse el lujo de la defensa, lograron frenar y expulsar al enemigo.

Del mismo modo, la penosa consecuencia del dominio francés sobre el continente europeo sería la invasión militar a la península española y la posterior vacancia del trono, ocupado sucesivamente por un padre y un hijo no demasiado hábiles para la función de gobierno: Carlos IV y Fernando VII. Ante estos sucesos, el pueblo español daría comienzo a la guerra de guerrillas para resistir a las tropas invasoras y a la formación de juntas en reemplazo de un rey que, por preso, se convertía en deseado. El juntismo sería replicado en los principales cabildos americanos y daría inicio a un proceso que generará profundas divisiones en la sociedad americana y terminará por enfrentar a distintas facciones que intentarían diversos tipos de alineamientos frente a un fenómeno de carácter inédito y que sería causa tanto de las independencias, como de las sucesivas guerras civiles y particiones del territorio que afectaron a América en las siguientes décadas.

Lógicamente, los profundos cambios propios de este contexto de crisis trajeron como consecuencia la necesidad de una deliberación que sirviera para preceder y justificar la acción. Cuando nos acercamos a las diversas respuestas ensayadas, notamos que hubo un agente que tuvo una participación sumamente activa en la elaboración de las mismas: el clero. Muchos sacerdotes cumplieron un papel relevante en esta época de encrucijadas y debates, cuestionamientos y falta de certezas políticas. Es por ello que a partir de este acotado artículo queremos acercarnos a las figuras de algunos de los clérigos que participaron desde diversos ámbitos en la configuración de nuestras instituciones. El período que abordaremos será el de 1810-1825, es decir el período marcado por la rebelión política, las guerras por la independencia, los debates acerca de la forma de gobierno a adoptar y las tensiones suscitadas por las reformas rivadavianas.

La sociedad colonial, hacia los albores revolucionarios, como señala Roberto Di Stefano, tenía un carácter profundamente religioso,¹ es decir, se encontraba atravesada por la fe católica. La unión que existía entre el catolicismo y la vida social tenía una fortaleza tal que pretender separarlos implicaría un anacronismo, tal como “proyectar sobre el pasado una diferenciación que aportó el proceso de secularización durante el siglo XIX. Cuando en aquella época se hablaba del ‘Estado’ –que era sinónimo de sociedad y no de burocracia estatal– y de la ‘Iglesia’ como de cosas distintas, se hacía referencia a dos aspectos de un mismo conjunto humano”.²

Los nacimientos, los matrimonios y las defunciones eran registrados por las parroquias; la educación y los libros estaban impregnados por los valores cristianos; los juegos y entretenimientos también estaban demarcados por la fe, y los sacerdotes velaban por las costumbres y ejercían el papel de censores.

En esta sociedad confesional el clero tenía una participación permanente. Los sacerdotes escribían en periódicos, participaban en debates públicos³ y en las deliberaciones políticas. No sólo las fuentes escritas dan testimonio de ello sino también las obras de arte reflejan dicha actividad: en el famoso cuadro de Pedro Subercaseaux *Declaración de la Independencia* se observa la presencia de sacerdotes como agentes políticos en las deliberaciones que se dieron en Tucumán.

Era por lo tanto lógico que la confesionalidad que atravesaba a la sociedad se manifestara en todos los ámbitos, incluso en las diversas constituciones que se dieron en la Argentina. Ello puede notarse aun en la carta fundamental de 1853⁴ y en los debates que la antecedieron.

1. DI STEFANO, Roberto, “La Iglesia Católica y la revolución de mayo”, en *Criterio*, n° 2360, junio 2010, p. 1. Ver también: DI STEFANO, Roberto, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, en *Andes*, n° 11, Universidad Nacional de Salta, 2000.

2. *Ibíd.*

3. MAEDER, Ernesto, “La vida de la Iglesia” en *AGN, Nueva historia de la Nación Argentina. Configuración de la república independiente (1810-1914)*, Buenos Aires, Planeta, 2000, p. 279.

4. Ver: TRENTI ROCAMORA, José Luis, *Las convicciones religiosas de los próceres argentinos*, Buenos Aires, Huarpes, 1944, p. 17.

Nombres como Funes, Gorriti, Zavaleta, Agüero, Medrano, Castro Barros y Castañeda impregnan las páginas de debates, proyectos institucionales, artículos periodísticos, traducciones, comentarios e incluso están presentes en el accionar militar. ¿A qué se debe esta constante participación en ámbitos que parecen exceder lo meramente eclesial? Se debe a que, como mencionamos anteriormente, para ese entonces la participación en la esfera política no representaba una contradicción con lo religioso o una superposición sino que existía una unión entre ambos ámbitos que era propia de las sociedades no laicizadas.⁵ Podríamos aun llegar a decir que los sacerdotes que participaron contribuyeron a llenar un vacío político existente⁶ y representaron de este modo un papel fundador en la historia de las instituciones de la patria, llegando a ocupar cargos públicos.

Baste recordar su participación en el cabildo abierto del 22 de mayo de 1810, las asambleas de 1812 y 1813 y el congreso que declaró la independencia en Tucumán en 1816, en el cual, sobre veintinueve diputados, dieciséis eran sacerdotes. Otro tanto ocurrió en las funciones de gobierno, desde la Primera Junta hasta posteriores designaciones de gobernadores, ministros, diputados, comisionados, diplomáticos, cargos que fueron cubiertos en muchísimos casos por eclesiásticos.⁷

La adhesión, como dijimos anteriormente llegó a manifestarse aun en la participación activa en el combate militar, como puede verse en el caso del presbítero José Valentín Gómez en la batalla de las Piedras, el 18 de mayo de 1811, quien, junto al cura Figueredo, avanzó sobre filas enemigas, bajo el mando de José Gervasio Artigas.⁸ En aquel primer gran triunfo de las fuerzas patriotas sobre el ejército español obediente al virrey Francisco Javier de Elío, las

5. CALVO, Nancy, “Diego Estanislao Zavaleta (1768-1842), entre la reforma de la Iglesia y la constitución del Estado”, en CALVO, Nancy; DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *Los curas de la revolución*, Buenos Aires, Emecé, 2002, p. 84.

6. CALVO, Nancy, *op. cit.*, p. 86.

7. MAEDER, Ernesto, *op. cit.*, p. 287.

8. TERNAVASIO, Marcela, “José Valentín Gómez (1774-1839) y el valor de la palabra en la disputa posrevolucionaria”, en CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *op. cit.*, pp. 175-176.

tropas revolucionarias, luego de varias horas de combate, derrotaron a los peninsulares comandados por el capitán de fragata José Posadas, y fue José Valentín Gómez el que recibió en sus manos la espada del vencido, a quien se le perdonó la vida junto con sus subalternos, escapando así a la costumbre de la época.

Ahora bien, más allá de esta activa participación, debemos aclarar que, cuando en mayo de 1810 estalla el movimiento revolucionario, las reacciones en el campo eclesial fueron variadas, tanto a favor como contra el mismo,⁹ así como también de indiferencia. Como señala Di Stefano, “la revolución dividió a la sociedad y dividió al clero, como no podía ser de otra manera”. El clero intervino en estos acontecimientos tan relevantes, en América y en el antiguo continente, a favor del bando patriota o a favor del sector realista.¹⁰ Y podemos agregar que incluso entre quienes decidieron apoyar el movimiento revolucionario, hubo diversas razones para hacerlo, es decir, no existió una reacción homogénea y monolítica. Entre el clero que se volcó a favor de dicha revolución, muchos de los que participaron de la rebelión política lo hicieron como protesta también religiosa mientras que otros lo hicieron como reacción tradicionalista.

9. Podemos recordar la intervención del obispo Lue.

10. Ver DI STEFANO, Roberto, “La Iglesia Católica y la revolución de mayo”, en *Criterio*, n° 2360, junio 2010, p. 2: “Tenemos testimonios de la ‘tibieza’ de muchos tan elocuentes como los que nos hablan de exaltación patriótica de otros. A fines de 1811 *La Gazeta* expresó la desazón oficial por la conducta de los curas en relación con las tareas políticas que la Junta les había encomendado. El autor del artículo denunciaba “la inacción, mejor diré la malicia de los curas en general, por no ilustrar a sus feligreses sobre la obligación en que están de sostener la causa de la patria, dando a conocer en esto que el fanatismo y la superstición se interesan en conservar la tiranía, así como el verdadero culto propende a aniquilarla”. Añade Di Stefano, *op. cit.*, p. 4: “¿Apoyó el clero la causa de mayo? Sin duda muchos eclesiásticos participaron con gran convicción –aunque algunos después se arrepintieran–, mientras otros lo hicieron más bien obligados por su condición y por las medidas represivas de los gobiernos. Otros fueron decididamente adversarios del nuevo orden, pero debieron ocultarlo, y sólo nos enteramos de su existencia porque no lo hicieron con suficiente eficacia. La mayor parte, sin embargo, prefirió no intervenir en la esfera política naciente más allá de lo inevitable”.

Los primeros, entre los que podemos mencionar al deán Gregorio Funes, Diego Estanislao Zavaleta, José Valentín Gómez, Juan Ignacio Gorriti, Julián Segundo de Agüero, más allá de las diferencias que hubo entre ellos, estaban influidos por ideas pertenecientes a la llamada “ilustración católica”, por el jansenismo tardío, el afán por “defender la libertad de las Iglesias respecto de Roma, la preeminencia del concilio general sobre el poder del papa y las intervenciones del Estado en la vida eclesiástica”.¹¹ Es decir, se sentían partidarios de un retorno a una “Iglesia primitiva”, entendiendo por ella una Iglesia en la cual los episcopados tendrían mayor participación y los cabildos eclesiásticos tendrían peso en la toma de decisiones en las Iglesias locales.¹²

La segunda vertiente, llamada “ultramontana”, apoyó la revolución porque la veía como la posibilidad de romper con el espíritu francés y la concepción reformista borbónica para retomar directamente el vínculo con Roma.¹³ En este segundo grupo podríamos ubicar a sacerdotes como Pedro Ignacio de Castro Barros o Francisco de Paula Castañeda, aquel que con sus prédicas efusivas atraía a la feligresía.

Debemos evitar sin embargo analizarlos como compartimentos estancos ya que las diferencias entre ambos sectores no fueron tan rotundas o categóricas, al compartir ellos una formación filosófica basada en la escolástica (que en algunos casos mezclaban con teoría política moderna) y en muchos casos profundas amistades que no se alteraban por las diferencias ideológicas¹⁴ o las laceraciones que provocaba la revolución.

El clero en la sociedad rioplatense ostentaba un elevado nivel de preparación intelectual.¹⁵ Los sacerdotes, en su mayoría, habían sido educados en la filosofía clásica y algunos de ellos, sobre todo

11. CALVO, Nancy, *op. cit.*, pp. 22-23.

12. Ver DI STEFANO, Roberto, “De la cristiandad...”, p. 13.

13. *Ibid.*, p. 23.

14. *Ibid.*, p. 24.

15. Ver AUZA, Néstor Tomás, “La enseñanza de la teología en Argentina en el siglo XIX”, en *Anuario de la historia de la Iglesia*, n° 15, 2006, 201-217, y AUZA, Néstor Tomás, “Teología y teólogos de la primera mitad del siglo XIX”, en revista *Teología*, tomo XLV, n° 96, agosto 2008, pp. 383-411.

los que tuvieron una actuación relevante, a favor o en contra de los acontecimientos de mayo, habían absorbido los principios del liberalismo probablemente provenientes tanto de la ilustración francesa como de la española, anterior a la revolución de 1789.¹⁶ Como señala Guillermo Furlong, las ideas de Las Casas y de Suárez¹⁷ estaban subyacentes en los escritos de la época del mismo modo que el contractualismo francés, reflejado tanto en las traducciones¹⁸ de textos como en los extensos debates.

En muchos casos, por ejemplo en el de Juan Ignacio Gorriti, que había estudiado en la Academia de Monserrat de Córdoba y luego se había doctorado en teología en Chuquisaca en 1791, podemos observar a partir de sus escritos y prédicas que integra en su pensamiento ideas del siglo XVII con nuevos ingredientes intelectuales surgidos del desarrollo de la ilustración europea.¹⁹

Un caso similar es el de Diego Estanislao Zavaleta, deán de la catedral de Buenos Aires en los años que siguieron a la independencia, profesor magistral de teología y clérigo legislador. Al igual que muchos otros personajes relevantes de nuestra historia, había estudiado en el colegio de San Carlos para luego continuar su formación en Charcas y retornar al colegio que lo vio egresar como profesor. Como señala Nancy Calvo, su nombre permaneció unido al ámbito educativo si bien ello no le impidió un ejercicio activo de la vida política, donde manifestó su pensamiento teológico de matriz anti-gua convergente con nociones modernas de Estado.²⁰

A partir de esta conciliación podemos entender su constante abogar por el dictado de una constitución (participó del Congreso de 1817 y fue uno de los más comprometidos gestores del congreso

16. Ver: LÉRTORA MENDOZA, Celina A., “Las ideas políticas del clero independentista (1805-1825)” en *Anuario de historia de la Iglesia*, n° 19, 2010, 201-220.

17. Ver: TRENTI ROCAMORA, José Luis, *op. cit.*, p. 9.

18. Ver: LIDA, Miranda, *Dos ciudades y un deán. Biografía de Gregorio Funes, 1749-1829*, Buenos Aires, Eudeba, 2006.

19. GOLDMAN, Noemí, “Juan Ignacio Gorriti (1766-1842). Republicanismo e ilustración católica en la revolución”, en CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *op. cit.*, p. 80.

20. CALVO, Nancy, *op. cit.*, p. 98.

de 1824), así como también por la reforma eclesial tendiente a dar mayores potestades a los episcopados.

Similares características presenta fray Justo Santa María de Oro, quien sin embargo tenía una peculiaridad: a diferencia de Zavaleta, era visto desde Roma como una de las pocas personas confiables, ya que defendía la jerarquía papal. Su pensamiento, de carácter ecléctico, fue ajustándose de acuerdo con las situaciones que se presentaban. Claro ejemplo de ello fueron los debates que se dieron en torno a la declaración de la independencia y acerca de la forma de gobierno a adoptar llevado a cabo en Tucumán en 1816.²¹ Si bien generalmente se lo conoce como “el padre de la república”, Fernando Aliata nos señala que ganó ese “título” no por su férreo republicanismo sino por su falta de definición ante el planteo monárquico impulsado especialmente por Juan Martín de Pueyrredón y Manuel Belgrano, por postergar o dilatar la votación.

Un último ejemplo que podríamos citar es el de Julián Segundo de Agüero, uno de los mayores teóricos políticos del grupo rivadaviano, quien utilizará el púlpito como primer vehículo para expresar sus ideas, y que, al igual que muchos otros, como Esteban Gascón o Francisco de Paula Castañeda o Pedro Ignacio de Castro Barros, confundía el discurso político con el religioso, llegando incluso a mezclar referencias bíblicas con teoría política moderna.²² Son esas alusiones a la historia hebrea que realizaba Agüero desde el púlpito, relacionando dicha historia sagrada con la realidad, tal vez las expresiones más interesantes para analizar lo mencionado anteriormente: la coexistencia y el entrelazamiento existentes entre todas las esferas de la vida, política, social, cultural y religiosa y la compatibilidad aún existente entre doctrina católica y la llamada ilustración católica.

21. Ver: ALIATA, Fernando, “Fray Justo Santa María de Oro (1772-1836), primer obispo de Cuyo y diputado de la independencia”, en CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *op. cit.*, p. 168.

22. MYERS, Jorge, “Julián Segundo Agüero (1776-1851), un cura borbónico en la construcción del nuevo Estado”, en CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *op. cit.*, pp. 208-209. Ver también: DI STEFANO, Roberto, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, en *Anuario de la historia de la Iglesia*, n° 12, 2003, 201-224.

Fue esta postura ideológica, de quienes fueron clérigos legisladores que conferían “a la ley escrita el poder de resolver por sí cuestiones de orden político”, y las posiciones asumidas por ellos frente a los interrogantes o cuestiones “incómodas”²³ que generaron rivalidades dentro del ámbito eclesiástico. Ellas se manifestaron sobre todo en torno a tres cuestiones que analizaremos a continuación: el patronato, la relación con Roma y principalmente las reformas rivadavianas.²⁴

Como señala Ernesto Maeder, la etapa iniciada por la Iglesia a partir de la revolución de mayo de 1810 estará marcada principalmente por el antiguo regalismo, es decir por la “intervención del poder civil en la regulación de la vida eclesial”,²⁵ siendo el ejercicio del patronato, es decir la designación o presentación de candidatos para cargos eclesiásticos, una de las manifestaciones de dicho regalismo. Sin embargo el paso del “patronato indiano al patronato nacional”²⁶ no estuvo exento de debates e inquietudes. Podemos recordar la consulta que la junta gubernativa realizó a los doctores Gregorio Funes y Juan Luis Aguirre y Tejeda acerca de la relación entre la soberanía y el ejercicio del patronato. El dilema era si el derecho de patronato estaba unido a la soberanía o a la persona del rey. Ante dicho planteo Funes respondió que el patronato era un derecho unido a la soberanía aunque esta unión o inherencia no se daba *per se* sino por concesión papal,²⁷ es decir no era un derecho del rey sino un privilegio entregado por el sumo pontífice. A similar conclusión arribó Aguirre si bien también con ciertas ambigüedades. Más allá de los debates, con sus dictámenes poco rotundos y las sugerencias de proceder con cautela para evitar malestares, la cuestión se resolvió como suele hacerse, con una solución prácti-

23. CALVO, Nancy, *op. cit.*, p. 102.

24. Otro tema, que excede los marcos de este trabajo, y que provocó un profundo debate es el de la tolerancia religiosa. Para ello se puede ver el artículo de Nancy CALVO, “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense”, en *Andes*, n° 15, Universidad Nacional de Salta, 2004.

25. MAEDER, Ernesto, *op. cit.*, p. 278.

26. BRUNO, Cayetano, *Historia de la Iglesia argentina, VIII (1812-1823)*, Buenos Aires, Don Bosco, 1972, p. 28.

27. *Ibid.*, p. 29.

ca. La política del hecho consumado confirmó el paso del patronato indiano al patronato nacional: una larga serie de injerencias gubernamentales en el ámbito religioso se dieron prácticamente sin antagonismos. El patronato de hecho fue una realidad y llegó a manifestarse claramente en el proyecto constitucional presentado el 25 de mayo de 1818 así como en la constitución del 22 de abril de 1819. “El artículo 86 de esta última presenta notable semejanza con la fórmula que en 1853 fue la definitiva: el director supremo nombra los arzobispos y obispos a propuesta en terna del senado”.²⁸

Junto al tema del patronato tanto la junta como los posteriores gobiernos debieron abordar el tema del vínculo con Roma, que miraba con profunda desconfianza las transformaciones que se daban en el Río de la Plata. No sólo Roma tomaba distancia del proceso de mayo al negarse a reconocer al principio los Estados hispanoamericanos para evitar un conflicto con España sino que también por la cuestión del patronato. Esta distancia provocará graves problemas de organización y disciplina, que comenzarán a superarse avanzada la década de 1820, cuando Roma decida cortar esa incomunicación en 1824 con la misión de Juan Muzi aunque concluyera de manera infructuosa.²⁹ Finalmente la mejora en la relación se verificará recién bajo el gobierno de Dorrego y luego bajo el mandato de Rosas.

Pocos eran los sacerdotes que gozaban de la confianza de la Santa Sede, entre ellos fray Justo Santa María de Oro y Mariano Medrano. El primero porque, si bien apoyó la causa revolucionaria y era favorable a un cambio dentro de la Iglesia, orientado a un retorno al cristianismo primitivo, no atacaba a Roma sino que atacaba a la Iglesia española. Su pensamiento, caracterizado por Fernando Aliata como ecléctico, se orientó a la reforma de la institución eclesial siguiendo la copia de la estructura dominica y junto a ello defendió “la jerarquía papal y la independencia americana contra el absolutismo godo”.³⁰

28. BRUNO, Cayetano, *op. cit.*, p. 32.

29. LEVAGGI, Abelardo, “La Iglesia y sus relaciones con el Estado”, en *AGN, Nueva historia de la Nación Argentina, Configuración de la república independiente (1810-1914)*, Buenos Aires, Planeta, 2000, p. 318.

30. ALIATA, Fernando, *op. cit.*, p. 168.

Distinto fue el caso de Medrano, considerado por Pío VIII a partir de su férrea oposición a las reformas rivadavianas impulsadas tanto por clérigos como por políticos rioplatenses en los años posteriores a la independencia. Es probablemente por su antirreformismo que luego, en 1829, será nombrado obispo y vicario apostólico.³¹

Las recientemente mencionadas reformas rivadavianas, promovidas durante el gobierno de Martín Rodríguez y dictadas el 21 de diciembre de 1822 con el nombre de “reforma del clero”, fueron las que terminaron de cristalizar y exacerbar antiguas diferencias y rivalidades dentro del ámbito eclesial. Asociadas al clero liberal fueron objetivo de las medidas “la constitución de la Iglesia y sobre todo sus inmunidades fiscal y judicial y su patrimonio”.³² Igualmente, podemos encontrar un primer antecedente de ellas en la asamblea del año XIII que, inspirada en las medidas que habían adoptado las cortes de Cádiz el año precedente, había tomado decisiones radicales en materia de disciplina eclesiástica como la de liberar a las órdenes religiosas de su obediencia a los superiores residentes fuera del territorio de las Provincias Unidas o como la de modificar la distribución de los diezmos.³³ Aún más radical fue la reforma de 1822, también inspirada en la península durante la revolución de Riego, cuya ley fundamental declaró “abolido el fuero eclesiástico y los diezmos, cambió el nombre del Seminario Conciliar por el de Colegio Nacional de estudios eclesiásticos, y el de Cabildo eclesiástico por el de Senado del clero. Suprimió las casas de regulares betlemitas y las menores de las demás órdenes. Desconoció la autoridad de los provinciales y sujetó a los regulares al prelado diocesano [...], fijó requisitos para hacer profesión religiosa y reguló el funcionamiento de los conventos y monasterios. Confiscó los bienes de las casas suprimidas y reglamentó la administración de los bienes de las subsistentes”.³⁴

31. GALLO, Klaus, “Mariano Medrano (1767-1851): el azaroso itinerario del primer obispo criollo porteño”, en CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *op. cit.*, p. 141.

32. LEVAGGI, *op. cit.*, p. 316.

33. DI STEFANO, Roberto, “De la cristiandad...”, p. 16.

34. *Ibíd.*

Junto al afán de intervenir en el ámbito eclesial y de ese modo marcar la supremacía del poder civil sobre el religioso, “la exaltación de las atribuciones de los obispos en desmedro de las pontificias y la preferencia por el clero secular frente a las órdenes religiosas”,³⁵ eran las ideas directrices de dichas reformas.

Claramente ellas iban a generar laceraciones y a acentuar antiguas tensiones no sólo con Roma sino dentro de la Iglesia, tanto en el clero como laicado. Entre quienes apoyaron las medidas podemos mencionar a Mariano y Diego Zavaleta, José Valentín Gómez, Juan Manuel Fernández de Agüero, Julián Segundo de Agüero (si bien se opuso al cierre de los monasterios), Gregorio Funes y Antonio Sáenz.

El debate generado en torno a las reformas puso en primer plano la cuestión de la relación entre Estado e Iglesia y en el caso de algunos de los sacerdotes mencionados anteriormente puso de manifiesto el doble carácter de clérigos y políticos que los revestía, llegando a primar el ropaje civil sobre el eclesial, como señala Marcela Ternavasio en el caso de José Valentín Gómez.³⁶

En el frente opositor se destacaron Francisco de Paula Castañeda, Cayetano Rodríguez, Pedro Ignacio de Castro Barros, Esteban Agustín Gascón y Mariano Medrano. El primero de ellos, Francisco de Paula Castañeda, “el incendiario público”,³⁷ trabó una airada polémica por medio de la prensa con Juan Cruz Varela y tuvo como interlocutores a muchas autoridades de importancia (juntas, cabildos y gobernadores), llegando a lograr una fuerte adhesión popular, manifiesta en el alcance público de sus diarios y en su elección como diputado, incluso entre mujeres e indios, sectores poco protegidos de la sociedad”.³⁸

35. *Ibíd.*, p. 315. También se puede ver el artículo de Jorge TROISI-MELEAN, “Redes, reforma y revolución: dos franciscanos rioplatenses sobreviviendo al siglo XIX (1800-1830)”, en *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social*, mayo y junio de 2007, La Falda, Córdoba.

36. TERNAVASIO, Marcela, *op. cit.*, p. 189.

37. HERRERO, Fabián, “Francisco de Paula Castañeda (1776-1832), sobre algunas líneas ‘bárbaras’ en su discurso público”, en CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *op. cit.*, p. 252.

38. *Ibíd.*, p. 263.

También podemos resaltar la figura de Pedro Ignacio de Castro Barros, quien se opuso constantemente al liberalismo de las reformas que teñía a la política. Para él no era importante la forma de gobierno en tanto y en cuanto esta fuera católica, es decir, era necesario que el tono de las instituciones lo diera el catolicismo, independientemente de la forma que tomaran.³⁹

Los roces suscitados fueron muchos y excedieron los debates entre clérigos. Claro ejemplo de ello fue el movimiento encabezado por Gregorio Tagle, que el 24 de agosto de 1822 aglutinó a los elementos contrarios al gobierno e intentó de modo fallido derrocarlo.

Podemos decir que la ley de 1822 de reforma del clero que buscó redefinir el lugar de la Iglesia en la sociedad posrevolucionaria provocó el choque entre sacerdotes y laicos que tenían distintas visiones acerca de cómo debía ser el vínculo entre Iglesia y Estado, así como también implicó la ruptura entre la cultura católica y la cultura ilustrada que anteriormente habían coexistido y hasta habían ido de la mano.⁴⁰

De igual modo se puede afirmar que las reformas provocaron un choque entre Buenos Aires y el interior, ya “esbozado durante los debates del congreso de 1816 y 1820, y claramente manifiestas durante las sesiones del que se reúne en Buenos Aires entre 1824 y 1827. De hecho los intentos por concretar reformas similares a la porteña fracasan en el interior, como ilustran los sucesos de San Juan de 1825”.⁴¹

La Iglesia local, como consecuencia de la falta de conexión con Roma, la progresiva injerencia política en el ámbito propio y la fragmentación política, se verá deteriorada en varios aspectos. Primeramente, como señala Ernesto Maeder, la larga vacancia de los obispados y la activa y prolongada participación del clero en la vida política contribuirán a la creciente desorganización de la actividad pastoral. A ello se sumarán tanto el empobrecimiento del patrimonio eclesial (tanto por las guerras cuanto por las reformas ante-

39. AYROLO, Valentina, “Pedro Ignacio de Castro Barros (1777-1849), publicista de Dios y de la patria,” en CALVO, Nancy, DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *op. cit.*, p. 275.

40. MYERS, Jorge, *op. cit.*, p. 223.

41. DI STEFANO, Roberto, “De la cristiandad...”, p. 17.

riormente mencionadas) como la visible disminución del clero, que obedece a múltiples causas, entre ellas la muerte de obispos y el retorno de algunos de ellos a España.⁴²

Por otro lado, como observa De Lucía, los prelados se convirtieron en muchos casos en rehenes de fuertes represalias políticas y junto a la progresiva fragmentación política los miembros eclesiásticos del interior o los administradores de inmuebles y establecimientos pertenecientes a las ordenes, sufrieron las consecuencias de la “ruralización de las bases del poder” y luego el ajuste del aparato eclesiástico a las dimensiones de los nuevos Estados provinciales.⁴³

Podemos concluir a partir de lo analizado que en la Iglesia rioplatense coexistían posturas eclesiológicas diversas así como también distintas percepciones acerca del modo en que dicha institución debía relacionarse con la sociedad. A pesar de la diversidad, no existían quiebres profundos porque la aparente estabilidad del sistema colonial garantizaba la falta de operatividad del reformismo y por lo tanto la ausencia de conflictos. Es a partir de los cambios políticos que abrió mayo y principalmente a partir de las reformas rivadavianas que esa unidad se tornará difícil de sostener, como consecuencia de la profundidad de las transformaciones y del triunfo de un sector sobre otro.

A pesar de que las reformas buscaban encuadrar a la Iglesia por debajo del poder civil, el accionar de los sacerdotes no dejó de estar imbricado con la vida política y social posrevolucionaria y la prueba de ello es que algunos clérigos desempeñaron un importante rol en el ámbito educativo y en el diseño del nuevo Estado, realizando aportes importantes en la legislación, estatutos, y proyectos institucionales tomados por el constitucionalismo posterior.⁴⁴

42. BOTANA, Natalio, *op. cit.*, p. 25.

43. DE LUCÍA, Daniel Omar, “Iglesia, Estado y secularización en Argentina (1800-1890)”, en *El Catoblepas*, n° 16, junio 2003, p. 13.

44. Ver: DUVE, Thomas, “La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)” en *Anuario de la historia de la Iglesia*, n° 17, 2008, 219-231.

Referencias bibliográficas

- AUZA, Néstor Tomás, “La enseñanza de la teología en Argentina en el siglo XIX”, en *Anuario de la historia de la Iglesia*, n° 15, 2006, 201-217.
- , “Teología y teólogos de la primera mitad del siglo XIX”, en revista *Teología*, tomo XLV, n° 96, agosto 2008: 383-411.
- BRUNO, Cayetano, *Historia de la Iglesia argentina, VIII (1812-1823)*, Buenos Aires, Don Bosco, 1972.
- CALVO, Nancy, “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense” en *Andes*, n° 15, Universidad Nacional de Salta, 2004.
- CALVO, Nancy; DI STEFANO, Roberto y GALLO, Klaus, *Los curas de la revolución*, Buenos Aires, Emecé, 2002.
- DE LUCÍA, Daniel Omar, “Iglesia, Estado y secularización en Argentina (1800-1890)” en *El Catoblepas*, n° 16, junio 2003.
- DI STEFANO, Roberto, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, en *Andes*, n° 11, Universidad Nacional de Salta, 2000.
- , “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, en *Anuario de la historia de la Iglesia*, n° 12, 2003, 201-224.
- , “La Iglesia Católica y la revolución de mayo”, en *Criterio*, n° 2360, junio 2010.
- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia argentina, desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.
- DUVE, Thomas, “La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)” en *Anuario de la historia de la Iglesia*, n° 17, 2008, 219-231.
- GOLDMAN, Noemí, “La revolución de mayo: Moreno, Castelli y Monteagudo”, en *Revista de la Universidad Católica Boliviana*, n° 22-23, agosto 2009, 321-351.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina A., “Las ideas políticas del clero independentista (1805-1825)”, en *Anuario de la historia de la Iglesia*, n° 19, 2010, 201-220.

- LEVAGGI, Abelardo, “La Iglesia y sus relaciones con el Estado”, en *AGN, Nueva historia de la Nación Argentina. Configuración de la república independiente (1810-1914)*, Buenos Aires, Planeta, 2000.
- LIDA, Miranda, *Dos ciudades y un deán. Biografía de Gregorio Funes, 1749-1829*, Buenos Aires, Eudeba, 2006.
- MAEDER, Ernesto, “La vida de la Iglesia” en *AGN, Nueva historia de la Nación Argentina. Configuración de la república independiente (1810-1914)*, Buenos Aires, Planeta, 2000.
- TRENTI ROCAMORA, José Luis, *Las convicciones religiosas de los próceres argentinos*, Buenos Aires, Huarpes, 1944.
- TROISI-MELEAN, Jorge, “Redes, reforma y revolución: dos franciscanos rioplatenses sobreviviendo al siglo XIX (1800-1830)”, en *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social*, mayo y junio de 2007, La Falda, Córdoba.

LA GENERACIÓN DE ALBERDI Y LOS VALORES SUBYACENTES DEL NUEVO ORDEN INSTITUCIONAL

Dulce María SANTIAGO y Hugo Luis DALBOSCO

En cualquier consideración de las ideas en la Argentina y en Latinoamérica no puede faltar la referencia a Juan Bautista Alberdi. La importancia de su pensamiento y las lecciones de su dura experiencia vital resultan de gran importancia para el presente argentino. Alberdi y su obra –la arquitectura institucional de nuestro sistema político– están teñidos de un profundo contenido humanista que resalta permanentemente en sus numerosos escritos.

Alberdi nació en Tucumán el día de San Juan Bautista de 1810, de padre vizcaíno pero partidario de la Revolución de Mayo. Su madre, proveniente de una importante familia tucumana –los Aráoz–, murió cuando Juan Bautista, el menor de cinco hermanos, apenas tenía ocho meses. Su infancia y su primera educación transcurren entre el fragor de la lucha por la emancipación y la efervescencia política que envuelve a su familia en el ámbito local. Debe abandonar todo eso cuando, en el albor de la adolescencia, pierde a su padre y lo envían becado al Colegio de Ciencias Morales de Buenos Aires (luego, el Nacional Buenos Aires). Solo vuelve a su tierra en un par de oportunidades.

En Buenos Aires tiene un primer desempeño irregular como estudiante, que solo se encamina cuando se consolida su pasión por la lectura, actividad que alterna con la música y la poesía. Más tarde, cursa la carrera de Derecho en la Universidad de Buenos Aires, fundada en 1821. Se vincula con otros intelectuales que abrevan en las mismas fuentes, constituyendo así la Generación del 37: un grupo de filiación romántico-historicista, con notoria influencia del pensamiento francés y un fuerte activismo lite-

rario y periodístico que se condensa en las reuniones del Salón Literario. Aunque no son furiosamente antirrosistas, sin embargo deben exiliarse por razones de supervivencia. Alberdi abandona Buenos Aires en 1838; vuelve recién en 1879. Su primer destino es Montevideo, en donde combina la dinámica del exiliado con el compromiso en los acontecimientos locales. Decepcionado de ambas actividades, viaja a Europa con Juan María Gutiérrez. Presencia los procesos de formación institucional de los países continentales y el apogeo de la revolución industrial inglesa que se replicaba entre sus vecinos. Vuelve al Río de la Plata, pero elude Montevideo y sigue viaje hacia Chile. Allí, en Valparaíso, se instala como abogado, participa en la vida intelectual trasandina y del debate político de los exiliados, entre los que se contaban Sarmiento, Vicente Fidel López, Juan María Gutiérrez y algunos otros. El pronunciamiento de Urquiza y la batalla de Caseros lo impulsan a escribir, en tiempo récord, las *Bases*. Su libro llega a manos de Urquiza por conducto de Gutiérrez: ambos lo difundirán intensamente, especialmente entre los constituyentes. El vencedor de Caseros, ya presidente, lo nombra legado argentino ante los gobiernos europeos. Desde Chile parte hacia el viejo continente y despliega una intensa actividad diplomática sin abandonar la vida intelectual. Su vínculo con Urquiza lo aleja de Buenos Aires; más aún, cuando debe lidiar con los enviados porteños ante los gobiernos europeos y de forma irreconciliable cuando se opone duramente a la guerra con el Paraguay. Su ruptura con el mitrismo es decisiva. Sin perjuicio de ello, Alberdi logra el reconocimiento europeo de la Nación Argentina, incluso por parte de España, y arregla varias de las cuentas pendientes desde el período de la emancipación. Resalta en sus cartas la particular impresión que le causó el papa Pío IX, con quien se entrevista en tres oportunidades buscando el reconocimiento de la Confederación. Intenta ante él superar la impresión de división que había dejado el previo paso de Balcarce —representante de Buenos Aires— por Roma; busca, además, la creación de una nueva diócesis y el nombramiento de obispos. Finalmente, una vez superadas las cuentas pendientes con España y lograda la unidad nacional, el terreno preparado por Alberdi dará sus frutos. También se entrevista amigablemente con Rosas. Desplazado de sus funciones, vuelve a Buenos Aires 41

años después de su partida, elegido diputado por Tucumán, pero en pleno conflicto por la capitalización de Buenos Aires. Roca reconoce sus méritos, le restituye los sueldos impagos y busca nombrarlo nuevamente representante argentino, pero el senado mitrista lo castiga, denegando el acuerdo. Amargado, en el camino de vuelta a Europa su salud se resiente de forma irrecuperable. Pobre y solitario, murió el 19 de junio de 1884, en Neuilly-sur-Seine, en las afueras de París.

Sin duda, Alberdi representa uno de los “arquitectos” de nuestra nacionalidad y es considerado el más “teórico” de los de su generación. Ciertamente, no fue un filósofo profesional, pero sí puede decirse que tuvo un pensamiento original que se plasmó en sus obras. Se destaca, podríamos decir, por ser el más “metafísico”, de todos: “No porque haya sido un filósofo profesional o un académico en el sentido que se suele dar a hoy a este término [...] sino por el modo de ponerse a las grandes preguntas, por el sentido de responsabilidad que siente frente a la propia cultura circundante, y la sinceridad de su búsqueda”.¹ Representa el punto de partida de la reflexión sobre *nuestro propio ser* comunitario, expresada en su conocida frase: “Es preciso, pues, conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad”.²

Pertenece a la generación del 37, formada por hombres que, del mismo modo que sus predecesores de la Revolución de Mayo y –como todos los hombres de la política del siglo XIX–, tuvieron un modelo teórico a partir del cual cristalizaron sus acciones, buscaron un nuevo modelo que, dirimido entre lo universal y lo particular, sea *propio*. Eran hombres de política pero que arraigaban su praxis en las ideas de su tiempo. Parafraseando a Coriolano Alberini, se puede decir de ellos que “pensaban como hombres de acción y obraban como hombres de pensamiento”.³

1. LEOCATA, Francisco, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, CESBA, 2004, p. 72.

2. ALBERDI, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998, p. 21.

3. Cfr. ALBERINI, Coriolano, *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación / Fraterna, 1994.

Alberdi y la generación del 37

Después del fracaso del proyecto moderno de las ideas iluministas y progresistas trasplantadas de Europa por el modelo rivadaviano, emerge con fuerza el espíritu opositor a la oligarquía ciudadana encarnado en los caudillos, representantes de las masas rurales que habitan el interior del país. En este contexto surge la figura de Juan Manuel de Rosas como el Restaurador de las Leyes frente al caos político y a las novedades ideológicas del período revolucionario.

Mientras tanto, se forja una generación que, habiendo nacido bajo la aureola de la revolución de 1810, se había formado mayormente en “la ideología”, enseñada por entonces por su benemérito maestro el doctor Diego Alcorta. Son sus representantes Esteban Echeverría, Juan María Gutiérrez, Marcos Sastre, Juan Bautista Alberdi, Bartolomé Mitre, Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López, entre otros.

Como buenos discípulos logran superar a sus maestros: realizan su tarea con el aporte de otro movimiento de ideas conocido como el *romanticismo historicista*. Esteban Echeverría trae a nuestro suelo la novedad del *romanticismo*, con el que había entrado en contacto durante su estancia en París entre 1826 y 1830. Su peculiaridad es la exaltación del sentimiento frente a la razón, de lo telúrico, de lo propio. El *historicismo*, por su parte, revaloriza la conciencia histórica, la temporalidad como algo característico de las ideas; así ellas son algo considerado propio de una época. Cada momento histórico tiene sus propias ideas acordes con la circunstancia. El pensamiento no es entonces algo abstracto, sino que debe encarnarse en su contexto histórico y social.

Este romanticismo historicista tiene un origen germánico pero los autores franceses traducen y comentan las obras de los alemanes, dándole forma francesa al contenido alemán. Nuestro autor romántico, Echeverría, procuró integrar en sus obras la naturaleza, el hombre y la sociedad como un todo armónico. Este espíritu lo animó al escribir sus célebres trabajos *La cautiva* y *El matadero*, así como también el *Dogma Socialista*, donde entendía por “socialista” un programa de reforma política en sentido liberal y democrático.

Un hecho histórico significativo para esta generación fue la revolución de 1830, que sacó a los Borbones del trono de Francia y puso

en él al “rey burgués” Luis Felipe de Orleans. “Nadie hoy es capaz de hacerse una idea del sacudimiento moral que este suceso produjo en la juventud argentina que cursaba las aulas universitarias”, recuerda Vicente F. López en sus *Evocaciones históricas*⁴ y atribuye a este hecho el ingreso de autores que les enseñaron a pensar a la moderna y a escribir con formas nuevas: Cousin, Villemain, Quinet, Michelet, Saint-Simon, Victor Hugo, Alexandre Dumas, etc.

Los jóvenes de esta generación no eran unitarios, pero tampoco rosistas; eran llamados federales de *lomo negro*, en alusión a los libros que leían. Formaron una élite intelectual de la cual, como dice María Ester de Miguel, “Esteban Echeverría, [que] era el mayor, nuclearía a esos jóvenes porque él traía de Francia, además de la novedad del romanticismo, la atmósfera efervescente de su sociedad y la ansiedad de reformas sociales. Pero ‘romántico en literatura, demócrata en política, reformista en materia social’, dice Alberdi. Echeverría no quiere trasplantes, mira el entorno, la realidad, lo propio, lo nuestro. En 1848, sigue en lo mismo: ‘Tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones y el otro en las entrañas de nuestra sociedad’, concepto que hoy globalizado viene de perilla”, concluye la autora.⁵

Este grupo de jóvenes fundó el Salón Literario en torno a la librería de Marcos Sastre, inaugurado en 1837, año que dio origen a la denominación de esta generación, con tres memorables discursos que manifiestan las ideas que los guiaban. El primero de ellos, el de Marcos Sastre –recuerda Juan Carlos Ghiano– “insiste en el ‘progreso pacífico, que debe ser efectuado por el tiempo y dirigido por las luces’ [...]”, por eso esta sociedad sudamericana “debe anticiparse a proclamar el *progreso pacífico de la civilización*, que es el alma de la perfectibilidad”. La adopción de este principio conduciría a empuñar en el momento adecuado “el cetro del poder, de la riqueza y de la inteligencia”.⁶

4. LÓPEZ, Vicente Fidel, *Evocaciones históricas*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación / Editorial Universitaria de Estudios Avanzados, 1994, p. 39.

5. MIGUEL, María Ester de, “El romántico utopista”, en *La Nación*, 14 de enero de 2001.

6. GHIANO, Juan Carlos, “El programa del Salón Literario” en *La Nación*, 1 de noviembre de 1987.

Del segundo discurso, el de Alberdi, dice Ghiano: “Reconociendo que el desarrollo argentino tuvo comienzo en 1810, apunta sus errores, al mismo tiempo que señala lo nuevo que introduce su generación: ‘el estudio de lo nacional’, para que lo nacional sea el elemento necesario de nuestro desenvolvimiento argentino...”.⁷

El tercero, de Juan María Gutiérrez, como dice este artículo, “coincide con los de sus antecesores en el antiespañolismo cultural, provocado por la limitación de los modelos que llegan de España, pero aporta un nuevo elemento de juicio: la condena de España por la destrucción de las culturas aborígenes, cortadas de cuajo por los conquistadores. Nulas, pues, la ciencia y la literatura españolas, debemos nosotros divorciarnos completamente de ellas, y emanciparnos a este respecto de las tradiciones peninsulares, como supimos hacerlo en política, cuando nos proclamamos libres”.⁸

Pronto este grupo comienza a ser perseguido por Rosas. Desarrollan, entonces, sus actividades clandestinas bajo la bandera de la Joven Argentina, luego rebautizada Asociación de Mayo. Finalmente, la mayoría de sus integrantes debió emigrar hacia Montevideo o hacia Chile, pasando a ser los *proscriptos*, como los llamó Ricardo Rojas. Pero lejos de paralizarse su espíritu—Sarmiento dejó escrito en una piedra, durante su viaje a Chile, “las ideas no se matan”—, estos hombres desarrollaron su dimensión intelectual en vistas de la postergada acción política de la que aguardaban su oportunidad. Mientras tanto, en su exilio, ejercieron el periodismo, la literatura y hasta la docencia como alternativa a su diferida vocación.

Los autores preferidos de esta generación, que no leía alemán pero sí francés y, a veces, inglés, fueron franceses o alemanes reciclados por los galos, como el caso de Herder, cuyo libro *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* fue traducido por Quinet bajo la supervisión de Cousin. Esta obra fue muy leída por los jóvenes del '37, despertando en ellos el interés por la historia—que era siempre la historia de un pueblo— y la enseñanza que ella podía brindar, especialmente a una nación joven como la nuestra. Vicente F. López concebía la historia como “el grandioso compendio de la

7. *Ibíd.*

8. *Ibíd.*

experiencia y sabiduría del género humano”.⁹ Herder proponía una nueva teoría del progreso, diferente de la de Condorcet, para quien la razón era la fuente del progreso, los valores y las leyes. Para Herder el progreso era inherente a la historia, destacaba la influencia del medio geográfico en su configuración, exaltaba la libertad individual y su influjo en los acontecimientos sociales, pero, a la vez, estaba sometida al instinto de perfección.

Estos principios influyeron en Savigny, fundador de la *escuela histórica del derecho*, para la cual el derecho no es un producto frío de la razón, sino la expresión viva de la historia de cada pueblo en cada época. Esta escuela se oponía a las codificaciones. Este autor es conocido entre los nuestros a través de Lerminier.

También Victor Cousin, seguidor del idealismo alemán, en especial de Hegel, fue muy leído por esta generación. Otro autor que ejerció gran influencia fue el conde Saint-Simon, que consideraba que las sociedades debían pasar de una “época crítica” a una “época orgánica”, dando lugar a una “nueva organización”, basada en el “progreso” y en la “reforma social”. Los ingleses fueron muy leídos por nuestros románticos, en especial lord Byron, Walter Scott y el historiador Macaulay. El pensamiento de Juan Bautista Vico les llegará a través de Michelet.

Este conjunto de autores y sus ideas movilizaron a los jóvenes que debieron emigrar hacia 1840. Mientras, se preparaban intelectualmente para realizar su proyecto en el momento oportuno, en el *kairós* de los griegos, ya que estimaban que la revolución de mayo había fracasado porque las ideas que le dieron vida no eran las adecuadas para nuestra *nacionalidad*. Buscaron en esas nuevas ideas los modelos conforme a los cuales pudieran organizar socialmente el país, sumido en el desorden. Pensaban que cada pueblo tiene una *misión* que cumplir en la historia universal y nosotros no éramos la excepción.

Toda esta corriente dio lugar a un pensamiento orientado a la acción que puede denominarse *eclecticismo racional*, que no tenía una gran profundidad filosófica, aunque sí la particularidad de construir una sistematización de ideas con pretensión de configurar la

9. LÓPEZ, Vicente Fidel, *Memoria sobre los resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1920, p. 25.

realidad histórica que les tocaba vivir. Buscaban la *organización nacional* y estas ideas les brindaban las herramientas necesarias a través de sus principios fundamentales:

- El papel morfogenético de la naturaleza tanto en el carácter de los hombres como en sus gobiernos. Era una característica presente en Montesquieu, pero realzada en Herder. Por eso esta generación solía recordar una frase atribuida a Cousin: “Dadme la geografía de un pueblo y os daré su historia”.¹⁰
- El despertar de la conciencia histórica, de la tradición, de lo popular, del pasado, cuyos antecedentes se encuentran en Vico, Montesquieu y Cousin.
- El carácter dialéctico de lo real, herencia hegeliana que les llegó a través de Cousin, que los llevaba a interpretar la revolución como un cambio de ideas, que la razón producía para pasar de una forma histórica a otra superior, según la ley de progreso. Las revoluciones eran las que permiten los cambios sociales. Por eso V. F. López decía: “El desarrollo de los pueblos no es otra cosa, en el fondo, que la destrucción seguida de una construcción lógica [...], las revoluciones son los grandes silogismos de la historia”.¹¹
- El progreso no estaba fuera de la historia, sino dentro de ella, era inherente a ella, se debía a la perfectibilidad humana hacia la cual conducía la historia.
- Aunque consideraban que la razón debe ser sustituida por el sentimiento y la intuición y destacaban la importancia de la experiencia, sin embargo, permanecía en ellos una valoración de la razón y del papel motor que tienen las ideas sobre los hechos y sobre el desarrollo de los pueblos. Esta visión intelectualista los llevaba a buscar un pensamiento que sirviera para la acción.
- La filosofía debía aplicarse a los problemas sociales, es decir, debía ser “socialista”, no en el sentido de colectivista, sino en clave liberal y democrática. Por eso, para Alberdi nues-

10. ORGAZ, Raúl, *Vicente Fidel López y la filosofía de la historia*, Córdoba, Imprenta Rossi Argentina, 1938, p. 98.

11. LÓPEZ, Vicente Fidel, *Memoria...*, *op. cit.*, p. 32.

tra filosofía debía salir de nuestras necesidades, “pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales...”.¹²

En todos ellos latía un sentido realista en su pensamiento, dirigido a la política; se trataba de lo *nuestro*: leyes, costumbres, estado social, que debe avanzar hacia los niveles de progreso de Europa, sin dejar de ser uno mismo.

Su pensamiento político es liberal, pero no un liberalismo de fines, como el de la Revolución de Mayo, una máscara liberal que serviría para poderes personales y absolutos, ya que “vacíos de tradición liberal, sin legado alguno de libertad que defender, los hombres de mayo ignoraban los medios prácticos con los cuales la libertad política se encarna en derechos y garantías concretas”.¹³ Por eso estos hombres del 37 pensaban consumir un liberalismo de medios –una *constitución nacional*– que garantizara un gobierno parlamentario.

En medio de tantas idas y venidas, estos hombres de acción tuvieron tiempo para pensar la nación que querían ser. Y Coriolano Alberini, historiador de nuestras ideas, decía en 1930: “Merced a la obra de estos varones, que algún día también será reconocida y admirada por Europa, la Argentina es ahora órgano de civilización universal”.¹⁴

Alberdi y la filosofía

Juan Bautista Alberdi fue el primer autor argentino que percibió la necesidad de conocernos a nosotros mismos, en un sentido plural y con conciencia, para la elaboración de un discurso propio como

12. ALBERDI, Juan B., “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”, en *Escritos póstumos*, Buenos Aires, Francisco Cruz, 1900, tomo XV, p. 614.

13. BOTANA, Natalio. “Mitre y Vicente Fidel López: dos visiones liberales acerca de la historia republicana”. En *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, tomo XVIII, 1989.

14. ALBERINI, *op. cit.*, p. 68

un elemento fundamental para ser una nación: “Una nación no es una nación sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen”.¹⁵ En la concepción alberdiana la nación implica una historia, un pasado que nos constituye como tal. De ahí que, para él, es necesaria una *filosofía práctica*, que surja de nuestras necesidades y aplicarse a “los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países”¹⁶ e inspirarse en los principios de libertad, igualdad y asociación para orientarse a instaurar la democracia.

Ubicado en su momento histórico, Alberdi considera que “pasó el reinado de la acción, entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía... Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó; otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada; nosotros romperemos la otra por el pensamiento”.¹⁷ La filosofía constituye para Alberdi la *razón* que explica el por qué y el para qué de la historia americana, es por lo tanto, filosofía de la historia; es también *principio de emancipación*: “la emancipación íntima que viene del desarrollo inteligente”,¹⁸ sin filosofía no habrá *libertad* y, fundamentalmente, constituye el principio de la nacionalidad, por ello “es preciso pues conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad”.¹⁹ Pero la filosofía no debe ser abstracta y teórica sino una filosofía nacional o particular y *práctica*, por tanto su plan filosófico debía consistir en el estudio de los siguientes temas: “1°. La organización social, cuya expresión más positiva es la *política constitucional y financiera*. 2°. Las costumbres y usos cuya manifestación más alta es la *literatura*. 3°. Los hechos de conciencia, los sentimientos íntimos, cuyo doble reflejo es la *moral* y la *religión*. 4°. La concepción del camino y de los destinos que la Providencia y el siglo señalan a nuestros nuevos Estados, cuya revelación pediremos a la *filosofía* de nuestra *historia* y a la *filosofía de la historia*

15. ALBERDI, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998, p. 21.

16. ALBERDI, J. B. *Ideas...*; *op. cit.*, p. 610.

17. ALBERDI, J. B. *Fragmento...*; *op. cit.*, p. 23.

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*

en general”.²⁰ Y en esta filosofía, en la que ningún campo de la cultura se sustrae a su interés, Alberdi reconoce el papel significativo que ha tenido el cristianismo en la historia de la civilización que ha llegado hasta nosotros: “América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde a los habitantes de esta para civilizar las regiones de la Península Itálica; y por fin a los bárbaros habitantes de Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del Cristianismo”.²¹

En un análisis profundo de la obra de Alberdi, Ghirardi resume los caracteres que para él debe reunir la filosofía: “Así, pues, ella debe: a) estar penetrada de las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país; b) ser democrática; c) progresiva; d) popular; f) americana. En este resumen suprimimos los adjetivos y dejamos únicamente la médula. Suprimimos también los términos que aluden a la esperanza y a las aspiraciones, al progreso y a la perfectibilidad, porque entendemos que todo ello ya está contenido en la calificación de “progresiva” del punto c). En lo sustancial, es el pensamiento de Pierre Leroux, adaptado al continente sudamericano. Estos párrafos son extremadamente ilustrativos. Es este Alberdi, el del *Fragmento* y el del *Discurso* –sobre todo este– ambos de 1837, el que explica con tanta anticipación el principio filosófico de la ley del desarrollo, cuyo título adorna el proyecto de 1852. El filósofo había pensado quince años antes, lo que el constitucionalista escribiría después, plasmado su pensamiento en normas”.²²

Aunque muchos autores contemporáneos valoran el esfuerzo de Alberdi en procura de un pensamiento que fuera nuestro, no por ello dejan de considerarlo *européista*, ya que con su horizonte de comprensión el paradigma de la civilización europea era la meta que la América bárbara debía alcanzar. Para Alberdi no cabía otra posibilidad que la de pensar lo americano a través de un prisma europeo. Es

20. ALBERDI, J. B. *Obras selectas*, Buenos Aires, La Facultad, vol. 2, 1920, p. 375.

21. ALBERDI, J. B. *Obras selectas...*; *op. cit.*, p. 382.

22. GHIRARDI, Olsen, *La filosofía en Alberdi*, Córdoba, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 2000, p. 108.

importante comprender que esta visión de lo europeo no tiene que ver con un *snobismo* elitista sino con la proximidad de una herramienta posible para librarse del atraso.

Alberdi y las Bases

Su tesis doctoral conocida como *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, publicada en 1836, sirvió de fundamento para el plan que diseñaría para la elaboración de la futura constitución nacional: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, de 1852, modificada y ampliada luego en 1858.

Después de producida la derrota de Rosas en Caseros (1852) Alberdi redacta las *Bases* en veinte días, cuando él se encontraba en Valparaíso, poniendo por escrito sus ideas con respecto a la futura *constitución*. En esta obra vemos reflejado todo el pensamiento de su generación.

El tema fundamental de su pensamiento es el *ser nacional*, interpretado a la luz de su filosofía historicista. Para Alberdi es necesario pasar –por medio de una evolución– de una época crítica, inspirada por un pensamiento inadecuado a nuestra realidad, el Iluminismo, a una época orgánica, basada en su filosofía según el programa de las *Bases*. Estas fueron escritas para que la Argentina tuviera una constitución que garantizara un gobierno republicano, como medio para llegar a la civilización.

En las *Bases* Alberdi anticipa, ordena y sintetiza el pensamiento de la generación que llega al poder después de Caseros. Aunque sus integrantes se habían nutrido de distintas fuentes y participaban, en un espectro relativamente amplio, de ideas comunes, carecían de un enfoque unificador. Esa fue la tarea que acometió Alberdi. Por ello, tal vez, muchos de sus lectores no fueron sorprendidos por la originalidad de sus ideas, pero las vieron reflejadas junto a las propias en una síntesis operativa. Aquellos que asumieron responsabilidades de gobierno no pudieron eludir la influencia, aunque fuera polémicamente, del programa alberdiano. Este se convirtió en una suerte de lugar común, certero en el diagnóstico, concreto en sus fines, coherente en los medios y persuasivo en los argumentos.

El orden impuesto por la victoria sobre Rosas abría una oportunidad inesperada.²³ Era preciso aprovecharla diseñando un marco institucional que integrara y permitiera superar los intereses contrapuestos. Se trataba de la construcción de un Estado moderno, al estilo de los emergentes en Europa y los Estados Unidos durante los siglos XVIII y XIX. La tarea de dotar “una nación para un desierto”, según la certera síntesis de Halperín Donghi,²⁴ se encontraba frente a múltiples dificultades, entre las que sobresalían, además de la histórica inestabilidad política, la fragmentación del orden virreinal que aún no había sido sustituido, la vastedad de un territorio semidesconocido y mal ocupado y la escasez e ineptitud de la población para el fin que se postulaba. La centralización del poder y su fortalecimiento serían insuficientes si sobre esa base no se asentaban instituciones atractivas para la población europea excedentaria y ávida de oportunidades: debía ofrecerse tanto un orden estable de respeto de los derechos como la posibilidad de construir mercados que trocaran la economía de subsistencia en una de producción. Pero ello no podía suceder en medio del caos o la precariedad que había caracterizado a la Confederación en los años anteriores. La tarea no podía permitirse un nuevo fracaso consecuencia del particularismo.

Con algunas modificaciones, el modelo de Estado federal de la constitución norteamericana encajaba perfectamente en nuestra realidad, así como su presidencialismo resultaba más asequible a nuestro régimen político que los tumultuosos parlamentarismos con resabios monárquicos que se agitaban en Europa. Debía propiciarse una síntesis que fuera, a la vez, conveniente para las provincias y satisfactoria para la Nación. Por eso el gobierno resultante debía ser poderoso; pero, como su finalidad era atraer a la población europea, no podía correr el riesgo de incubar personalismos que sumergieran la garantía de los derechos en la inestabilidad. El gobierno debía ser fuerte para propiciar la unidad, unificar el espacio económico, consolidar

23. “Hay siempre una hora dada en que la palabra humana se hace carne. Cuando ha sonado esa hora, el que propone la palabra, orador o escritor, hace la ley”, ALBERDI, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 15.

24. Cfr. HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

un orden jurídico, monetario, fiscal y militar. Pero, a la vez, debía estar lo suficientemente controlado para evitar el “mal latinoamericano” de la perpetuación caudillista. La organización institucional debía centralizar el poder y descentralizar el control, como resume Oscar Oszlak.²⁵ Eso permitiría unificar y reproducir el modelo. A partir de allí, la potencialidad de la Argentina se multiplicaría con el aporte de los hábitos de progreso de los inmigrantes europeos.

El momento político brinda la oportunidad para hacer una síntesis superadora de las antinomias históricas entre unitarios y federales. Era necesario hacer desembocar la energía puesta en la independencia en la construcción en una empresa colectiva. El esfuerzo intelectual de Alberdi intenta conciliar la pulsión a la unidad, que requiere la constitución de un poder estable y eficaz para vencer al enemigo más tenaz que es la extensión interminable y hasta hostil del territorio deshabitado, con la legitimidad de las autonomías históricas representadas en las provincias que se resisten a identificar la unidad con la homogeneidad impuesta desde Buenos Aires, cuya constelación de intereses combina la tradición virreinal y los largos años de la Confederación con las ventajas de la viabilidad económica y cultural. Llegar a un gobierno “mixto” (federal), respetuoso de las libertades individuales en un territorio pacificado es imperioso. Los años del enfrentamiento con Buenos Aires significan un obstáculo para ese primer paso. Porque encarrilar la cuestión institucional es solo el punto de partida para una empresa mayor, de una “estrategia de modernización”, como diríamos apelando a un lenguaje más cercano a nosotros.

El diseño alberdiano arranca en la cuestión religiosa. Su planteo parte de la valoración del hecho religioso, pese al sostenido antihispanismo que absorbió su generación, con manifiesta diferencia de la tradición liberal iluminista anterior, como cuadra al fondo romántico historicista. Considera que la religión debe ser “el primer objeto” de las leyes fundamentales y, aunque para sus propósitos solo pretende mirarla “como resorte del orden social, como medio de organización política”,²⁶ postula el reconocimiento del catolicismo como religión de Estado “sin excluir el ejercicio público de los otros

25. OSZLAK, Oscar, *La formación del estado argentino*, Bs. As., Emecé, 1997.

26. ALBERDI, *Bases...; op. cit.*, p. 92

cultos cristianos”.²⁷ La tolerancia hacia otras religiones²⁸ es una forma de llevar a cabo su axioma *gobernar es poblar*, permitiendo así la llegada de inmigrantes de diferentes credos, pero ataviados espiritualmente de los “hábitos de progreso” que eran imprescindibles para el desarrollo del programa modernizador. En la Asamblea Constituyente, el debate sobre la cuestión religiosa fue el más prolongado de todos y se resolvió con una fórmula creativa y conciliadora (“libertad de cultos, pero no igualdad de cultos”) en la cual se percibe claramente la influencia de los argumentos de las *Bases*. Pero, Alberdi es más explícito: “La libertad religiosa es el medio de poblar estos países. La religión católica es el medio de educar esas poblaciones”.²⁹

Podríamos decir que su visión religiosa es más próxima a un deísmo cristiano.³⁰ Con todo, Alberdi se reconoce expresamente en el catolicismo. En 1858 le escribe a Urquiza: “Educado en medio de la revolución, no se hallará, sin embargo, en mis numerosos escritos, una sola frase contra la religión católica. Vituperar la propia religión me ha parecido siempre tan bajo como azotar a la propia madre”.³¹ En 1845, al volver de Europa y continuar viaje desde Montevideo hasta Chile en un pequeño barco, decide no entablar conversación con un pasajero suizo, especialmente enconado con el catolicismo, porque no admitía desprecios hacia la religión de sus padres.³²

Sin embargo, su concepción de la religión tiende a identificarla como la fuente de los valores que componen lo que hoy llamaríamos la “moral media” de la población. Es un factor de “educación”, no de “instrucción”. Liga esta última a la enseñanza abstracta, propia de la filosofía y la teología, que no diferencia de la herencia hispánica y que, a su juicio, no ha resuelto la ignorancia en las

27. ALBERDI, *Bases...*; *op. cit.*, p. 93

28. SPERONI, Miguel Ángel, *Qué fue Alberdi*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973, p. 208.

29. ALBERDI, *Bases...*; *op. cit.*, p. 93.

30. “Y todos ellos (la generación del 37), más o menos deístas, más o menos panteístas, conforme a las oscilaciones de la metafísica romántica, creían en Dios y a hablaban de Él, pero ‘no sabían dónde ponerlo’”, en SPERONI, *op. cit.*, p. 206.

31. SPERONI, *op. cit.*, p. 208.

32. MAYER, Jorge, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, p. 297.

clases bajas y generado charlatanes entre los ilustrados. En cambio, Alberdi entiende que solo la educación es aplicable a nuestra realidad de pueblo naciente. La identifica a la manera rousseauniana, como “educación por medio de las cosas”,³³ es decir, aquella que consiste en enseñar a trabajar a fin de generar costumbres que permitieran el uso de la libertad. Es la misma idea de los “hábitos de progreso”, que constituyen una moral subyacente: “...se llega a la moral más presto por el camino de los hábitos laboriosos y productivos de esas naciones honestas, que no por la instrucción abstracta”.³⁴ En este sentido, entiende el factor religioso como vehículo de educación, de práctica moral, tan distante de la mera devoción como de la especulación teológica.

Según el filósofo argentino Coriolano Alberini, “Las *Bases* es un libro fundado en el *Fragmento preliminar*; esto es, en una metafísica espiritualista. Con este libro ha querido darnos la organización instrumental del progreso argentino, ‘material e inteligente’, como él dice. Trátase sin duda de una energía política de los medios, pero en función de fines. En el sistema ético de Alberdi jamás se sostienen los valores fines a los valores medios. Dice que la utilidad es medio y el bien moral fin”.³⁵

El fin de la constitución, lejos de reproducirse meramente a sí misma, consiste en hacer desaparecer el desierto.³⁶ Tanto en Alberdi como en Sarmiento, el desierto denota factores negativos aunque complementarios: la aridez, la extensión, la soledad, lo incivilizado; aquello que es insuficiente para la vida, el lastre que ralentiza el desenvolvimiento creativo de la historia. Pero, a su vez, se trata de un desafío: la respuesta, a la manera de Toynbee se encuentra, precisamente, en el obstáculo a superar. Sometidos al medio, los hombres no serán verdaderamente libres, ni tampoco verdaderamente hombres. La libertad como creatividad presupone la libertad política.

33. ALBERDI, *Bases...*; *op. cit.*, p. 56.

34. ALBERDI, *Bases...*; *op. cit.*, p. 57.

35. ALBERINI, Coriolano, *op. cit.*, p. 113.

36. ALBERDI, *Bases...*; *op. cit.*, p. 178.

Juicio sobre Alberdi

Si bien algunos suelen juzgar a Alberdi como un *pragmatista* o como *positivista*, como por ejemplo lo hacen José Ingenieros o Alejandro Korn, creemos que, como dice Alberini, “No se puede, en suma, llamar positivista o utilitarista a un pensador que afirmó los siguientes principios, así fueran vividos más que críticamente pensados:

- 1°. Existencia de Dios y orden divino del mundo.
- 2°. Teoría providencial del progreso.
- 3°. Exaltación del cristianismo.
- 4°. Dualismo de cuerpo y alma.
- 5°. Fundamento ético del derecho histórico y positivo.
- 6°. Lo útil como valor-medio y el bien como valor-fin.
- 7°. La libertad en todas sus formas y su carácter esencialmente cristiano.

¿Qué significa Alberdi, filosóficamente? –se pregunta Alberini–. En términos objetivos y libres del afán de complicarlo con la actualidad, diremos: Alberdi fue un discreto aunque a veces ingenuo cultor de la metafísica espiritualista de su época la que sirvió como base de su derecho público práctico”.³⁷

En el mismo sentido, Speroni afirma que la mentalidad de Caseros, a la cual encarna en forma eminente Alberdi, no fue positivista sino, insiste, romántica.³⁸ Pero Alberdi y su generación están entre dos fuegos. Su programa, enunciado, aprobado por la constitución y desplegado durante los primeros años de la Organización Nacional entrará en una suerte de aceleración histórica dos décadas después, cuando el propio Alberdi esté en retirada. La inserción de la Argentina en el mundo, producto tanto de la bisagra histórica de Caseros y de la oportuna síntesis operativa de las ideas-fuerza alberdianas, como de los imponderables fortuitos de la historia, será repensada en clave positivista por los intelectuales emergentes de la generación del '80. Ellos tomarán algunos de los elementos

37. ALBERINI, Coriolano, *op. cit.*, p. 48.

38. SPERONI, *op. cit.*, p. 206.

alberdianos, los pasarán por una criba y solo se quedarán con los medios, sin ligarlos con los fines de la metafísica espiritualista del gran tucumano.

Fray Mamerto Esquiú y la Constitución Nacional

La sanción de la Constitución no solo fue un hito en términos institucionales, sino un acontecimiento que con el tiempo iba a demostrar su impacto cultural y su trascendencia en el pensamiento y los usos políticos de nuestro país. Como todo producto jurídico estaba cargada de valores que debían ser asimilados, reproducidos e, incluso, refinados y adaptados por la sociedad argentina. Las ideas de las *Bases* tuvieron que convertirse en argumentos persuasivos y encontrar respaldo más allá del ambiente intelectual de la élite ilustrada. Aunque con muchos problemas producto de largas décadas de aislamiento de Roma, el catolicismo argentino configuraba la moral media de la sociedad y la influencia de la Iglesia transcendía por ello su vago papel institucional. Tres eclesiásticos habían formado parte de la Asamblea Constituyente y animado con sus intervenciones el más largo de los debates, justamente el que se refería a las relaciones entre religión y Estado. Puede suponerse que, pese a las diferencias, había ciertos valores subyacentes que convergían hacia la unidad nacional y la estabilidad del sistema político.

Alberdi era antiescolástico,³⁹ al igual que la mayoría de los ilustrados. Los religiosos, en general, estaban formados en las distintas tradiciones escolásticas, lo cual podía hacer presagiar controversias.

Es aquí donde conviene referirse al papel y la influencia de fray Mamerto Esquiú. Quien sería llamado el “orador de la Constitución” nació 11 de mayo de 1826 en Catamarca y falleció en 1883. Ordenado muy joven sacerdote franciscano y dedicado a la educación, sobresalía por sus fervorosas homilías, las cuales, junto con algunos artículos periodísticos, constituyen casi exclusivamente la única fuente de su pensamiento.

39. Cfr. GHIRARDI, *op. cit.*

En la Asamblea Constituyente reunida en Santa Fe había triunfado la postura liberal frente a la tradicional, defendida por el diputado de Catamarca, el padre Pedro Zenteno. El gobernador de dicha provincia, Pedro Segura, que apoyaba la posición de Zenteno, le encargó a Esquiú la elaboración de un sermón patriótico, convencido de su posición antiliberal. Sorprendentemente, el discurso del 9 de julio de 1853 conocido como *Sermón de la Constitución* fue favorable a la jura de la ley fundamental. Comienza diciendo: “Nos alegramos de vuestra gloria”,⁴⁰ ya que la sanción de la Constitución traería la paz interna.⁴¹ Pero para que la paz durase era necesario que la Constitución quedara firme por largo tiempo y que el pueblo argentino se sometiera a su poder; por eso culmina diciendo: “obedeced, señores, sin sumisión no hay ley, sin leyes no hay patria, no hay verdadera libertad, existen sólo pasiones, desorden, anarquía, disolución, guerras y males de que Dios libre eternamente a la República Argentina”.⁴²

La primera coincidencia de Esquiú con la generación constituyente es la necesidad de un orden político que salvaguarde los derechos y la libertad. Al año siguiente, con motivo de la asunción de las autoridades nacionales, pronunció otro discurso que resulta complementario del primero: “En este sermón, también, destaca la influencia del pensamiento clásico, que hace hincapié en la natural sociabilidad del hombre: en el hombre hay sumisión y hay autoridad porque es esencialmente social... la existencia del poder público es un hecho innegable que se destaca en todos los puntos en que se coloque el hombre; que va con él a todas las latitudes y que sube y se perfecciona con la virtud y la civilización”.⁴³

40. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio, *Las ideas político-jurídicas de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Educa / Quorum, 2002, p. 50.

41. Gálvez sostiene lo siguiente: “Desde el primer momento de la Revolución de Mayo, la Patria vivió en la anarquía. Revueltas, puebladas, guerras civiles, destierros, confiscaciones, fusilamientos, fueron el pan cotidiano para los argentinos. La anarquía trajo el despotismo. Y la voz del sacerdote clamaba, como la de un profeta de la Biblia, dirigiéndose a la anarquía: ‘¡Monstruo! ¡En vano pretendo arrancarte de mi memoria, en vano quiero reemplazar tu horrible imagen, con la aparición halagüeña de la esperanza!’”, en GÁLVEZ, Manuel, *Vida de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1944, p. 43.

42. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio, *Las ideas...*; *op. cit.*, p. 63.

43. *Ibíd.*

La postura de Esquiú manifiesta otra versión del realismo práctico que inspiró a la generación del Alberdi. Tan enemigos eran el desierto y la ignorancia para estos como los extremos de la anarquía y el despotismo para Esquiú. Precisamente sobre esos males se explaya en su primer discurso y ensaya una expresión de tolerancia, sin dejar de recordar el mensaje de estirpe paulina que enfatiza en el deber cristiano de obediencia a la ley. No faltan en su letra referencias a la libertad y al progreso, pero, cuidadosamente apartado de la tradición iluminista, Esquiú centra su reflexión en la necesidad del gobierno y la protección de los derechos.

Referencias bibliográficas

- ALBERDI, Juan Bautista, “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”, en *Escritos póstumos*, Buenos Aires, Francisco Cruz, 1900.
- , *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.
- , *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998.
- , *Obras selectas*, Buenos Aires, La Facultad, 1920.
- ALBERINI, Coriolano, *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación / Fraterna, 1994.
- BOTANA, Natalio, “Mitre y Vicente Fidel López: dos visiones liberales acerca de la historia republicana”, en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, tomo XVIII, 1989.
- GÁLVEZ, Manuel, *Vida de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1944.
- GHIANO, Juan Carlos, “El programa del Salón Literario”, en *La Nación*, 1 de noviembre de 1987.
- GHIRARDI, Olsen, *La filosofía en Alberdi*, Córdoba, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 2000.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.
- LEOCATA, Francisco, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, CESBA, 2004.

- LÓPEZ, Vicente Fidel, *Memoria sobre los resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1920.
- , *Evocaciones históricas*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación / Editorial Universitaria de Estudios Avanzados, 1994.
- MAYER, Jorge, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- MIGUEL, María Ester de, “El romántico utopista”, en *La Nación*, 14 de enero de 2001.
- ORGAZ, Raúl, *Vicente Fidel López y la filosofía de la historia*, Córdoba, Imprenta Rossi Argentina, 1938.
- OSZLAK, Oscar, *La formación del estado argentino*, Buenos Aires, Emecé, 1997.
- SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio, *Las ideas político-jurídicas de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Educa / Quorum, 2002.
- SPERONI, Miguel Ángel, *Qué fue Alberdi*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973.

FÉLIX FRÍAS, PRECURSOR DEL MOVIMIENTO CATÓLICO DEL OCHENTA

Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI

Introducción

Félix Frías (1816-1881) destaca como un hombre singular en la historia argentina. Sus actividades fueron multifacéticas: escritor, periodista dentro y fuera del país, senador provincial en la legislatura de Buenos Aires, diputado y senador nacional, convencional constituyente en 1860, diplomático de nuestro país y de Bolivia en Chile, orador elocuente y persuasivo y promotor de gran cantidad de asociaciones intermedias.¹

Dada la extensión e índole de este trabajo haremos un resumen de las principales actividades que desarrolló y sus ideas más importantes.

Frías puede ser considerado, junto a fray Mamerto Esquiú, un precursor del movimiento católico del ochenta, aquel grupo especialmente de laicos –José Manuel Estrada, Pedro Goyena, Tristán Achával Rodríguez, Manuel D. Pizarro, Apolinario Casabal entre otros–, que lucharon contra el secularismo motorizado por el naciente Estado, secularismo que significaba no solo una transformación de las estructuras legales, sino un cambio profundo en las costumbres, la maneras de pensar, de sentir y de actuar.²

1. Hemos tratado con mayor detenimiento la vida y la actuación de Félix Frías en SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, H. *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, *Quorum*, 2004.

2. Conformaron un movimiento orgánico que se estructuró alrededor de asociaciones diseminadas por el todo el país. Fundaron diarios y hasta llegaron a organizar un partido, la Unión Católica, que si bien tuvo una vida corta presentó candidatos para diversas elecciones, entre ellas las presidenciales de 1886.

En 1884, pocos años después de su muerte, su amigo Santiago Estrada, quien lo acompañó como secretario en la legación argentina en Santiago de Chile, publicó una emotiva biografía y en el mismo año se editaron sus escritos y discursos en cuatro tomos, con un erudito estudio preliminar de Pedro Goyena.

Vicente Fidel López –amigos desde estudiantes si bien con posiciones disímiles– lo consideraba un arquetipo de honradez y virtud.³ José Manuel Estrada calificó su trayectoria como “lógica y brillante”.⁴

Alejandro Korn lo evocó como el primer militante laico del catolicismo y a pesar de que consideraba que su pensamiento se hallaba afectado por la falta de una sistematización doctrinaria, admitió que la autoridad de su palabra emanaba:

[...] del prestigio de una personalidad integérrima que se desenvuelve sin vacilaciones ni temor sobre una línea recta.⁵

Según Ricardo Rojas:

Solo la evidente sinceridad de su credo y la austeridad notoria de su vida, pudieron abroquelarlo en la refriega. Hasta sus mayores contradictores en ideas como Sarmiento y Mitre dejaron siempre a salvo el respeto y la admiración que les inspiraba su persona.⁶

Desde Sucre el 2 de abril de 1868, fray Mamerto Esquiú ante un pedido para que regresase al país –el franciscano se había ido enojado tras la batalla de Pavón y la desarticulación de la Confederación– le decía a Frías que su pluma era un oasis en el desierto:

[...] Es el honor de mi país en los siglos venideros, por ello se hará justicia a un gran número de buenas gentes, que no participan del vértigo

3. LÓPEZ, V. F., “Autobiografía”, en *La Biblioteca*, tomo I, Buenos Aires, 1896, p. 340.

4. ESTRADA, J. M., “Libertad de la Iglesia Católica (carta al señor Félix Frías)”, *Revista Argentina*, n° X, 1871, p.428.

5. KORN, A., *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1944, p. 188.

6. ROJAS, R., *Historia de la literatura argentina*, tomo VI, Buenos Aires, 1948, p. 390.

de impiedad y atolondramiento en que se agita todo lo que es ostensible y del dominio de la historia o crónica de nuestro país [...] su pluma da gloria a Dios y escuda el honor de los buenos; reconozco esta deuda que tenemos para con Usted los creyentes y por mi parte le retorno con el homenaje de mi respeto y amor.⁷

Estudiando la acción y el pensamiento de Félix Frías se nota que una clave ético-religiosa inspiraba y unificaba todos los afanes de nuestro autor. El filósofo danés Sören Kierkegaard caracterizó tres actitudes vitales frente al devenir de los acontecimientos históricos. La primera es la actitud estética, que se caracteriza por una manera suave de ser y de moverse en el mundo, plegándose a la realidad aunque se la sufra y centrada generalmente en los problemas de la subjetividad. En cambio, la ética y mucho más la religiosa, que se articula alrededor de la fe, es una actitud de compromiso con empresas objetivas, con valores que trascienden a la persona. Por eso muchas veces es estridente y suele conducirse contracorriente de los acontecimientos pues va dirigida a resolver, bien que dentro de los márgenes posibles, los problemas sociales.

Estas actitudes encarnan en tipos diferenciados: los espectadores y los protagonistas. Los primeros mantienen una visión extrínseca de las cosas; los segundos, en cambio, tienden a asumir los acontecimientos y actuar en consecuencia. Demás está decir que Félix Frías pertenecía al tipo vital del hombre ético y religioso y a partir de allí se comprende mejor su actuación. También se caracterizó por fomentar el perfeccionamiento cultural, civilizar las costumbres sociales y promover la educación popular a fin de extirpar la credulidad y la ignorancia.

[...] Fue en todo tiempo objeto de las preocupaciones de mi espíritu esa materia. Es menester que cada ciudadano sea un soldado de la causa de las escuelas: es la causa de la república.⁸

7. RÍO, M., "Una carta de fray Mamerto Esquiú a don Félix Frías", *Rumbo Social*, 27, 1983, p. 34.

8. Carta al gobernador de Mendoza Arístides Villanueva, Santiago de Chile, 10 de diciembre de 1871, en FRÍAS, F., *Escritos políticos*, tomo IV, Buenos Aires, 1884, p. 141.

En este sentido actuó en consonancia con la mayor parte de su generación, pero como su mirada era elevada no se engañaba con las fórmulas al uso.

No toda instrucción es un bien. La inteligencia del hombre como los órganos de su cuerpo destinados a digerir los alimentos que lo conserva puede recibir la verdad, que es la salud de las almas, como el error que la enferma y mata. Las escuelas, según son ellas, pueden servir a la transmisión de la buena doctrina como de la doctrina corruptora y antisocial.⁹

En el terreno práctico se alejó de las peleas menores, los odios y los enconos estrictamente personales. Prueba de ello es la actitud que asumió con Juan Manuel de Rosas, a quien tanto combatió. Una vez caído el dictador se opuso valientemente –enfrentando a la mayoría– a la confiscación de sus bienes en la legislatura de Buenos Aires en los debates de julio de 1857.

Sus opiniones no prevalecieron. El grito destemplado de la pasión apagaba la voz del patriotismo y la prudencia; los cálculos de una política estrecha se sobreponían a los consejos de la experiencia y las más sanas inspiraciones.¹⁰

Y cuando luchaba por los límites territoriales en la disputa con Chile, no tuvo inconvenientes en solicitar ayuda a Rosas y este por medio de Mariano Balcarce y Máximo Terrero le envió diez Cédulas Reales originales que probaban la posición argentina.¹¹ Es que, como su maestro Jaime Balmes, creía que en el gobierno de las naciones:

9. *Ibíd.*

10. GOYENA, P., Prólogo a *Escritos políticos*, *op. cit.*, p. XX. “Quienes llegaban para restablecer el imperio de la ley, el respeto a las personas y a la propiedad, la vigencia del derecho de gentes, etc., en una palabra aquellos que venían a redimir el país desplegando al viento las banderas de la libertad y la democracia nunca debieron hacer lo que hicieron. Cometieron un error. FITTE, E. J., “El proceso a Rosas y la confiscación de sus bienes”, en *Crónicas de Rosas*, Buenos Aires, 1975, p. 400.

11. ESTRADA, S., *Félix Frías*, Buenos Aires, 1884, pp. 110-111.

La política pequeña es la política de los intereses bastardos, de las intrigas, de la corrupción; la política grande es la política de la conveniencia pública, de la razón, del derecho.¹²

Siguiendo al autor español asumió una actitud de asistencia y ayuda ante las enfermedades del nuevo orden social y político. Pensaba que el mundo civilizado a pesar de su riqueza y poderío padecía una seria enfermedad: le faltaba moral y las creencias tradicionales y además la impiedad trabajaba para consolidar el divorcio entre la religión y el progreso material e intelectual, divorcio que amenazaba –y amenaza– seriamente el porvenir de las sociedades *modernas*.

De allí que Frías sostuviera que el cristianismo, amén de traer a los hombres la salvación eterna, también había sido el camino para salvar al mundo de una ruina completa y solo él podía entonces salvarle por segunda vez de los males que lo amenazaban.

Félix Frías perteneció a la denominada generación del treinta y siete –la generación romántica– formada entre otros por Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Vicente Fidel López, Juan María Gutiérrez, Marcos Sastre, Manuel Quiroga Rosas, y participó de las actividades centrales de aquel grupo que se consideró vocero de la regeneración moral, cultural y política de la sociedad argentina.

Ellos pensaban que la vida pública estaba atrapada en una telaraña caduca que hacía necesaria la acción de una nueva clase dirigente. Tenían conciencia de ser los herederos de quienes habían conquistado la independencia y se consideraban los encargados de organizar institucionalmente el país, función parecida a la que D'Alembert otorgaba a los *philosophes* y a la *gens de lettre*.

Juan Bautista Alberdi lo dijo claramente en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*:

Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia, la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a la Europa, una material que tronó; otra inteligente que vive aun. Nuestros padres rompieron

12. BALMES, J., *El criterio, Obras completas*, tomo III, Madrid, 1949, p. 205.

una por la espada: nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumir nuestra emancipación. La espada pues en esta parte cumplió su misión. Nuestros padres llenaron la misión más gloriosa que un pueblo tiene que llenar en los años de su vida. Pasó la época homérica, la época heroica de nuestra revolución. El pensamiento es llamado a obrar hoy por el orden necesario de las cosas, si no se quiere hacer de la generación que asoma, el pleonismo de la generación que pasa.¹³

Hasta 1820 el proceso revolucionario centrado en la lucha por la independencia era el motor del movimiento político, pero a medida que el peligro *realista* se alejaba, la turbulencia y la inestabilidad de la organización social y económica del país se hacía más evidente, agudizando la fragilidad de las instituciones políticas.

En ese contexto histórico actuó esa generación, influida por un ambiente cultural afrancesado, que padecía la España parcialmente absolutista desde el siglo XVIII y que se expresaba entre nosotros ya desde antes de 1810 con una tendencia secularista y grandes deseos de educación y reforma social.

Refiriéndose a la revolución liberal de 1830 que sacó a los borbones del trono francés y puso en su lugar a Luis Felipe de Orleans decía Vicente Fidel López en 1896:

Nadie es capaz hoy de hacerse una idea del sacudimiento moral que este suceso produjo en la juventud argentina que cursaba las aulas universitarias. No sé cómo se produjo una entrada torrencial de libros y autores que no se habían oído mencionar [...]. Nos arrebatábamos las obras de Victor Hugo, De Saint Beuve, las tragedias de Casimir Delavigne, los dramas de Dumas y de Víctor Ducange, George Sand, etc. [...]. Aprendimos a pensar a la moderna [...]. He aquí como el despertamiento de la literatura francesa inoculó en nosotros, muchachos de 21 a 24 años, el mismo ardor por la renovación social y el reinado de las ideas nuevas.¹⁴

13. ALBERDI, J. B., *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, 1886, p. 113.

14. LÓPEZ, V. F., "Autobiografía", en *La Biblioteca*, tomo I, Buenos Aires, 1896, p. 336.

El romanticismo

El romanticismo, como decíamos, fue un movimiento que influyó notablemente en la generación a la que perteneció Frías. Tuvo un introductor principal en el Río de la Plata en la figura de Esteban Echeverría, quien había pasado varios años en el viejo continente. Más que ideas sistemáticas Echeverría recogió fundamentalmente el deseo de renovación literaria y política y por eso mismo se constituyó en una especie de líder de aquellos jóvenes.

Fue un movimiento cultural y político originado fundamentalmente en Alemania que se extendió por todo el mundo hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.¹⁵ Los románticos rechazaban la idea que sobre la razón tenía el Iluminismo, entendida como única fuente de los valores y de las leyes. Rechazaban la idea de una razón ajena a la historia, a las tradiciones, a las costumbres, que formula los valores y los impone a la sociedad por medio del reformismo radical. Pero tenían al mismo tiempo coincidencias básicas con el ideario iluminista: su confianza en el progreso y en la perfectibilidad de la especie humana.

El auge del romanticismo significó el despliegue de la dimensión contingente, singular e irrepetible del hombre, su acontecer y su entorno, luego de la profunda transformación operada por el Iluminismo sobre el orden tradicional.¹⁶ El romanticismo exaltaba lo emocional, lo vital, lo irracional y alentaba la búsqueda de lo que existe debajo de las manifestaciones sociales. Estaba preocupado por desentrañar el pasado y se constituyó en un elemento fundamental en la configuración de las jóvenes nacionalidades.

En el plano religioso implicaba una religiosidad sin fundamentos racionales, que encubría un panteísmo subyacente. En el fondo era una visión que rechazaba las nociones de medida y proporción y acentuaba lo inconmensurable, una forma de interpretar la vida de

15. M. F. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, Madrid, 1962.

16. Para Marta Pena de Matsushita los caracteres esenciales del romanticismo serían el individualismo, la exaltación del sentimiento, el sentido de la historia, la sensibilidad frente a la naturaleza y la fe en el progreso. PENA DE MATSUSHITA, M., *Romanticismo y política*, Buenos Aires, 1985, p. 31 y ss.

las personas y de las sociedades fuera de los cánones establecidos por el clasicismo del siglo XVII y el racionalismo del siglo XVIII.

El movimiento romántico de hecho significaba una profundización del proceso imanentista iniciado por el racionalismo. Su influencia se extendió a todas las ramas del saber: a la literatura, al mundo artístico en general, a la historia, al derecho.

Jean-Jacques Rousseau en cierto modo anticipó las actitudes centrales del romanticismo en su dimensión filosófica, política y literaria por su exaltación de la subjetividad, su antiintelectualismo y su afirmación del sentimiento como base de la vida moral y social.¹⁷ Aludiendo a nuestro particular romanticismo, Juan B. Terán decía que la filosofía del siglo XIX había reflejado a Rousseau La vida política estaba movida más por adhesiones y fanatismos que ideas, y las facciones tendían a envenenar la historia con su nota pasional.¹⁸

El régimen constitucional

Dentro de este clima cultural que caracterizaba a aquella generación –que tuvo un papel preponderante en el proceso que culminó con la sanción de la Constitución de 1853– Félix Frías se distinguía debido a sus profundas creencias religiosas, que ciertamente singularizaban sus propuestas.

Si bien careció de una formación sólida y sistemática, que se hacía sentir en algunas de sus reflexiones y actuaciones –fue más un

17. Sarmiento decía que Rousseau había “escudriñado con mano audaz [...] las bases del poder, enterrada en la gruesa capa de abusos que habían depositado siglos de barbarie y de violencia”. Que nos había enseñado “el tronco carcomido y decrepito que los prestigios del poder ocultaban y revelar a los pueblos sus derechos tanto tiempo ultrajados”, preparándolos de este modo, “a la gran revolución social cuyos desarrollos y nuevas fases presenciamos todavía, no sin tomar parte activa en ella”. SARMIENTO, D. F., “De las biografías”, *Obras completas*, tomo I, p. 130.

18. PÁEZ DE LA TORRE, C. (h), *Pedes in Terra ad Sidera Visus. Vida y tarea de Juan B. Terán (1880-1938)*, Academia Nacional de la Historia - Centro Cultural Alberto Rouges - Academia Argentina de Letras, Tucumán, 2010, pp. 476-477.

hombre práctico que especulativo— puede ser considerado un testigo digno de la conciencia católica en la vida pública.

Frías adhirió al régimen constitucional conforme la hermenéutica esbozada por fray Mamerto Esquiú desde su ya clásico sermón del 9 de julio de 1853 pronunciado en Catamarca.¹⁹ Allí el franciscano dejó sentado una serie de principios para interpretar el texto constitucional que hicieron escuela²⁰ y en los cuales se apoyaron los militantes católicos del ochenta. Esos principios se pueden sintetizar de este modo:

1. La Constitución fue una salida política concreta, transaccional sin duda frente al cuadro de guerra civil, de anarquía y despotismo que nos signaba como país y más allá de sus defectos racionalistas, propios de la época en que nació, reconocía un orden trascendente (Dios fuente de toda razón y justicia) la tradición cristiana de la patria y debía interpretarse de acuerdo a ella.
2. Como todo poder viene de Dios debe ser limitado y encaminado al bien común teniendo en cuenta la naturaleza humana. Se debe rechazar por lo tanto el principio de soberanía en clave moderna entendida como un poder único, absoluto, indivisible e inalienable. Esta concepción de la soberanía-tributaria de Bodin, permite el despliegue del poder sin limitaciones y por ese fue rechazada explícitamente por el pensamiento tradicional hispánico. Decía Esquiú en el sermón de 1853:

Hubo en el siglo pasado la ocurrencia de constituir radical y exclusivamente la soberanía: lo proclamaron, lo dijeron a gritos, el pueblo lo entendió: venid se dijo entonces, recuperemos nuestros derechos usurpados ¿Con qué autoridad mandan los gobiernos? Y destruyeron toda autoridad [...]. La Francia se empapó de sangre, cayó palpitante, moribunda ¡Fanáticos!

19. Hemos analizado este tema más detenidamente en SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, H., *Las ideas político-jurídicas de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Quorum / Educa, 2002.

20. En este campo político-constitucional han seguido las ideas de Esquiú entre otros, Juan Casiello, Pablo Ramella, Ricardo Zorraquín Becú, Germán Bidart Campos y en cierto modo Joaquín V. González y Juan González Calderón.

He ahí el resultado de vuestras teorías. Yo no niego que el derecho público de las sociedades modernas fija en el pueblo la soberanía, pero la religión me enseña que es la soberanía de intereses, no de autoridad, por este o por aquel otro medio toda autoridad viene de Dios *Omnis Potestas a Deo ordinata est*.

3. La sociedad humana es una comunidad (si tomamos en cuenta la célebre distinción acuñada por Ferdinand Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*). Para Esquiú la sociedad humana reconoce orígenes no solo voluntarios racionales –como pretende el contractualismo– sino también religiosos y naturales. Sus vínculos internos no se anudan exclusivamente en torno de contratos, sino que descansan también en emociones, actitudes, de los cuales derivan una sociedad de deberes y derechos y no exclusivamente de derechos. Fray Mamerto Esquiú hizo muchas veces referencia a este tema no por un mero juego de palabras sino porque ese centrarse en los derechos suponía un cambio en la ética, suponía el paso de la ética cristiana a la ética subjetivista. Su maestro santo Tomás de Aquino ya lo había dicho:

El hombre es constituido deudor a diferentes títulos respecto de otras personas según los diferentes grados de perfección que éstas posean y los diferentes beneficios que de ellas han recibido. Desde este doble punto de vista Dios Ocupa el primerísimo lugar, porque es absolutamente perfecto y porque es, con relación a nosotros, el primer principio de ser y de gobierno. Pero ese título conviene también, secundariamente a nuestros padres y a nuestra patria, de los cuales y en la cual hemos recibido la vida y la educación. Así después de Dios el hombre le es deudor sobre todo a sus padres y a su patria.²¹

21. *S Th II-II aeq. 101, a.: Respondeo dicendum quod homo efficitur diversimode aliis debitor secundum diversam eorum excellentiam, et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principium sunt parentes et patria, a quibus et in qua et nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum, maxime est homo debitor parentibus et patriae.*

4. Existen una pluralidad de órdenes sociales que de hecho ejercen una auténtica limitación al poder. Por eso se deben promover la autonomía, la descentralización, las tradiciones locales, las jerarquías naturales y fundamentalmente el principio de subsidiariedad. En ese mismo sermón del 9 de julio de 1853 decía Esquiú:

Que el individuo, que el ciudadano no sea absorbido por la sociedad, que ante ella se presente vestido de dignidad y sus derechos personales; que estos queden libres de sumisión a cualquier autoridad. Esto es igualmente equitativo y el carácter prominente de los pueblos civilizados es esta noble figura que no ofrece el cuadro de la civilización antigua y que nos trajo la religión con su doctrina y el ejemplo de los fieles que inmóviles resistían el impulso tiránico de los gobiernos, de las leyes, de las preocupaciones del mundo entero.

Y en este orden de ideas con relación a la acción disolvente del poder expresaba el franciscano:

El periodismo no sirve en América a la ciencia, no se ocupa de sus verdaderos intereses; no es otra cosa que la exacta expresión de nuestra vida que puede expresarse así: absorción de todo el hombre por una falsa política. La prensa es para un pueblo lo que su literatura: la expresión de su vida.

Breve reseña biográfica

Félix Frías nació en la ciudad de Buenos Aires el 12 de marzo de 1816 y falleció en París el 9 de noviembre de 1881. Hijo de Félix Ignacio de Frías y de Luisa Molina Villafañe, muy temprano perdió a su padre, doctor en derecho y hombre público como sería su hijo.²² Muy temprano en 1831 nuestro autor perdió a su padre en

22. Félix Ignacio de Frías militó en el unitarismo y fue un hombre generoso, de maneras refinadas y vehemente de sentimientos, como sería también su hijo. Acompañó a Manuel Belgrano como auditor de guerra. Fue miembro de la asamblea del año XIII, secretario del Cabildo y vicepresidente en el congreso de 1824-1827, entre otras actividades. VEDIA, A. de, *El Banco Nacional*, Buenos Aires,

un accidente y allí comenzaron los sinsabores de aquel adolescente “grave y melancólico” que por sus virtudes era el predilecto de sus hermanos.²³

El sacerdote José Agustín Molina, tío de su madre, quien se haría cargo de los apuros económicos de aquella atribulada familia, se enteró casualmente en Tucumán a través de su aviso en la *Gaceta Mercantil* de la muerte de Félix padre. Le envió entonces una carta a su sobrina, fechada el 9 de enero de 1831, en donde ya aparecen retratados algunos caracteres del niño:

Me acuerdo aquí especialmente de Felicito, cuyas aptitudes elogió una vez su padre. Que cultive, hijita, sus talentos y aspire a reemplazar al autor de sus días para consuelo de su mamica y de sus hermanos desgraciados.²⁴

Sus primeros estudios los hizo en el *Ateneo* de Pedro de Ángelis. José Tomás Guido condiscípulo suyo recordaría en 1885 que el antiguo preceptor de Murat y Carolina Bonaparte llamaba a Frías la “perla del Ateneo”.²⁵ En la Universidad de Buenos Aires estudió latín bajo la dirección del presbítero Mariano Guerra, de quien recibió muchos consejos provechosos. Cursó filosofía en el aula de Diego Alcorta, aquel recordado profesor de *Ideología* que inspiraba a sus alumnos una simpatía mezclada de respeto.²⁶

Alberdi le dedicó en 1832 a su maestro “como un débil homenaje de reconocimiento” su *Ensayo sobre un método nuevo para aprender a tocar el piano con la mayor facilidad*. Y José Mármol, en su novela *Amalia*, lo evocó como un arquetipo:

1890, p. 129 y 144; LÓPEZ, V. F., *Historia de la República Argentina*, tomo V, Buenos Aires, 1893, p.215; IX, p. 576 y 730 y ss.; y X, p. 216 y ss.; RAVIGNANI, E., *Asambleas constituyentes argentinas*, Buenos Aires, tomos III y IV, 193, p. 3.

23. TONDA, A., *Don Félix Frías. El secretario del general Lavalle. Su etapa boliviana (1841-1843)*, Córdoba, 1956, p. 38.

24. *Ibíd.*,

25. GUIDO, J. T. *Fastos de la libertad*, Buenos Aires, 1886, pp. 109-110.

26. Paul Groussac decía que Alcorta era respetado tanto por unitarios como por federales. GROUSSAC, P., “El doctor Diego Alcorta”, *Anales de la Biblioteca*, t. II, Buenos Aires, 1902, p. VII.

Cada hombre de la generación a que pertenecemos y que ha sido educado en la Universidad de Buenos Aires es un compromiso vivo, palpitante, elocuente del doctor Alcorta. Somos sus ideas en acción, somos la reproducción multiplicada de sus virtud patricia, de su conciencia humanitaria, de su pensamiento filosófico. Desde la cátedra él ha encendido en nuestro corazón el entusiasmo por todo lo que es grande. Nuestros amigos que están hoy con Lavalle, que han desechado el guante blanco para tomar la espada, son el doctor Alcorta. Frías es el doctor Alcorta en el ejército; Alberdi, Gutiérrez, Irigoyen son el doctor Alcorta en la prensa de Montevideo.²⁷

Si bien dentro de un espíritu enciclopédico había en Alcorta influencias clásicas, especialmente de Aristóteles, apelaciones al mérito y demérito de las acciones humanas dejando a salvo el libre arbitrio.

El *ideologismo*, cuyo solo nombre evoca una clara posición doctrinaria fue uno de los componentes básicos de aquella generación, cuya impronta se ejerció a través de la influencia de tres profesores: Juan Crisóstomo Lafinur. Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta. Se inspiraron en el empirismo de Condillac, en la ideología de Destutt de Tracy y sus seguidores. Félix Frías estudió abogacía –jurisprudencia como se llamaba entonces– pero no finalizó sus estudios, ya que en enero de 1839 decidió irse del país.

Secretario de Lavalle

Una carta, fechada el 9 de julio de 1847, que le enviara a Juan Bautista Alberdi estando en Chile, nos ilustra sobre los motivos y el estado de ánimo en aquel momento:

Me encontraba en la campaña de Buenos Aires el año 1838 cuando llegó a mis manos una hoja escrita por usted con el título de “Profecías del Plata”. Leí esas líneas llenas de belleza como todas sus producciones, con el vivo entusiasmo que en aquella época de calurosas ilusiones, despertaba en mi ánimo la voz del patriotismo y el honor. Inmediatamente resolví imitar el ejemplo que usted nos había dado de

27. MÁRMOL, J., *Amalia*.

pasar a la otra ribera del Plata para respirar el aire benéfico de la libertad y asociarnos a la cruzada de los que allí se preparaban a invadir el despotismo y la barbarie.²⁸

Unos meses antes había publicado sus primeros artículos, y ellos aparecieron precisamente en diarios uruguayos: *El Nacional* y *El Iniciador*, ambos de Montevideo.²⁹ Esos trabajos intelectuales los abandonó para ceñirse la espada y acompañar al general Lavalle como secretario en la campaña contra Rosas. Opción práctica que le cambiaría la vida, opción trágica, decisiva como pocas, pero Frías no era un hombre tibio y se decidió a pesar de los riesgos y los errores. Fue el autor de la proclama del militar e hizo toda la campaña marcada por la derrota. Recorrió el largo itinerario desde Martín García hasta Entre Ríos, Corrientes, Santa Fe y Buenos Aires. Y de allí al norte: Córdoba, La Rioja, Catamarca, Tucumán, Salta y Jujuy, en donde Lavalle cayó mortalmente herido por balas de sus enemigos.

Frías estaba entusiasmado con la persona de Lavalle y su proyecto de derrocar a Rosas en quien veía la personificación de la arbitrariedad, pero es cierto que se unió con alguien que diez años antes había ensangrentado a la familia argentina con la muerte de Manuel Dorrego, situación que coadyuvó precisamente al surgimiento de la dictadura que tanto combatió. Sin embargo para Frías:

El general Lavalle fue capaz de una alta virtud [...], fue capaz de arrepentimiento; y estamos seguros porque recordamos las nobles palabras que le hemos oído mil veces que si viviera sería hoy el enemigo más decidido de los revolucionarios.³⁰

Comenzó entonces un largo periplo fuera del país al que regresaría recién en 1855 tras haber pasado por múltiples avatares. En octubre de 1841 después de depositar los restos de Lavalle en la catedral de Potosí junto a un reducido grupo de oficiales y soldados, Frías se

28. FRÍAS, F., *Escritos...op. cit.*, t. IV, p. 29.

29. Esos primeros artículos los firmó con las letras mayúsculas D y L que aludían a *Dios y Libertad*, el lema que usaba Lamennais en sus notas periodísticas.

30. FRÍAS, F., *Escritos...op. cit.*, t. II, p. 166.

trasladó a Sucre, la ciudad de los cuatros nombres. Gobernaba en Bolivia el general José de Ballivián, con quien pronto cultivó una franca amistad.

En la república del altiplano escribió en el periódico *El Restaurador* dirigido por Facundo de Zuviría, el futuro presidente de la convención constituyente de 1853 en Santa Fe. También colaboró en *El Filántropo* y en agosto de 1843 publicó el opúsculo *Rosas y el general Ballivián* como crítica a la encomiástica comparación que de ambos mandatarios había hecho un artículo aparecido en *El Ingenuo* de La Paz. Algunos sinsabores lo obligaron a retirarse a Chile y allí en el país trasandino emprendió actividades muy importantes.

Exiliado en Chile

Desarrolló una extensa actividad intelectual y social. Dirigió *El Mercurio* de Valparaíso y estando en esas funciones el presidente boliviano lo designó cónsul de su país en esa ciudad y más adelante ocuparía la secretaría de la legación boliviana en Santiago.

En 1846 escribió un pequeño libro titulado *La gloria del tirano Rosas*. Su solo nombre refleja la posición de nuestro autor. Contrariamente a la opinión de la mayoría de los emigrados en sus páginas sostuvo que resultaba inconveniente un entendimiento con el gobernador de Buenos Aires.

De este modo el libro se erigió en una respuesta a la posición de Alberdi quien en *La Argentina a treinta años de la Revolución de Mayo* sostenía que era necesario tratar con Rosas a fin de encauzar al país en un arreglo general. Estando en Chile entabló una relación amistosa con Domingo Faustino Sarmiento, relación que duraría toda su vida, a pesar de sus disímiles posiciones. El vínculo comenzó a través de una carta que el sanjuanino le envió a su compatriota en 1843.

Sarmiento estaba radicado tras la cordillera desde su destierro en 1840 y ocupaba un lugar destacado en la vida pública del país trasandino. Había tenido varias controversias periodísticas y gozaba de la confianza de algunos políticos influyentes como el ministro Montt.

Sarmiento como decíamos es quien toma la iniciativa en la relación epistolar, interesado en entablar una relación amistosa con Frías, quien también parece deseaba lo mismo. Desde su residencia de Santiago Sarmiento le escribe a Frías radicado en Valparaíso el 11 de noviembre de 1843:

Distinguido compatriota. No sé que ha hecho que deseando uno y otro comunicarnos hayamos permanecido hasta hoy sin dar principio a una relación que a juzgar por mi mismo estaría basada en mil simpatías de principios, de ideas, de patria, de causa. Aprovecho pues esta ocasión para ofrecerle una amistad que no tendrá tanto de útil como de sincera.³¹

Con esa primera carta Sarmiento le envía a Frías cuatro ejemplares de una *Memoria* que había leído en la Facultad de Filosofía y Humanidades, de la que era fundador a posteriori de la reorganización de la Universidad de Chile, para que las distribuyese con el fin de ventilar y discutir el tema de la reforma ortográfica.

La *Memoria* se refería a la propuesta de modificación ortográfica –ideal típicamente romántico– que postulaba Sarmiento. Este tema de la reforma ortográfica estará presente en casi todas las cartas que le envió a Frías estando en Chile.

La reforma ortográfica era un punto esencial para la educación y la educación era en el pensamiento romántico e ilustrado de la época la vía regia para modernizar estas sociedades. Además esa reforma significaba una reafirmación política de la nacionalidad y un camino –pensaban– para emanciparnos de la tradición hispánica.

Sarmiento pretendía avanzar en una simplificación radical de la ortografía castellana con el argumento de que nuestros países debían desprenderse de los cánones españoles y uniformar su escritura a fin de consolidar su nacionalidad.³² El nacionalismo debía extenderse

31. BARRENECHEA, A M., *Epistolario...*, p. 3.

32. Miguel de Unamuno consideraba que la prosa de Sarmiento era una de las mejores del siglo XIX y Ramiro de Maeztu sostenía que a pesar de su declamado antiespañolismo era un ejemplar neto y castizo de la hispanidad, “así como las personas de su intimidad a quienes trata Sarmiento en sus *Recuerdos de provincia* con mayor afecto y respeto y hasta reverencia con su santa madre, guardadora

también a la cultura y la escritura era un punto fundamental para potenciarlo.

La idea de Sarmiento profundizaba la propuesta de Andrés Bello y Juan García del Río de 1823 cristalizada en *Indicaciones sobre la conveniencia de simplificar i uniformar la ortografía en América*.

Bello, también de formación romántica, era más moderado en su proposición. Si bien pensaba que la unidad política hispanoamericana necesitaba un remozamiento lingüístico, ortográfico y semántico, no por eso consideraba que se debía transformar el castellano de manera radical, como también pensaba Frías.³³

Viaje a Europa

A raíz de la caída del gobierno de Ballivián en Bolivia, Frías abandonó su puesto diplomático. A principios de 1848 se alejó de Chile, ya que fue nombrado corresponsal de *El Mercurio* en París. En los primeros meses de ese año se había producido la revolución que derribó del trono a Luis Felipe de Orleans y estableció la Segunda República francesa. Se necesitaba un corresponsal que estuviese a la altura de los acontecimientos.

En tal sentido Frías fue un testigo privilegiado de la situación crítica que se vivía Francia en ese momento y los desbordes que el socialismo estaba provocando en el país galo, de allí su apoyo, aunque con reservas y matices a los monárquicos constitucionales.

La experiencia europea fue muy importante para él ya que le amplió el horizonte de comprensión de la realidad. Conoció y trató a grandes personalidades como el conde de Montalembert, Guizot, Lacordaire, Juan Donoso Cortés entre otros.

celosa de las imágenes de los dos grandes predicadores españoles: santo Domingo de Guzmán y san Vicente Ferrer y el sacerdote sanjuanino José Castro". MAEZTU, R. de, *La defensa de la hispanidad*, Buenos Aires, Huemul, 1986, p. 170.

33. A propósito del movimiento romántico, en una ocasión Sarmiento acusó a Bello de haber traicionado los fundamentos del romanticismo en su versión del poema *La oración por todos* de Victor Hugo. CALDERÓN DE CUERVO, E. M., *Andrés Bello...*, op. cit., p. 61.

Percibió claramente el incremento incesante del poder estatal y vio como el proceso de descristianización de las sociedades europeas estaba provocando males enormes, que luego repercutirían entre nosotros. Sarmiento, quien aprovechó el viaje de Frías para enviar sus libros a Europa, veía también los excesos revolucionarios, pero le reconocía el 23 de noviembre de 1850:

Su manera de ver las cosas de Europa es diametralmente opuesta a la mía. Veinte años de estudio han osificado en mi cerebro las tendencias anticlericales.³⁴

Estando en París siguió atentamente los sucesos de nuestro país—durante su estancia ocurrió la batalla de Caseros y la caída de Rosas— y recién regresó cuando imaginó que una cierta conciliación se hacía posible.

Una vez de regreso fundó en Buenos Aires el diario *El Orden*, cuyo título aludía a un programa para el que se proponía trabajar. Desde sus páginas luchó contra las facciones en pos del reencuentro de los argentinos, pero esa unión no llegaría de la manera ansiada por Frías sino con el predominio de Buenos Aires sobre las trece provincias.

Actuación en la Convención Constituyente de 1860

A raíz del triunfo de la Confederación sobre Buenos Aires en la batalla de Cepeda y el Pacto de San José de Flores del 11 de noviembre de 1859 se propuso que Buenos Aires podría examinar el texto constitucional de 1853.

A tal efecto se reunió la convención constituyente en 1860.³⁵ En su seno existieron fundamentalmente dos posiciones. Una de ellas

34. *Ibíd.*, p. 93.

35. Poco tiempo antes Sarmiento y Frías estuvieron juntos en el senado provincial de Buenos Aires. Sarmiento recordaba en 1885: “En 1858 discutíamos en el Senado de Buenos Aires las cuestiones más abstrusas de la economía política, de derecho, de comercio libre, de la distribución de las tierras, leyes de instrucción pública, de elecciones, etc. Era la época fecunda del pensamiento argentino.

—la minoritaria— pensaba que los beneficios de la incorporación de la provincia de Buenos Aires al resto del país era motivo suficiente para aceptar lisa y llanamente la ley fundamental de 1853. La posición mayoritaria, en cambio, representada por los hombres más ligados a Buenos Aires —Sarmiento entre ellos— pretendían modificar el texto constitucional especialmente en el sentido de atenuar las facultades conferidas a los poderes nacionales, recelando de que quienes los ejerciesen los usasen contra la provincia recién incorporada.

Frías estaba entre quienes querían la incorporación inmediata de Buenos Aires. Cuando terminaron las discusiones y luego de la presentación del Informe de la Comisión en la sesión ordinaria del 25 de abril, Dalmacio Vélez Sarsfield expresó:

El Informe de la Comisión no ha podido manifestar el todo del pensamiento de cada uno de los individuos que lo firman y yo creía que en esta solemne ocasión cada diputado a la Convención debía expresar su modo de pensar en todas las cuestiones en que vamos a expresarnos.³⁶

Entonces Frías propuso una modificación en el artículo 2º de la Constitución, que no fue aprobada, pero dio pie a una fuerte discusión con Sarmiento. Fiel a sus convicciones, Frías entendió que el referido artículo debería considerar a la religión católica como la religión de la Argentina —como hacía sido habitual en la legislación de la época— cuyo gobierno costearía su culto. El gobierno además le debía su más eficaz protección y sus habitantes el mayor respeto y veneración.

No pretendía imponer una religión estatal al estilo de las surgidas como consecuencia de la reforma protestante, sino el reconocimiento a la realidad religiosa del pueblo, acorde con las mejores tradiciones patrias. Para sostener su posición Frías:

Tenían la palabra Vélez, Mármol, Mitre, ambos Alsina, Avellaneda, Barros Pazos, López, Frías, Riestra y tantos otros oradores de aquella época. Las discusiones eran luminosas”. SARMIENTO, D. F., “Memorias”, *Obras completas*, t. XLIX, p. 224.

36. RAVIGNANI, E., *Asambleas constituyentes argentinas*, Buenos Aires, tomos III y IV, 193, p. 787.

[...] pronunció uno de los discursos más brillantes y profundos que se hayan escuchado en el parlamento argentino.³⁷

Comenzó analizando la raíz de nuestra inestabilidad institucional desde los días de la independencia. Sostuvo que existía un error en los hombres públicos de la América del Sud que creían que bastaba decretar la República y las instituciones libres para que el gobierno democrático y la libertad política existiesen. Al cabo de cincuenta años de anarquía y desengaños no se lograba asentar sobre bases sólidas y firmes las instituciones, que volaban hechas pedazos al menor soplo de la tormenta como tiras de papel, como cosa que carecía de raíz en el suelo que pisaban.

Un pueblo no es libre por sus leyes, sino por sus costumbres. La Inglaterra como recordaba con razón Vélez no tiene Constitución escrita y es sin embargo uno de los pueblos más libres de la tierra. Méjico tiene una Constitución excelente [...], sin embargo la anarquía más desenfrenada lo destroza.

Frías aludió a que solo eran libres los pueblos educados por la religión para la libertad, ya que sin religión no se puede asentar la libertad. Nuestra historia reciente y el presente estaban marcados por el intento de divorciar la religión de la libertad, precisamente en una sociedad que gozaba de la unidad de creencias, en donde no existían problemas religiosos, ni intolerancias de ningún tipo, sostenía Frías.

La fractura referida se debía al proceso secularista que hundía sus raíces en la escisión entre la ética y la política cuyo teórico Maquiavelo decía que quien quisiera actuar en la vida pública debía aprender a dejar de lado los principios cristianos, dado que lo esencial era mantener y acrecentar el poder del Estado.

Como habitualmente se ponía como ejemplo a los Estados Unidos, Frías aclaró que si bien la del país del norte era una experiencia política distinta a la nuestra marcada enhorabuena por la unidad católica, era cierto que en aquella se consideraba que la liber-

37. ZORRAQUÍN BECÚ, R., *Marcelino Ugarte, 1822-1872*, Buenos Aires, 1954, p. 110

tad era hija del cristianismo, en cambio entre nosotros se la quería hacer nacer de la revolución. Frías llamaba a revitalizar las creencias tradicionales, hacer de la prensa un foco moralizador y de cultura, llamar a los ciudadanos más eficientes y dignos para los puestos públicos, en síntesis hacer una reacción moral contra el espíritu revolucionario.

Sarmiento tomó el guante ante esas afirmaciones y comenzó un acalorado debate. Hizo hincapié en la libertad de cultos y sostuvo que era necesario desarmar a la religión.

[...] lo que nosotros hemos querido remediar es que el catolicismo no estuviera armado como al principio estuvo en la América de hogueras para perseguir el pensamiento o matarlo.³⁸

Sarmiento –en una clara posición iluminista– decía que había que conservar lo conquistado en la Constitución de 1853 y que aceptar la propuesta de Frías significaría retroceder.³⁹

Más allá de los detalles del momento estaban en juego dos concepciones sobre la vida pública, una marcada por el ideal racionalista y otra –más allá de sus limitaciones– por una concepción tradicional. No obstante, Sarmiento en todo momento reconoció la dignidad de su antiguo amigo:

Ahora, señores, contestando el discurso en que se ha apoyado esta moción lleno de ideas felices y de sentimientos que respeto, pero cuyo fondo de ideas desapruébo.

Y más adelante dejó constancia expresa de su posición para con Frías:

38. RAVIGNANI, E., *Asambleas...*, op. cit., t. IV, p. 924.

39. El 3 y el 8 de marzo de 1883 en sendos artículos publicados en *El Nacional* titulados “La Constitución argentina no es católica sino civil” y “La escuela ultrapampeana”, aludiendo a las críticas contra la política laicista del momento que hacían los militantes católicos –a los cuales los llamaba ultrapampeanos– volvió a expresar que haber hecho lugar a la pretensión de Frías en 1860 hubiese significado un retroceso histórico. D. F. SARMIENTO, *Obras completas*, t. XLVIII, p. 216.

Yo conozco y hago justicia a los sentimientos del señor convencional a cuya moción me opongo, pero tengo la fortuna de saber y creer que él hace justicia a mis sentimientos también y le consta que somos dos fanáticos en esta cuestión, cada uno en su idea, yo desearía que no me constataste mucho sobre este punto, porque de lo contrario la Cámara tendría que oír ocho volúmenes en pro y en contra de esta cuestión.⁴⁰

En 1883 Sarmiento volvió a referirse a la honestidad de Frías y en una clara alusión a la convención constituyente de 1860 expresó:

[...] la convención reunió, sea dicho en honor a la verdad, a todos los hombres públicos de todos los colores políticos [...]. Frías era honrado y convencido en política como en religión. Los éramos todos entonces.⁴¹

Las relaciones de la Iglesia con el Estado

En la década del setenta Frías intervino en una célebre discusión vinculada nuevamente con las relaciones que debía tener la Iglesia con el Estado y eso le dio pie para poner de relieve sus más importantes posiciones políticas. Ocurrió a raíz de los debates que se suscitaron en el seno de la convención constituyente de la provincia de Buenos Aires.

El gobernador Emilio Castro, compañero de Frías en la convención de 1860, decidió propiciar la reforma del texto constitucional porteño vigente desde 1854 y a tal efecto se convocó a una convención constituyente que sesionó entre el 21 de mayo de 1870 y el 14 de noviembre de 1873.

Ya desde el principio se discutieron los términos del juramento de los convencionales y triunfó la posición sustentada por quienes decían que se debía jurar por Dios y la Patria en lugar del tradicional que incluía a los Santos Evangelios.

40. RAVIGNANI, E., *Asambleas...op. cit.*, t. IV, p. 925.

41. SARMIENTO, D. F., "La escuela ultrapampeana", *Obras completas*, t. LXVIII; p. 402.

Pero el tema no quedó allí, ya que a los dos meses de iniciadas las sesiones el diputado Eugenio Cambaceres presentó un proyecto que establecía la más completa separación de la Iglesia y el Estado. Quería que fuese un anticipo y un modelo para el orden nacional.

Si bien luego de acaloradas discusiones la propuesta fue desechada, la agitación que produjo reflejaba la convulsión social que se vivía.

Algunos diarios incentivaban la controversia. Por ejemplo *La Tribuna* condenaba la postura de la Iglesia con relación al poder político y defendía el principio de la soberanía del pueblo:

[...] y es esa soberanía precisamente la que ha negado la religión católica con el *Syllabus* al desconocer el sufragio universal.⁴²

Tal la agitación que rodeaba el tema religioso que Bartolomé Mitre –convencional también– expresó con fina ironía que la asamblea se estaba ocupando más de Dios y de la Iglesia que de las criaturas y los intereses terrenales.

Cambaceres sostenía que la religión era extraña al Estado, que según su concepción política se podía definir como la reunión de los poderes públicos, que en definitiva era la expresión del pueblo mismo ya que esos poderes estaban constituidos por delegados elegidos popularmente.

Para mejor terció en el debate José Manuel Estrada apenas se incorporó a las sesiones. Para sorpresa de muchos y con el mismo ímpetu juvenil de siempre apoyó la propuesta de Cambaceres pero por supuesto que con argumentos disímiles.⁴³

Estrada quería que la Iglesia se emancipase de la tutela del Estado y sostenía la libertad de cultos, como en los Estados Unidos; libertad de cultos basada en el respeto a la Iglesia. Estrada –quien luego cambiaría de opinión– desde una posición católica liberal sostuvo entonces que era preferible esa separación para favorecer la libertad de la Iglesia, sometida en caso contrario a restricciones por parte del poder. El Estado no puede ser sujeto de religión, afir-

42. *La Tribuna*, 17 y 18 de julio de 1871.

43. José Manuel Estrada publicó además un artículo que resumía su posición al respecto en la *Revista Argentina*.

maba, pues la verdad religiosa no puede tener por sujeto a la colectividad sino al individuo. La Iglesia debía educar a los hombres para el deber, la libertad, el sacrificio, para el trabajo y tenía que abdicar sus pretensiones reconociendo su incompetencia propia.

Frías —que era el representante diplomático en Chile— intervino ni bien se enteró de las discusiones ya que percibió claramente la importancia de lo que se debatía.

La posición de Estrada le parecía peligrosa pues significaba una escisión contraria a nuestras mejores tradiciones que nos llevaría a potenciar nuestros sempiternos problemas de la anarquía y el despotismo.

El gaucho no tendría religión puesto que no tiene como costearla [...]. No sería pues entre nosotros la libertad de conciencia, sino la libertad sin conciencia y sin culto, que no es la del hombre civilizado, la que pudiera interesarse en el rompimiento de los lazos que ligan al Estado con la creencia religiosa del pueblo argentino.

Frías consideraba que no se podía imitar otras experiencias políticas, con otra historia, otras costumbres e idiosincrasia. Coincidió con Estrada en que había que eliminar de la legislación toda injerencia indebida del Estado en la vida de la Iglesia, fruto precisamente de la influencia regalista, pero eso no significaba echar por la borda la tradición comunitaria argentina.

[...] la fe no se ordena, no se decreta, pero se protege; esta es la misión de la ley en una sociedad organizada.

En este debate intervino también, apoyando la posición de Frías, fray Mamerto Esquiú, quien escribió un artículo que en realidad era una prolongación de su sermón del 24 de octubre de 1875 pronunciado en Catamarca a raíz de la instalación de la convención constituyente encargada de reformar la constitución provincial de 1855.

Allí Esquiú sostuvo la necesidad de mantener la tradición cristiana en la vida pública y advertía sobre la falsa noción de libertad que proclamaba el racionalismo, que en realidad significaba autonomía absoluta del hombre.

La bandera del campo enemigo [...] lleva escrita en sus anchos pliegues la palabra libertad y su asta es libertad [...]. Invocada como derecho, como razón suprema que hace lícitos todos los crímenes, todo trastorno y revolución, que justifica ríos de sangre que corren y cubren como un escudo de honor a los que son asesinos de millares de hombres.⁴⁴

Ministro plenipotenciario en Chile

Desde su llegada a Buenos Aires Frías había estado enfrentado con Sarmiento. Frías era partidario de la conciliación nacional y de la aceptación por parte de Buenos Aires del gobierno de Urquiza. Sarmiento en cambio lo atacaba duramente.

Luego vinieron las diferencias en el seno de la Convención de 1860. Frías era partidario de la integración rápida, Sarmiento apoyaba las posiciones más duras de los porteños y la reforma constitucional para adaptarla a los nuevos tiempos. También motivos profundos derivados de sus distintas visiones políticas los enfrentaron en aquella oportunidad.

Pero al llegar en 1868 a la presidencia de la Nación y ante una situación muy difícil Sarmiento pensó nuevamente en Félix Frías. Eligió con patriotismo, como bien dijo Isidoro Ruiz Moreno (h), a un hombre preclaro de la República, caracterizado por su ilustración y probidad.⁴⁵

Debe reconocérsele al señor Frías que su trabajo asiduo, su infatigable constancia en reunir documentos colectados y aun alusiones, pero que son explicativas del concepto público y del consenso en ciertas épocas, ha contribuido poderosamente a esclarecer puntos dudosos y aun en Chile producía la duda sobre puntos que parecían conquistados.⁴⁶

44. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, H., *Las ideas...*, op. cit., p. 81.

45. RUIZ MORENO, I. (h), "Félix Frías y la defensa de los derechos argentinos", *Historia*, n° 29, 1962.

46. SARMIENTO, D. F., "Cuestiones americanas", *Obras completas*, t. XXXV, p. 64.

Frías había estado exiliado en Chile, había sido como vimos redactor de un importante diario del país y corresponsal de la hoja en Europa. Además admiraba la cultura, la sociabilidad, ciertas prácticas políticas y la pervivencia social de las creencias tradicionales que se mantenían en el país trasandino.⁴⁷

Pero la tarea no era nada fácil teniendo en cuenta la conflictiva situación limítrofe que se vivía y por eso la legación encargada a Frías se había transformado en una de las más trascendentes para el país, como decía Estanislao Zeballos.⁴⁸

El año en que llegaba a la presidencia Sarmiento vencía el tratado de 1856 en cuyo artículo 39 se establecía que “los límites entre los dos países serían los que tenían en 1810 cuando salidos de la dominación del rey de España surgieron a la vida independiente”, y era necesario renovarlo y continuar la discusión sobre los límites, suspendidos desde 1866.

El problema estaba agravado debido a la ocupación por parte de Chile del estrecho de Magallanes, hecho que se remontaba a 1843. A propósito de este entuerto decía Félix Frías:

[...] el gobierno de la República vecina ha ido ensanchando cada día más su usurpado dominio en el estrecho de Magallanes, con el pretexto de llevar la civilización a él y de ofrecer seguridades en ese canal al comercio universal. Se ha visto también que todo el progreso realizado ha consistido en establecer allí una colonia penal. [...]. La República Argentina jamás se negó a concurrir por su parte a la adopción de las medidas tendentes a facilitar la navegación como consta en las protestas que nuestros agentes en Santiago dirigieron tantas veces, quejándose de los incesantes avances de las autoridades chilenas. Lo que nuestro país ha resistido con razón son los actos de jurisdicción exclusiva practicados en un territorio disputado, con los que aquel gobierno llevaba adelante el plan inicuo de apoderarse de todas las costas del estrecho, creándose con la usurpación los títulos, que en vano buscó en sus archivos.⁴⁹

47. Durante su gestión diplomática Frías realizó una gran actividad cultural tratando de fomentar la relación bilateral, tan unida por profundos lazos históricos.

48. ZEBALLOS, E., “La política exterior de Chile”, *Revista de Derecho, Historia y Letras*, año III, t. VIII, 1900, p. 438.

49. FRÍAS, F., *Escritos y Discursos*, t. IV, Buenos Aires, 1884, p. 357.

A pesar de ello, la cuestión de los límites se mantuvo relativamente tranquila los primeros años de la gestión hasta que se produjo el cambio de gobierno con la asunción del opositor Federico Errázuriz Zañartu a la presidencia, quien nombró como ministro de Relaciones Exteriores a Adolfo Ibáñez y como ministro del Interior al historiador Miguel Luis Amunátegui.

Una impronta expansionista ganó terreno en el país alcanzando tanto en el nivel diplomático como militar, y también a la prensa que ejercía presión sobre la opinión pública.

En ese contexto el 7 de febrero de 1872 el ministro Ibáñez envió una nota oficial a Frías en donde dejaba planteada la pretensión de Chile sobre la Patagonia argentina. El reclamo de Chile se basaba en que 1) al crearse el Virreinato del Río de la Plata, el rey solo había separado de su territorio la región de Cuyo y por tanto el resto habría quedado bajo jurisdicción chilena y 2) ya que se ocupaba el centro del estrecho de Magallanes había que admitir que esa ocupación se extendía a las regiones adyacentes.

Frías le respondió pasando revista a los antecedentes históricos, geográficos y jurídicos que avalaban nuestra posición recordando el principio del *uti possidetis juris* y la propia legislación chilena. Se esmeró en la contestación y con un estilo elegante hizo referencia a la hermandad de las dos naciones sellada por sus mismos orígenes y cultura, recibiendo por ello una felicitación especial de Sarmiento.

El problema del estrecho de Magallanes tocaba de cerca al sanjuanino, ya que, estando radicado en Chile, había sostenido y promovido en 1842 y 1849 en sendos artículos aparecidos en *El Progreso* y *La Crónica* respectivamente, la ocupación por parte de Chile de un sector del estrecho para establecer allí un servicio de remolque a vapor en beneficio del comercio marítimo. Los chilenos en sus reclamos territoriales aludieron a ese hecho dando a entender que el presidente argentino que ejercía su mandato en ese momento favorecía la posición chilena.

En carta reservada a Frías de marzo de 1873, Sarmiento, preocupado por el cariz que iban tomando los acontecimientos, se refirió a sus artículos aparecidos treinta años atrás en dos diarios chilenos. Le intentó explicar a su interlocutor y a su vez tranquilizar su conciencia de que aquella propuesta lejos estaba de poner en entredicho los derechos argentinos sobre el estrecho, ya que tenía por único

objeto permitir a Chile establecer una estación de remolque de buques para favorecer el tráfico y que así lo había entendido el propio gobierno chileno, y que incluso para elegir el lugar había tenido en cuenta los límites que a Chile le asignaba la Constitución y los tratados internacionales.⁵⁰

Le adjuntaba la carta confidencial que le había dirigido el ministro Ibáñez y su respuesta negativa a la propuesta del ministro chileno que consistía en el reconocimiento expreso de la soberanía argentina sobre todo el estrecho de Magallanes para luego comprárselo y a cambio la Argentina reconocería a la Patagonia como territorio chileno hasta el paralelo 45.

Pero Sarmiento se daba cuenta de que su antigua propuesta sobre el estrecho realmente ponía en entredicho nuestra posición en la disputa y entonces le confió a Frías que la solución que entrevía era renunciar y consagrarse a combatir personalmente –en todos los terrenos– las pretensiones chilenas.

Si en despecho del buen sentido, del deber que impone a esas gentes no traer a colación artículos de diarios para argüir con ellos derechos, esto pusiese en conflicto mi persona con mi posición en cuanto pueda dañar lo más mínimo a la República, estoy dispuesto a quebrar el indigno instrumento, con descender el puesto que ocupó a fin de que libre de esa responsabilidad pueda consagrarme a defender como individuo los derechos de mi país. Hablo como he dicho con el viejo amigo a cuyo corazón e inteligencia confío el cuidado de defenderme. La reserva es, como usted puede comprender, una necesidad y la franqueza un deber entre nosotros.⁵¹

Un mes después Frías le contestó la carta anterior y tranquilizó a Sarmiento, pues le recordó que el punto de mayor tensión se centraba en la Patagonia, territorio que nunca había formado parte de la cuestión de límites y en cuanto al estrecho le destacó que en varios artículos que tenía recopilados Sarmiento había aludido a ese lugar

50. Nada decía de los avances que había realizado Chile en el estrecho de Magallanes con vistas a su salida al Atlántico entre 1843 y 1849 y las protestas del gobierno argentino por ello. BARRENECHEA, A.M., *Epistolario...*, p. 176.

51. *Ibíd.*, p. 166.

como formando parte del territorio argentino.⁵² Así que le expresó que no necesitaba descender del cargo, sino seguir defendiendo desde su alto puesto los derechos territoriales argentinos.⁵³

El 25 de septiembre de aquel año el presidente Sarmiento felicitaba a Frías por su actuación diplomática en Chile. La nota refleja la cercanía de ambos:

El presidente de la República felicita al señor ministro por su aprobada nota a este gobierno, con permiso de publicarla allá si lo juzga oportuno; con un apretón de manos al *padre Frías*.⁵⁴

En su último mensaje al congreso de mayo de 1874 Sarmiento reconoció “la templanza, inteligencia y recto proceder” de su ministro en el país trasandino. Cuando asumió la presidencia Nicolás Avellaneda, Frías renunció al cargo diplomático, pero la nueva administración le ofreció nada menos que el ministerio de relaciones exteriores. No aceptó y prefirió ubicarse en un lugar estratégico –diputado nacional– a fin de poder continuar con la defensa de los límites, especialmente de la Patagonia, lucha en la que habría de formar a calificados discípulos. Antes de partir para Francia en mayo de 1881, en busca de su recuperación física, dedicó sus últimos esfuerzos para evitar el derramamiento de sangre en una nueva contienda civil.

52. Unos años más tarde, en 1879, Sarmiento y Frías se enfrentaron por los problemas limítrofes con Chile. Sarmiento defendió el acuerdo a que quería arribar el gobierno de Nicolás Avellaneda; en cambio Frías se opuso en el senado nacional a la ratificación de un tratado que –sostenía– dejaba dudosos los derechos argentinos sobre la Patagonia. Hemos tratado con detenimiento este tema en SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, H. *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, *Quorum*, 2004, pp. 181-190.

53. En aquel momento la situación se agravó porque el gobierno chileno envió una expedición a Río Gallegos. La protesta oficial del gobierno argentino y la actitud firme de Frías alcanzaron un éxito completo, ya que las fuerzas de ocupación se retiraron. Frías siguió batallando por los problemas limítrofes y acopió gran cantidad de documentación histórica. Pidió ayuda a todos incluso a Juan Manuel de Rosas, quien por intermedio de Mariano Balcarce y Máximo Terrero le envió diez Cédulas Reales originales, como lo relata su primer biógrafo Santiago Estrada.

54. SARMIENTO, D. F., “Papeles del presidente”, *Obras completas*, t. LI, p. 355.

Sus últimos días

Para evitar los fríos invernales –padecía una enfermedad de la garganta– Frías decidió ausentarse a Europa el 24 de mayo de 1881. Estuvo en la gruta de Lourdes rezando y homenajear a la Virgen y luego pasó a otros lugares hasta que finalmente falleció en París el 9 de noviembre. Varias publicaciones francesas dieron noticia de la muerte, y en Buenos Aires *La Prensa*, *La Nación*, *El Nacional*, *La Libertad* entre otros se asociaron al duelo público.

Sarmiento lo despidió desde las páginas de *El Diario* en un cálido homenaje publicado el 15 de noviembre. Comenzó diciendo el sanjuanino que solo la voz del amigo podía hacer la oración fúnebre de Félix Frías, aludiendo quizás a lo que decía san Agustín, *nemo nisi per amicitiam cognoscitur*, es necesario ser amigo de un hombre antes de comprenderlo. En primer término Sarmiento mostró hasta dónde llegaba la estima que le tenía al dirigente ultramontano.

Solo aquel a quien pudo decirle con toda el alma, para mostrarle en cuanto le tenía, “le falta a usted ser católico, hágase católico”, puede a su vez decir de Frías que ésta fue la última faz de su vida, ser católico en todas sus consecuencias, sin estar en oposición con sus primeras manifestaciones y sin haber hecho fuego aparte por causa de disenti- mientos de opiniones de sus antiguos compañeros de vida pública.

Sarmiento caracterizó a Frías como un hombre de otros tiempos, un hombre de los tiempos heroicos, el tiempo de los emigrados, no adaptado a las nuevas fases utilitarias que iba asumiendo la política, marcado por un entusiasmo ardiente, ajeno a las bajas ambiciones, inspirado por el sentimiento del bien y el patriotismo sin claudicaciones, olvidando incluso los intereses que rodean las acciones humanas.⁵⁵ Pero dejó aclarado que esas características no especifi-

55. La relación de Sarmiento con los militantes católicos del ochenta tuvo sus vaivenes y fue un tanto singular teniendo en cuenta su notoria posición laicista. Siendo presidente nombró a José Manuel Estrada como profesor de Historia Argentina e Instrucción Cívica en el Colegio Nacional Buenos Aires y en una de sus últimas actuaciones públicas antes de viajar a Paraguay apoyó a los Partidos Unidos –un conglomerado en el que confluían los católicos con otros sectores

caban quien era su amigo, que había que ir más al fondo para definirlo, que había que llegar a la médula de su personalidad.

Este es el Frías efímero que desaparece de nuestra historia dejando apenas el recuerdo de sus virtudes, el Frías que queda, el que reúne calurosas simpatías es el Frías religioso, el Frías devoto, el padre Frías, sobre nombre que le dieron sus amigos sin ofenderlo y que él llevo como llevaron en otros tiempos su glorioso cerquillo el fraile. Ha muerto acaso de regreso de la piscina de las Aguas de Lourdes y en una de sus últimas cartas describe como viajero, como testigo, lo que ha presenciado visitando aquellos santos lugares, para edificación de sus correligionarios ardientes, mostrando cuan venerables es esta virgen de los ultramontanos y cuantas altas cervices se inclinan ante su santuario. Don Félix Frías deja escuela política, literaria, religiosa en la República Argentina y sería fácil hacer la lista de los que siguen sus huellas. [...]. Ojalá que se inspiren en el ejemplo de su fundador argentino y sus miembros cultiven las virtudes que les dejó por modelo y herencia.⁵⁶

Siete meses antes de su fallecimiento, Félix Frías había escrito su testamento. En él pedía a los argentinos que lucharan contra la anarquía y la disolución –un tema político central– y remataba sus palabras con una síntesis de su pensamiento:

Siempre estuve persuadido de que sin creencias ni costumbres cristianas no hay república posible.

Referencias bibliográficas

- ALBERDI, J. B., *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, 1886.
 ANCAROLA, G., *Estrada y Sarmiento*, Buenos Aires, Jockey Club, 1994.

–que enfrentaron al candidato oficialista Miguel Juárez Celman– en los comicios presidenciales de 1886, e incluso fue uno de los oradores junto a José Manuel Estrada, Bartolomé Mitre y Dardo Rocha en el cierre de campaña realizado en el teatro El Nacional. ANCAROLA, G., *Estrada y Sarmiento*, Jockey Club, 1994, p. 15.

56. SARMIENTO, D. F., *Obras completas*, t. XLV, pp. 344-347.

- BALMES, J., *El criterio, Obras completas*, tomo III, Madrid, 1949.
- BARRENECHEA, A. M., *Epistolario inédito. Sarmiento-Frías*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997.
- ESTRADA, J. M., “Libertad de la Iglesia Católica (carta al señor Félix Frías)”, *Revista Argentina*, nº X, (1871).
- ESTRADA, S., *Félix Frías*, Buenos Aires, 1884.
- FITTE, E. J., “El proceso a Rosas y la confiscación de sus bienes”, en *Crónicas de Rosas*, Buenos Aires, 1975.
- FRÍAS, F., *Escritos y discursos*, tomo IV, Buenos Aires, 1884.
- , *Escritos políticos*, tomo IV, Buenos Aires, 1884.
- GROUSSAC, P., “El doctor Diego Alcorta”, *Anales de la Biblioteca*, tomo II, Buenos Aires, 1902.
- GUIDO, J. T., *Fastos de la libertad*, Buenos Aires, 1886.
- KORN, A., *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1944.
- LA TRIBUNA, 17 y 18 de julio de 1871.
- LÓPEZ, V. F., “Autobiografía”, en *La Biblioteca*, tomo I, Buenos Aires, 1896.
- , *Historia de la República Argentina*, tomo V, Buenos Aires, 1893.
- MÁRMOL, J., *Amalia*, ediciones varias.
- MAEZTU, R. de, *La defensa de la hispanidad*, Buenos Aires, Huemul, 1986.
- PÁEZ DE LA TORRE, C. (h), *Pedes in Terra ad Sidera Visus. Vida y tarea de Juan B. Terán (1880-1938)*, Academia Nacional de la Historia - Centro Cultural Alberto Rouges - Academia Argentina de Letras, Tucumán, 2010.
- PENA DE MATSUSHITA, M., *Romanticismo y política*, Buenos Aires, 1985.
- RAVIGNANI, E., *Asambleas constituyentes argentinas*, Buenos Aires, tomos III y IV, 1937.
- RÍO, M., “Una carta de fray Mamerto Esquiú a don Félix Frías”, *Rumbo Social*, 27, 1983.
- ROJAS, R., *Historia de la literatura argentina*, tomo VI, Buenos Aires, 1948.
- RUIZ MORENO, I. (h), “Félix Frías y la defensa de los derechos argentinos”, *Historia*, nº 29, 1962.

- SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, H., *Las ideas político-jurídicas de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Quorum / Educa, 2002.
- , *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, Quorum, 2004.
- SARMIENTO, D. F., “De las biografías”, *Obras completas*, tomo I, París, 1909.
- , “Memorias”, *Obras completas*, tomo XLIX.
- SCIACCA, M.F., *Historia de la filosofía*, Madrid, 1962.
- TONDA, A., *Don Félix Frías. El secretario del general Lavalle. Su etapa boliviana (1841-1843)*, Córdoba, 1956.
- VEDIA, A. de, *El Banco Nacional*, Buenos Aires, 1890.
- ZEBALLOS, E., “La política exterior de Chile”, *Revista de Derecho, Historia y Letras*, año III, t. VIII, 1900.
- ZORRAQUÍN BECÚ, Ricardo, *Marcelino Ugarte, 1822-1872*, Buenos Aires, 1954.

¿LA EDUCACIÓN DEMOCRÁTICA QUE NO FUE? JOSÉ MANUEL ESTRADA Y LA POLÍTICA EDUCATIVA ARGENTINA

Carlos Horacio TORRENDELL

Introducción

El argentino José Manuel Estrada (1842-1894) se destacó en el siglo XIX como el político e intelectual católico de mayor alcance en su país y, en particular –lo que es materia de este escrito–, como un pensador de las nuevas relaciones entre sociedad, Estado y educación. Los datos de su biografía –que más adelante se explicitarán brevemente– muestran por sí mismos un lugar de relevancia en la historia nacional aunque, en el dinamismo de su época, Estrada se encuentre ubicado dentro de aquellos que fueron progresivamente marginados de la política y de la cultura hegemónicas, si se reduce el análisis a una mirada inmediata y coyuntural. Sin embargo, Estrada no está solo. El siglo XIX occidental da cuenta de una red de católicos militantes que se ubican en una situación muy particular entre la Iglesia Católica, el papado y su magisterio, por un lado, y las nuevas y viejas naciones (republicanas o monárquicas), el liberalismo laicista y la democracia, por el otro.

El escenario que se suscita en este despertar complejo y simultáneo de las monarquías constitucionales y repúblicas democráticas, de la reconfiguración de las relaciones Iglesia-Estado a partir de la libertad religiosa y además, en Latinoamérica, de las nuevas naciones independientes se convierte en un verdadero drama espiritual, doctrinal y político para muchos laicos, sacerdotes y religiosos. Algunos nombres se activan rápidamente en nuestra memoria en el cono sur. En la Argentina: además de Estrada, Félix Frías y

Pedro Goyena; en Uruguay: Francisco Bauzá; en Chile: Abdón Cifuentes y Zorobabel Rodríguez. Todos ellos interconectados entre sí y también con aquellas figuras del laicado y del clero europeo: en especial, el conde Charles de Montalembert, Frédéric Ozanam, fray Henri-Dominique Lacordaire, monseñor Félix Dupanloup, en Francia, y José Donoso Cortés y el padre Jaime Balmes en España. Este movimiento global, este grupo de pensadores católicos, que se mantenía mutuamente interconectado entre sí y con Roma, tuvo que crear y recrear ideas mientras se generaba un nuevo mundo político, religioso y cultural.

En la mayoría de los casos, el problema central que encararon es que quisieron, siguiendo una tradición evangélica ineludible, dar “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt. 22, 21). No obstante, señalar esta pretensión no especifica el problema de estos dirigentes porque este horizonte bipolar es una tensión permanente del cristianismo. Entonces, ¿qué significó para estos líderes católicos el doble tributo al cual estaban llamados? ¿Cómo lo interpretaron en su tiempo y lugar? *A contrario sensu* de lo implícito en la caricatura de “ultramontanos”¹ que se les asignó —y esto es un punto clave que rebate además diversas perspectivas historiográficas posteriores— querían contribuir a la construcción de las nuevas naciones y Estados democráticos y, simultáneamente, aportar a la expansión evangelizadora de la Iglesia Católica en este nuevo contexto, manteniéndose fieles al papado. En un sentido aún mucho más profundo, querían reconciliar Iglesia y modernidad o, mejor aún, evidenciar el sustrato cristiano de la modernidad y superar, según ellos, falsos dilemas.

El problema radicó precisamente en que dentro del marco racionalista dialéctico que las corrientes iluministas generaron, por un lado, las élites nacionales de inspiración liberal-laicista pretendieron reducir a la religión católica (y a las cristianas en general) al mundo privado para construir una esfera política (y moral) autónoma abso-

1. Aunque el término “ultramontano” es de origen medieval, durante el siglo XIX se utilizó para designar a aquellos católicos europeos afines al papado. En la Argentina, aunque este término resultaba claramente importado y dislocado (geográfica e ideológicamente), se utilizó profusamente para señalar a los católicos alineados con la Iglesia y con Roma.

luta en manos del Estado y, por otro, buena parte de la Iglesia y el papado, a partir de concebir a la libertad religiosa como un mal menor y no en su dimensión antropológica positiva –como se reasumirá luego en el Concilio Vaticano II–, pretendieron continuar con la política moderna del principio de cuius regio, eius religio (el pueblo profesará la religión del rey) prolongando la prédica que convierte al Estado en brazo secular de la Iglesia sobre la sociedad civil y defendiendo simultáneamente a las coronas contra las nuevas tendencias democráticas, lo que implicaba el desconocimiento de la legítima autonomía de lo político y de la libertad de conciencia. En definitiva, dos radicalizaciones de autonomías absolutas que pretendían mutuamente subalternarse y que dificultaban precisamente la distinción e integración cooperativa que buscaban estos publicistas católicos.

Esta apretada –y por tal peligrosa– síntesis, no es arbitraria ni personal. El actual papa Benedicto XVI planteó una lectura de esta temática que ha circulado y resulta recurrentemente citada e interpretada en los últimos años.² En este discurso, el papa señala como desafío global del Concilio Vaticano II que éste “debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna”. Reconoce así un distanciamiento en ese período entre una modernidad radicalizada y una Iglesia que la enfrentó. Según él, el Concilio Vaticano II recompone la situación al “eliminar contradicciones erróneas o superfluas, para presentar al mundo actual la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y pureza”. Con esto, el papa actual quiere señalar que el Concilio lleva adelante una “reforma” y no una “discontinuidad” o refundación de la doctrina de la Iglesia.

Esta interpretación de Benedicto XVI, la que recogemos en forma muy sintética, abre numerosas líneas de trabajo. Una de ellas consiste en que desde una lectura más existencial-histórica emerge una pregunta que se conecta directamente con Estrada y con este estudio en particular. ¿De dónde surge esta toma de conciencia conciliar de una necesidad de un relanzamiento del diálogo Iglesia y

2. *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana*, 22 de diciembre, Ciudad de Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005. También puede encontrarse fácilmente en el sitio de la Santa Sede en Internet.

mundo moderno? Lógicamente, esta situación no se dio por una aparición fortuita de convicciones sino que tuvo un anclaje histórico muy concreto. El Concilio Vaticano II se inscribe, en tanto reforma y no discontinuidad, en la tradición de la Iglesia. Por lo cual, como es propio en el desarrollo del magisterio eclesial, además de la inspiración del Espíritu Santo, existen fuentes teológicas y filosóficas previas en un nivel teórico y también en el *sensus fidei* o *sensus fidelium* (el sentido de la fe en el pueblo cristiano): en este caso, durante el siglo XIX, en el amplio campo de los cambios políticos, sociales y culturales, se fueron consolidando grupos de dirigentes y pensadores católicos que percibieron –desde diversos países pero interconectados y en comunión entre sí–, la necesidad de superar este enfrentamiento radical y, a la vez, coyuntural y parcial entre Iglesia y modernidad. Esta constatación, se insiste, es destacable porque sin esta tradición eclesial (y por tanto también inspirada) y toma de conciencia progresiva –que fue creciendo y alimentando la reconciliación entre Iglesia y modernidad– el mismo Concilio Vaticano II no podría haber madurado.

Retomamos así las ideas iniciales de este apartado para concluir que este grupo de “católicos liberales”, usando una acepción ya clásica en la literatura histórico-política de la época, y otros católicos más conservadores (a veces los mismos según su estado de opinión) fueron parte de esta tradición que generó nuevas ideas y acciones –más o menos conscientes y coherentes– destinadas a proponer y responder a las demandas y situaciones de la época. Así, el “humanismo cristiano”, tal cual se delineó en el siglo XX –en sí y también como antecedente del Concilio–, tiene una de sus fuentes en este movimiento de católicos del siglo XIX, aunque en esa época no se reconocían bajo esa denominación. Lo mismo acaece anteriormente con la Doctrina Social de la Iglesia que adquiere su carta de ciudadanía, como es consabido, con la carta encíclica *Rerum novarum* (1891) de León XIII. Muchos de los desarrollos teórico-pastorales del siglo XIX, como se señaló recién, que se desplegaron frente a la “cuestión social” en Occidente –y en distintos decenios según los países– nutrieron el magisterio social. Pero no solo en lo referido al problema obrero sino, lo que en relación con este artículo es más importante, especialmente en la conceptualización de las nuevas relaciones entre Iglesia, Estado, sociedad civil y persona que

se desarrolló en el contexto de los numerosos debates políticos de la época en todos los campos de la cultura –economía, educación, salud, entre otros–.

En fin, como puede apreciarse por sus particularidades, el siglo XIX permite abreviar en él desde diversas miradas al constituirse como un período signado por cambios y nuevos despliegues de todo tipo. Justamente, este artículo se concentra en un autor que, entre otros aportes, repiensa la relación entre sociedad civil, Estado, Iglesia, persona y educación en un período iniciático: el origen de las políticas educativas y, por tanto, del sistema educativo argentino. A todo lo señalado hasta aquí sobre las cuestiones más generales de relaciones Iglesia y modernidad y religión y política, hay que adicionar ahora las especificidades propias de los avatares político-educativos en un país latinoamericano como la Argentina.

Estrada tiene el privilegio de poder protagonizar los debates fundamentales de la constitución del sistema educativo entre los años 60 y los 80 del siglo XIX. En ese corto período que resulta vital para comenzar a ordenar la institucionalidad argentina –luego de la caída del gobierno de Juan Manuel de Rosas a principios de los años 50 y de la sanción de la Constitución Nacional de 1853–, se presentan distintas alternativas de diseño del sistema educativo que lógicamente conllevaban visiones divergentes sobre las relaciones señaladas. Estos 30 años son medulares para estas discusiones y para el comienzo de la cristalización de lo que luego se dio en llamar el “sistema de instrucción pública centralizado estatal (SIPCE)”³ que tuvo su apogeo durante la primera mitad del siglo XX. Estrada entonces escribe en una doble encrucijada: una más general de religión y política y aquella más particular de educación

3. Así propone denominar Adriana PUIGGRÓS (en *Historia de la educación en la Argentina. Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*, tomo I, Buenos Aires, Galerna, 1990, capítulo 1) a este modelo que resultó hegemónico en América latina y que tuvo un fuerte desarrollo en la Argentina. Sobre las alternativas de diseño del sistema educativo que se dan en esos años puede leerse: PINEAU, Pablo, *La escolarización de la provincia de Buenos Aires (1875-1930). Una versión posible*, Buenos Aires, FLACSO – UBA, 1997 y Renata GIOVINE, *Cultura política, ciudadanía y gobierno escolar. Tensiones en torno a su definición: la provincia de Buenos Aires (1850-1905)*, Buenos Aires, La Crujía, 2008.

y política en un contexto en donde ni lo uno ni lo otro estaban aún definidos (dentro de lo que es “definible” en la historia, claro está).

Permítansenos dos comentarios historiográficos necesarios antes de finalizar esta introducción con la presentación del itinerario de este artículo. En primer lugar, dado que ciertas expresiones e ideas desarrolladas hasta aquí pueden resultar extrañas para algunos lectores, es inevitable señalar que son muy pocos los estudios sobre el siglo XIX argentino que observen con nuevos ojos y nuevas preguntas al grupo de católicos que actuaron en el campo educativo (aunque no solo en este ámbito). Por decirlo de un modo coloquial, estos pensadores del siglo XIX –y especialmente Estrada– causan dificultades a “derecha” y a “izquierda”. Tanto historiografías liberales y neomarxistas como aquellas propias de los autores del nacionalismo católico y, últimamente, perspectivas postestructurales se ven en serios problemas para comprender con mayor riqueza y capacidad para vislumbrar los matices y originalidades a estos católicos más o menos liberales en sintonía con Roma. Sus propuestas son reducidas, por uno y otro sector, a los problemas de relaciones Iglesia y Estado y, específicamente, a la cuestión de la enseñanza religiosa. Para la historiografía liberal y aún la marxista y neomarxista este grupo es parte de un pasado retrógrado que no se quiere despedir.⁴ Para la gran familia del nacionalismo y del revisionismo católicos son la traición o (si regresan al redil) la avanzada de la “nueva cristiandad” propuesta en la primera parte del siglo XX y asociada a tendencias autoritarias.⁵ Para las perspectivas historiográficas postestructurales son, por un lado, la quinta esencia del “disciplina-

4. Algunos textos para comprender estas miradas son: CAMPOBASSI, José S., *La educación primaria desde 1810 hasta la sanción de la ley 1420*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Educación, 1942; *íd.*, *Laicismo y catolicismo en la educación pública argentina*, Buenos Aires, Gure, 1961; CUCUZZA, Héctor R., *De Congreso a Congreso. Crónica del Primer Congreso Pedagógico*, Buenos Aires, Besana, 1996; PUIGGRÓS, Adriana (dir.), *Historia de la educación en la Argentina. Sociedad civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino*, tomo II, Buenos Aires, Galerna, 1991; y TEDESCO, Juan Carlos, *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

5. Esta perspectiva puede apreciarse en FURLONG, Guillermo, *Etapas del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Difusión, 1952 e *íd.*, *La tradición religiosa en la escuela argentina: exposición histórica*, Buenos Aires, Theoria, 1957.

miento” y, hay que resaltarlo aunque pueda parecer contradictorio, en algunos casos se les reconoce a estos pensadores católicos que tienen críticas valiosas al sistema educativo oligárquico y centralista que se diseñó especialmente a partir de los años 80.⁶ Existe un problema, por lo tanto, de “visión historiográfica” sobre los católicos como Estrada. Tienen colocada una “etiqueta” que posee un contenido similar, aunque se difiera en su valoración, que pocos logran superar.⁷ El problema, como se apreciará aunque sea lateralmente en este artículo, es que en muchos aspectos esta visión es anacrónica y sus contenidos muy esquemáticos y rudimentarios.

El segundo comentario historiográfico está referido a la naturaleza de la operación conceptual que se utilizará para “leer” a Estrada en sus intervenciones político-educativas. Este autor es dable de analizar más como pensador que como político activo por dos razones: por una parte, porque sus inclinaciones estuvieron más cerca de lo cultural y académico que de la política partidaria;⁸ por otra, porque cuando asumió el liderazgo del catolicismo frente al roquismo fue expulsado de sus pocos cargos públicos docentes y, consecuentemente, le quedó vedado el campo político hegemónico (aunque haya ganado circunstancialmente una banca como diputado nacional por el partido católico). Para el caso de Estrada, casi se podría decir que se impone –o al menos puede priorizarse– en el estudio de buena parte de su obra, una perspectiva historiográfica

6. Un texto en la línea del disciplinamiento es el de CARLI, Sandra, *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880 y 1955*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002. El rescate de algunos elementos positivos se pueden encontrar en: PINEAU, *op. cit.*; GIOVINE, *op. cit.* e IGLESIAS, Ricardo H., “Los católicos liberales durante la década del 80”, en PUIGGRÓS, Adriana (dir.), *Sociedad civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino. Historia de la educación en la Argentina*, tomo II, Buenos Aires, Galerna, 1991.

7. Cuestión esta que se vuelve reiterativa hasta en tesis doctorales recientemente publicadas y premiadas, cf. MINTEGUIAGA GARABAN, Analía M., *Lo público de la educación pública: la reforma educativa de los noventa en Argentina*, México, FLACSO México, 2009, capítulo 2.

8. Esta caracterización es desarrollada especialmente por BRUNO, Paula, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 98-101.

propia de la historia de las ideas o, más precisamente, de la historia conceptual de lo político. El debate sobre la historia de las ideas es muy amplio y reúne numerosa bibliografía aunque aún no ha penetrado fuertemente en América latina y en Argentina en particular.⁹ La mirada de este capítulo se emparenta con la propuesta historiográfica de Pierre Rosanvallon que explica especialmente en “Para una historia conceptual de lo político”.¹⁰ En línea con la perspectiva de este autor, primeramente cabe señalar que el problema político-educativo que permite visitar la obra de Estrada es precisamente la crisis actual más general de la política y particularmente de las relaciones entre sociedad, Estado y educación que se fijaron, de alguna manera, a fines del siglo XIX para el caso argentino. Esto no significa caer en un tipo de anacronismo que pretende encontrar soluciones ideales en el pasado a problemas actuales. Pero sí es posible comprender el tipo de debates y de construcciones teóricas que se dieron en aquel momento, con sus indeterminaciones, tensiones y articulaciones conceptuales muchas veces contradictorias o de difícil ensamblaje, para recrear situaciones e ideas con sus límites y potencialidades. Y aún con su legado de problemas que, en nuevos contextos, pueden llegar hasta la actualidad y combinarse con otros más actuales. Así: “El objeto de la historia conceptual de lo político es comprender la formación y la evolución de las *racionalidades políticas*,¹¹ es decir, de los sistemas de representación que gobiernan el modo como una época, un país o unos

9. Parte de este debate puede conocerse consultando: DOSSE, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006; FERNÁNDEZ SORIA, Juan M., “La nueva historia política de la educación”, en *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria*, tomo 25, Salamanca, Sociedad Española de Historia de la Educación y Universidad de Salamanca, 2006; PALTÍ, Elías J., (comp.), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998; RICŒUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004; y ROSANVALLON, Pierre, “Para una historia conceptual de lo político (nota de trabajo)”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, n° 6, Bernal, provincia de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

10. ROSANVALLON, *op. cit.*, pp. 128-129.

11. A menos que se señale lo contrario explícitamente, las cursivas o entrecuilladas en los textos citados son del original.

grupos sociales conducen su acción e imaginan su porvenir”. Para este autor, “esas representaciones no son un continente exterior a la conciencia de los actores [...] sino que resultan, al contrario, de un trabajo permanente de reflexión de la sociedad sobre sí misma”. De esta forma, la finalidad de la historia conceptual de lo político es: “1) hacer la historia de la manera como una época, un país o unos grupos sociales procuran construir respuestas a lo que perciben más o menos confusamente como un *problema*, y 2) hacer la historia del trabajo efectuado por la interacción permanente entre realidad y su representación, definiendo *campos histórico-problemáticos*”. Esto permite determinar los “nudos históricos” alrededor de los cuales “se organizan nuevas racionalidades políticas y sociales y se modifican las representaciones de lo político en relación con las transformaciones de las instituciones, las técnicas de gestión y las formas de la relación social”. Resulta de ello una historia conceptual porque la comprensión de las situaciones y “el principio de su activación se anudan y se ponen a prueba en torno a conceptos: la igualdad, la soberanía, la democracia, etc.”.¹²

Como puede apreciarse en esta cita, esta apertura de la obra de Estrada permite comprender, desde una óptica alternativa a las recurrentes en la actualidad historiográfica, los problemas que lo convocan en el marco del contexto anteriormente delineado y sus consecuentes ideas de política educativa. Pero a la vez, por su carácter antihegemónico, Estrada pone en cuestión la cristalización de algunas ideas y políticas que se fijaron en Argentina a partir de allí como mitos y dogmas de nuestro sistema educativo. El reencuentro con Estrada permite aprehender articulaciones originales para modificar un tipo histórico-específico de política educativa denominado comúnmente “Estado educador o docente” que se generó en el siglo XIX de la mano del liberalismo secularista y estatista. Aporta, por tanto, elementos para animar a una renovación de la teoría político-educativa contemporánea desde perspectivas humanistas o personalistas, lo que es una finalidad ulterior de este escrito en el marco de esta obra colectiva.

12. ROSANVALLON, *op. cit.*, pp. 128-129.

Este capítulo se propone entonces identificar algunos aportes conceptuales de Estrada a la política educativa de su época comprendiendo los problemas que quiere “resolver” desde su visión sociopolítica, las articulaciones y la dinámica de conceptos que propone y las dificultades insitas en sus desarrollos frente a las situaciones cambiantes y a las ideas muchas veces opuestas de otros autores. Para lograr este objetivo, es necesario en primer lugar, presentar un perfil de la vida de Estrada, el que está fuertemente signado por su relación con el liberalismo. Luego se abordarán ciertas cuestiones/ problemas que son claves en sus propuestas político-educativas de Estrada. Especialmente, nos referiremos a sus ideas sobre el problema de la desigualdad educativa, la necesidad de descentralizar la educación, el dilema de formar al fiel y al ciudadano y su combate al monopolio educativo estatal. Finalmente, se desarrollarán algunas consideraciones finales destinadas a sintetizar y relevar su legado y las indeterminaciones y problemas conceptualmente vigentes.

De esta forma, será posible comprender un aspecto relevante del drama político argentino en los orígenes del sistema educativo y de los esfuerzos creativos –a veces desesperados, a veces desarticulados, a veces voluntaristas, a veces logrados– por desarrollar una vía de integración entre Iglesia y modernidad educativa por parte de un católico comprometido con su Iglesia, su tiempo y su nación.

Noticias biográficas

José Manuel Estrada¹³ nace el 13 de julio de 1842 en una familia acomodada de Buenos Aires. Sus padres fueron José Manuel de Estrada y Barquín y Rosario Périchon de Vandeuil y Liniers, siendo,

13. Este relato sintético sobre la vida de Estrada tiene sus fuentes en: GARRO, Juan M., “Noticia biográfica de José Manuel Estrada”, en ESTRADA, José M., *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1899; TESSI, Francisco S., *Vida y obra de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Peuser, 1928; GROUSSAC, Paul, *Los que pasaban. José Manuel Estrada – Pedro Goyena – Nicolás Avellaneda – Carlos Pellegrini – Roque Sáenz Peña*, Buenos Aires, Sudamericana, 1939; VENTURA FLORES, Eduardo, “Vida del apóstol de la libertad argentina”, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio y otros, *La política del ochenta [o Controversias políticas del ochenta]*, Buenos Aires, Club del Lectores, 1964;

por parte materna, bisnieto de Santiago de Liniers. Su madre fallece en 1851 y queda al cuidado, junto con sus hermanos, de su abuela materna María del Carmen de Liniers y Sarratea. Es formado en un hogar de raíces cristianas. Durante su niñez es educado en su propia casa por Manuel Pinto, anciano de arraigadas convicciones católicas que había participado de las vicisitudes de la política argentina. A partir de 1854, durante su adolescencia, continua sus estudios en el Convento de San Francisco en donde enseñaba el reconocido fray Buenaventura Hidalgo. Este ámbito gozaba de gran prestigio académico en aquel entonces. Su temprana producción escrita que abarca temas de literatura, historia, política, filosofía y teología, evidencia que su formación adolescente –informal como en muchos casos de miembros de la élite porteña (aunque en su época cada vez menos)–, resultó en una amplia y rigurosa cultura intelectual que combinó la tradición católica con las nuevas ideas.¹⁴ Durante estos años adolescentes ya brinda algunos discursos y conferencias en la Sociedad de San Francisco Solano sobre temas religiosos, morales e históricos.

A los 16 años, participa con éxito en un concurso sobre el descubrimiento de América organizado por el Liceo Literario de Buenos Aires y comienza a escribir en distintas publicaciones periódicas: *La Guirnalda*, *La Paz*, *Las Novedades*. En este último periódico, en septiembre de 1859, fue publicando distintos artículos anónimos bajo el título de *Signum Foederis, efectos sociales y religiosos de la armonía*.¹⁵ Esta obra se desarrolla en el contexto del enfrentamiento entre la Confederación y Buenos Aires y trata sobre la necesidad de la armonía para el logro de la paz social. En 1861, Estrada es secretario de una recién fundada Sociedad de San Francisco Javier, obra especial de la Sociedad de San Vicente de Paul, destinada al amparo

TANZI, Héctor J., *José Manuel Estrada (1842-1894). Apóstol laico del catolicismo*, Buenos Aires, Braga, 1994 y BRUNO, *op. cit.*, pp. 65-106.

14. Todavía está pendiente un estudio riguroso que explique las lecturas y fuentes diversas en la formación intelectual de Estrada a lo largo de su vida. En relación con lo histórico puede consultarse: CARBIA, Rómulo D., *Historia crítica de la historiografía argentina (desde sus orígenes en el siglo XVI)*, edición definitiva, Buenos Aires, Coni, 1940, capítulo V.

15. Excepto este texto, todos los demás citados aquí están recogidos en sus *Obras completas*, XII tomos, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco y Librería del Colegio, 1896-1905.

y difusión de la cultura católica entre los artesanos de la ciudad de Buenos Aires.

Ya en 1862, antes de cumplir los veinte años, inaugura sus escritos apologeticos con *El génesis de nuestra raza*, texto filosófico y teológico, donde sale al cruce de un curso de un joven profesor italiano, Gustavo Minelli, quien realiza una crítica de algunos dogmas católicos desde el evolucionismo.¹⁶ Durante el mismo año, desarrolla otro escrito ahora político titulado *El catolicismo y la democracia* y destinado a contestar las ideas del chileno Francisco Bilbao¹⁷ quien sostenía en *La América en peligro* que la Iglesia Católica era el verdadero obstáculo para la democracia en el continente. Estrada estrena así lo que se ha llamado la primera obra de teología política en estas tierras¹⁸ y trata de demostrar, desde su perspectiva, precisamente lo contrario: que solo el catolicismo es la garantía de la república y de la democracia. De esta forma, nuestro autor ya se gana un lugar de respeto entre la intelectualidad porteña, más allá de los acuerdos o disensos ideológicos. Por otra parte, se evidencia también su intento de síntesis entre catolicismo y modernidad y catolicismo y liberalismo que será característico de esta etapa de su vida hasta fines de los años 70. En 1863, traduce e introduce el *Examen crítico de la Vida de Jesús de M. Renan*, de Carlos Emilio Freppel que refutaba la obra de Renan, traducida al castellano, a su vez, por Francisco Bilbao. En 1864, ingresa como redactor de *La Nación Argentina*. A partir de aquí, sus escritos se concentran en los temas históricos hispanoamericanos y publica en la *Revista*

16. Sobre esta obra y el contexto en el que surge cfr. AUZA, Néstor T., “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada”, en *Teología*, tomo XXXVII, n° 73, Buenos Aires, Facultad de Teología (UCA), 1999.

17. Una curiosidad sobre las relaciones familiares que cruzaban los debates ideológicos (relativamente habitual en esa época en nuestras tierras): Estrada y Bilbao eran parientes cercanos y compartían herencias de tierras. El padre del primero, José Manuel de Estrada y Barquín, era primo de Francisco Bilbao y Barquín. La madre de Bilbao era la argentina Mercedes Barquín, tía abuela de José Manuel Estrada.

18. Para comprender este debate cf. AUZA, Néstor T., “Cristianismos y democracia. Un debate teológico-político a mediados del siglo XIX”, en *Teología*, tomo XXXI, n° 64, Buenos Aires, Facultad de Teología (UCA), 1994.

de Buenos Aires un estudio sobre la *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* del padre Guevara. Estrada se sentía atraído por estas cuestiones y planea preparar un extenso trabajo sobre el Paraguay y las Misiones. Sin embargo, desarrolla solo algunos capítulos que lee en el Círculo Literario, fundado por él junto con Lucio V. Mansilla en 1864. Esta iniciativa reunirá a notables figuras de Buenos Aires en un intento de generar una confraternidad cultural que supere disensos políticos e ideológicos. Fruto de sus investigaciones de este período será el *Ensayo histórico sobre la revolución de los comuneros del Paraguay en el siglo XVIII, seguido de un Apéndice sobre la decadencia del Paraguay y la guerra de 1865* que publica en este mismo año. Este estudio intenta explicar el desarrollo de esta revolución y los problemas políticos, históricos y filosóficos que conlleva.

Por pedido del director de Escuelas de la provincia de Buenos Aires, Luis J. de la Peña, prepara para el año 1866 una serie de conferencias sobre la historia argentina destinadas a los alumnos de la Escuela Normal de Profesores. En esta oportunidad, Estrada vuelve a impresionar positivamente, no solo a los estudiantes sino a otros asistentes que participaron de sus clases. En este curso, que luego perfecciona para el año 1868 y que se publica bajo el título de *Lecciones sobre la historia de la República Argentina*, Estrada realiza un repaso de la historia colonial hasta la gobernación de Rosas. Groussac,¹⁹ entre otros, pese a su visión crítica del texto y al escaso material erudito, destaca que nuestro autor realiza un original y sintético análisis de la historia argentina. La obra posee diferentes pasajes sumamente atractivos por sus intentos interpretativos: Estrada trata de comprender la cosmovisión que se va conformando en la sociedad argentina, los grupos sociales y su tradición, las instituciones políticas coloniales y su influjo posterior, la filosofía política del imperio español, los avatares ideológicos de la Argentina y hasta la filosofía de la tiranía de Rosas y su impacto en la sociedad. Es un texto sobre la historia argentina que todavía espera un juicio crítico autorizado y exhaustivo. En este mismo año, junto con un grupo de intelectuales y literatos, funda y dirige *La*

19. GROUSSAC, *op. cit.*, pp. 60-65.

Revista Argentina, órgano de difusión de ideas literarias, sociales y políticas. Esta primera etapa de la revista, que concluye en 1872, se caracteriza por cierta variedad política e ideológica acorde con el clima de integración que aún se respiraba. El 14 de marzo de 1868 se casa con Elena Esteves Saguí. De este matrimonio nacerán cinco hijos: José Manuel, Miguel, Alberto, María Elena y María Cecilia.

En 1869, es designado por Sarmiento y Avellaneda (presidente y ministro, respectivamente) como profesor en el Colegio Nacional de Buenos Aires a cargo de la cátedra –simultáneamente creada– de “Historia argentina e instrucción cívica”. El 1° de julio el gobernador Emilio Castro, de la provincia de Buenos Aires, lo nombra jefe del Departamento General de Escuelas y presidente del Consejo de Instrucción Pública. De estas funciones, será separado en marzo de 1870 por diversos problemas que explica en la primera parte de su *Memoria sobre la educación común en la provincia de Buenos Aires*²⁰ publicada inmediatamente. Por lo visto, sus intentos de reforma fueron demasiado rigurosos y resistidos por algunos docentes que lograron desplazarlo.²¹ Esta obra permite vislumbrar los problemas político-educativos que Estrada identificó y que quiso enfrentar en su gestión. Pero también captar su visión de la historia de la educación y su crítica al estatismo, no importa que provenga de Rivadavia –centralismo iluminista– o de Rosas –centralismo bárbaro–. Finalmente, se aprecian su sistemática antropología pedagógica, sus propuestas didácticas y su diseño institucional y hasta financiero para establecer un modelo descentralizado de integración

20. Por cuestiones prácticas, en adelante esta obra se citará como *Memoria...* o con las siglas *MECPBA*. Existe una reimpresión reciente: ESTRADA, José Manuel, *Memoria sobre la educación común en la provincia de Buenos Aires*, La Plata, UNIPE, 2011. Sin embargo, los números de páginas a los que se refiere este artículo más adelante cuando se cite la obra son de la edición original de 1870 incluida en la Bibliografía. La reimpresión de 2011 contiene un análisis crítico de esta obra: TORRENDELL, Carlos H., “Presentación. José Manuel Estrada: una escuela personalista, democrática y participativa”, en Estrada, José Manuel, *ibíd.*, pp. 9-40.

21. Un relato alternativo realizado por un docente enfrentado a Estrada puede verse en: ANTELO, Nicomedes, *Contestación a la “Memoria sobre la educación común de Buenos Aires” por el ex sultán de las escuelas don José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Imprenta Buenos Aires, 1870.

de la sociedad civil y el Estado en materia de gobierno escolar acorde con ideas propias y de esos años.

En 1871, Estrada se incorpora a la Convención Constituyente de la provincia de Buenos Aires y participa activamente en distintas sesiones, en especial en aquellas destinadas a la libertad de enseñanza y al régimen municipal. Sus discursos manifiestan un elaborado análisis de estas cuestiones. También publica en *La Revista Argentina* un extenso trabajo titulado *La Iglesia y el Estado* que recibirá críticas de parte de algunos católicos como Félix Frías y fray Mamerto Esquiú pero que no implicará un alejamiento de la doctrina católica.²² En 1872, concluye la primera etapa de *La Revista Argentina*. Estrada es honrado con la designación como miembro corresponsal de la Universidad de Chile.

Al año siguiente es elegido diputado provincial, interviene en el debate sobre la ley de educación provincial y prepara un proyecto de ley sobre las escuelas. Por otro lado, se publican sus clases de instrucción cívica en el Colegio Nacional que serán conocidas, reimpresas y leídas por varias generaciones bajo el título de *La política liberal bajo la tiranía de Rosas*. Estrada analiza aquí en detalle el *Dogma socialista* de Echeverría y desarrolla una más madura filosofía social y política que la esgrimida en sus primeras obras. A partir de agosto de 1873, funda y dirige un diario, *El Argentino*, que sobrevivirá casi un año. Concluye en noviembre su participación en la Convención Constituyente provincial al cerrarse sus sesiones. En 1875, grupos masones y radicalizados incendian el Colegio del

22. Cabe destacar que, siguiendo la obra del autor, éste sostendrá tanto al principio –por ejemplo, en *El catolicismo y la democracia*– como al final de su vida –en sus escritos periodísticos de la década del 80– la tesis de la nación y el Estado católicos. Solo a principios de la década del 70 se orientará, siguiendo las ideas del liberalismo católico en Europa y la experiencia norteamericana, por proponer la separación de la Iglesia y el Estado a través de la fórmula utilizada por Montalembert: “La Iglesia libre en el Estado libre”. Sobre el debate de Estrada con Félix Frías y fray Mamerto Esquiú sobre este tema, cf. CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina: 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina - Universidad del Salvador, 2001, pp. 525-528), TANZI, *op. cit.*, pp. 65-69), TESSI, *op. cit.* y SEGOVIA, Juan Fernando, “Estrada y el liberalismo católico”, en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año 8, Madrid, 2002.

Salvador de la Compañía de Jesús. Estrada integra la comisión para reconstruir el edificio.

En 1876, termina su pertenencia a la Cámara de Diputados provincial y el 16 de julio es designado rector de Colegio Nacional de Buenos Aires por el presidente Avellaneda. A partir de aquí, tanto en el colegio como en la universidad, Estrada será una figura inolvidable para los jóvenes que pasen por sus clases y discursos. El presidente Avellaneda lo designa, a principios de este año, como el primer catedrático argentino de Derecho Constitucional y Administrativo en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Como se recordará, este nombramiento lo convierte en profesor universitario sin haber cursado ni la escuela secundaria ni una carrera universitaria, lo que evidencia la valoración que hacía de su persona cierto sector de la élite bonaerense y nacional. A partir de 1880, Estrada publicará en *La Revista Argentina* algunos capítulos de su *Curso de Derecho Constitucional*, material docente de sus clases, pieza relevante en su obra y primigenia en la historia de esta rama del derecho argentino.²³ Como puede apreciarse, Estrada fue un docente que elaboró, para todas sus cátedras y cursos, sus propios textos, los que resultan siempre una síntesis de su perspectiva de análisis como pensador católico de su tiempo y nación. Hasta estos últimos años de la década del 70, Estrada se muestra como un católico integrado a la cultura de la ciudad y de la nación compartiendo espacios eclécticos con sus futuros opositores.

23. Este *Curso...* será publicado íntegramente recién en las *Obras completas*, tomos VI al VIII. Para Groussac, *op. cit.*, no tiene gran valor. Sin embargo, otros autores lo destacan por su erudición, su originalidad y su análisis filosófico-político: cf. LANFRANCO, Héctor P., “La cátedra de Historia y de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de Buenos Aires y sus primeros maestros”, en *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, n° 8, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1957, DANA MONTAÑO, Salvador M., *Las ideas políticas de José Manuel Estrada*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1944 y LEOCATA, FRANCISCO, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios de Buenos Aires (CESBA), 2004.

En 1877, Félix Frías²⁴ funda el Club Católico para enfrentar los avances del liberalismo y Estrada pronuncia allí varias conferencias. Durante estos años, continúa su labor como orador y trata de reorganizar las asociaciones católicas entreviendo, como sus escritos y conferencias públicas lo demuestran, que el peligro racionalista, positivista y naturalista acecha al catolicismo. También desarrollará sus *Memorias* como rector del Colegio en donde precisará nuevamente ideas sobre política educativa referidas al nivel medio y también sobre su plan de estudios, administración, vida escolar, sistemas de becas, entre otras cuestiones. En 1879, ingresa como académico honorario a la Academia Literaria del Plata. Durante estos últimos años de la década del 70, puede establecerse el comienzo del distanciamiento de Estrada con el liberalismo, lo que se agravará a partir de los 80 cuando el liberalismo active su enfrentamiento con la Iglesia Católica en distintas naciones, particularmente desde las políticas del gobierno del general Roca en la Argentina a partir de 1882. Comienza a sí la segunda parte de la vida de Estrada como el líder indiscutido del catolicismo en la agitada lucha en distintos frentes con el gobierno y el partido oficial, con los grupos masones y liberales y con sus periódicos.

En 1880, reaparece *La Revista Argentina* pero esta vez será una publicación de carácter católico militante diversa de su época anterior. Será nuevamente cerrada en 1882 pues Estrada, su director, y los católicos vislumbran la necesidad de un medio de comunicación más periódico, ágil y popular. Por esto Estrada funda y dirige el diario *La Unión*. Este mismo año, se desarrolla el recordado Congreso Pedagógico en donde se suscita la retirada del grupo católico, presidido por Estrada, frente a la propuesta mayoritaria, finalmente aprobada, de dejar afuera del currículum de la escuela popular la enseñanza religiosa.²⁵ En este contexto, Estrada ya identifica al adversario con claridad luego de que Roca, que había asu-

24. Una vida del primer laico católico militante y una aproximación a su pensamiento puede leerse en: SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio M., *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, Quorum, 2004.

25. Un análisis del Congreso puede consultarse en AUZA, Néstor T., *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Educa, 2007, capítulo VI. Una versión diversa puede verse en Cucuzza, *op. cit.*

mido apoyado inicialmente por el catolicismo, le diera la espalda y se vinculara incondicionalmente con el liberalismo secularista y los grupos masones, nuevas alianzas desarrolladas para consolidar su poder personalista (no en el sentido filosófico, claro está).²⁶

Estrada, en este clima, reinstala la Asociación Católica de Buenos Aires y debate, a través de su diario, la futura ley de educación común 1420 que comenzó su tratamiento en el Congreso Nacional en 1882.²⁷ Consecuencia de sus posiciones públicas, en julio de 1883, Estrada es removido por decreto del presidente Roca como rector y profesor del Colegio Nacional de Buenos Aires. Al año siguiente, organiza la “Primera Asamblea de los Católicos Argentinos”²⁸ con afluencia de participantes de toda la nación y de algunos países limítrofes luego de un periplo de convocatoria por diversos puntos del país que agota al mismo Estrada. Esta asamblea demostró la capacidad de reunión y accionar del catolicismo argentino, dormido hasta ese momento, según palabras del propio Estrada. A fines de año, se ve obligado a retirarse a Luján para recuperar su salud. Comienza así un largo proceso de recaídas –por sus enfermedades y el desgaste continuo– y recuperaciones hasta su fallecimiento. Finalmente, en 1884, es removido por otro decreto presidencial de la cátedra universitaria de Derecho Constitucional y Administrativo. En esa oportunidad, en una manifestación de apoyo, les expresará a sus alumnos una de sus frases más citadas:

26. Un análisis de las causas de este viraje de Roca puede verse en AUZA, *op. cit.*, 2007, capítulo XI. Además de este texto, distintas visiones sobre los conflictos de este período pueden verse en: BRUNO, Cayetano, *La década laicista en la Argentina, 1880-1890: centenario de la ley 1420*, Buenos Aires, Don Bosco, 1984; FURLONG, *op. cit.*; IVEREIGH, Austen, *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1995; ROMERO CARRANZA y otros, *op. cit.*; ZANATTA, Loris y DI STEFANO, Roberto, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000; y ZURETTI, Juan Carlos, *Nueva historia eclesiástica argentina del Concilio de Trento al Vaticano II*, Buenos Aires, Itinerarium, 1972.

27. Sobre el debate de esta ley, cf. CAMPOBASSI, José S., *Ley 1420*, Buenos Aires, Gure, 1956 y TAUSSIG, Eduardo M., *Ley 1420 y libertad de conciencia*, Buenos Aires, Ediciones FADES, 1985.

28. Las actas de esta Asamblea pueden leerse completas en: *Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de los Católicos Argentinos*. Buenos Aires, Igón Hermanos, 1885.

De las astillas de las cátedras destrozadas por el despotismo, haremos tribunas para enseñar la justicia y predicar la libertad. [...] El amor de la verdad me llevó a vosotros. El amor de la verdad nos separa. Él nos reunirá, donde los ciudadanos de un pueblo libre luchan y triunfan contra los traficantes y los ambiciosos.²⁹

Para las siguientes elecciones, Estrada de la mano de la asamblea católica, funda en 1885 un partido político, la *Unión Católica*, que –aliándose con otros partidos liberales no católicos pero disconformes con las políticas autoritarias de Roca– enfrenta a la fórmula oficial presidida por Miguel Juárez Celman, cuñado del presidente, quien triunfa rotundamente. Sin embargo, Estrada y Goyena ingresan a la Cámara de Diputados de la Nación. Estrada continúa así su lucha política participando de distintos debates en la legislatura aunque padece enfermedades que lo siguen debilitando. En 1889, concluye su mandato como Diputado y al año siguiente se cierra el diario *La Unión*. Durante la crisis del año 90, Estrada participa del movimiento social que repudia al gobierno. El catolicismo, liderado por él, se involucra directamente en los hechos revolucionarios del 90.³⁰ Con la renuncia de Juárez Celman y, finalmente, con la asunción de Luis Sáenz Peña como presidente en 1892, candidatura apoyada por Estrada y los católicos, concluye lo más intenso de la tormenta liberal secularista en aquel período. Sáenz Peña le ofrece formar parte de su gabinete pero Estrada desiste. Lentamente se sigue apagando. En 1893 es designado ministro plenipotenciario ante el Paraguay, cargo que acepta por su entrañable relación con esta nación –a través de sus estudios históricos– y por lo apropiado del clima para la evolución favorable de su salud. Pero, al poco tiempo, fallece en Asunción el 17 de septiembre de 1894. Durante días el cortejo fúnebre que recorre los distintos ríos hasta llegar a Buenos Aires es objeto de manifestaciones populares y eclesias-

29. *Obras completas*, tomo XII, p. 382.

30. Estrada no participa de la revolución del 90, pues se encuentra fuera de Buenos Aires recuperando su salud, pero la avala (cf. SOMOZA, Manuel B., “José Manuel Estrada. Su palabra y su recuerdo”, en *Archivum*, tomo XII, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, 1975, p. 137). Un relato e interpretación sobre esta cuestión puede verse en AUZA, *op. cit.*, 2007, Cap. XXI.

les. Finalmente, es recibido con honores oficiales en la ciudad de Buenos Aires y se realiza su sepelio días después en el cementerio de la Recoleta donde aún hoy descansan sus restos.

Para concluir estas breves noticias biográficas es necesario profundizar un aspecto que quedó esbozado en algunos párrafos. ¿Fue Estrada un católico liberal? Si fuera así, ¿se mantuvo en estas tesis? La respuesta a esta pregunta requiere de una precisión conceptual que excede el objeto de este escrito.³¹ Dado que el liberalismo escapa a una acepción única y el catolicismo además no pertenece al mismo plano que el del fenómeno anterior. En términos nominales, como se adelantó, efectivamente Estrada en todas sus obras hasta casi fines de los años 70, se declarará un católico liberal. Muchos de sus escritos están destinados a tratar de demostrar que el liberalismo es el cristianismo en términos políticos aplicados.³² Para él solo hay una forma legítima de gobierno: la democracia republicana. Pero en esos años –y especialmente en los primeros de los 80– Estrada cambia radicalmente su discurso. El aliado, o mejor dicho, la encarnación política de su credo religioso pasa a ser el enemigo.

Ahora bien, una lectura más fina permite apreciar un matiz: Estrada nunca fue liberal en los términos en los que se difundió el liberalismo de raigambre secularista, racionalista y positivista durante el siglo XIX. El liberalismo de Estrada –en un segundo nivel y apoyado siempre en una metafísica social de inspiración católica y relativamente escolástica– es real y se nota una cierta evolución de sus ideas al calor del cristianismo –por ejemplo, en lo económico y en la precisión de la doctrina sobre las relaciones entre Iglesia y Estado–. Sin embargo, este liberalismo está subsumido a su catolicismo demostrando la posibilidad, a su vez, de la existencia misma de un catolicismo democrático y republicano que repudia con dureza a las versiones previas –y por qué no posteriores– de un cristianismo asociado a la monarquía, al colonialismo español, al autoritarismo y al centralismo. En síntesis, y esto es vital para una correcta comprensión de la evolución intelectual de Estrada, solo

31. Sobre estos debates aplicados al catolicismo argentino de esos años, cf. MARTÍNEZ PAZ, Fernando, *La educación argentina*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1979.

32. Especialmente, *El catolicismo y la democracia (Obras completas, tomo I)*.

en este sentido es que puede hablarse de una etapa de Estrada como católico liberal y otra posterior enfrentado al liberalismo siempre teniendo presente que: a. Estrada nunca fue un liberal secularista ni uno alejado de la doctrina católica –excepto momentáneamente en alguna cuestión más estratégica que dogmática– y b. que Estrada –en esta rotación– nunca abandona su predica democrática –en un sentido republicano, liberal–, más bien, es ella la que le inspira la crítica al liberalismo autócrata y oligárquico que se inicia claramente con el roquismo. En fin, aunque el primer Estrada se autodenominará liberal y el segundo todo lo contrario, esto no implica –paradójicamente– ninguna modificación sustantiva en su filosofía social y política. Sí, por supuesto, este liberalismo secularista obligará a Estrada a una mayor precisión y unidad en su doctrina teórica y al diseño de instituciones distintas para la supervivencia del catolicismo, en especial en la educación.

Esta tesis coincide con la visión más contemporánea de Tanzi³³ y se contradice con lo expresado por la tradición interpretativa católica de Garro,³⁴ Tessi,³⁵ Cárdenas³⁶ y hasta, se podría afirmar, con lo expresado a continuación por el mismo Estrada:

Desde mi primera juventud veía yo con claridad que la República llevaba una vida política, que entonces solo me parecía estéril, y después he visto que la conduce a la decadencia, por no estar en imperio los principios cristianos [...] Cuando pude estudiar los antecedentes religiosos del país, advertí que la Iglesia estaba avasallada, y en virtud de su avasallamiento privada de necesarios elementos de acción para regenerar la sociedad. [...] La libertad de la Iglesia fue mi preocupación más constante. Pero tuve la mala fortuna de pensar que el régimen, a cuya sombra veía prosperar el catolicismo en Estados Unidos, podía ser preconizado como una solución correcta y universal del conflicto, que me parecía argentino, y era, en la realidad, del mundo entero. Por eso me sedujo durante algún tiempo el espíritu, bien intencionado pero paradójal, de los que en Bélgica y en Francia, se llamaron, antes del Concilio Vaticano, *católicos liberales*.

33. TANZI, *op. cit.*

34. GARRO, *op. cit.*

35. TESSI, *op. cit.*

36. CÁRDENAS, *op. cit.*

Doy gracias a Dios que me abrió los ojos y dispó de mi alma estas ilusiones. Mas como el Señor se digna valerse de muchos medios y muy varios para tocar con su gracia los corazones, añadiré, para el deseo de que estos recuerdos sean útiles a mis hijos, que la meditación de la liturgia sagrada fue mi primer escuela de reacción contra los errores de mi tiempo,³⁷ que como la enorme mayoría, sino es mucho decir que a todos mis conciudadanos, me había, en cierta medida, contaminado. Obligado me vi a rehacer, pieza por pieza, y totalmente mis opiniones en materias sociales, políticas y jurídicas. [...]

Examinados, desde este punto de vista, la historia y la política de mi país, comprendí todo lo que hasta entonces había percibido, y aún me repugnaba, sin entenderlo bien. Las paradojas revolucionarias y naturalistas dominaron el país desde la emancipación nacional. [...] Desde aquel momento me hice cargo de que era forzoso buscar la salvación restaurando la doctrina y las instituciones según el principio cristiano. Comprendí otras dos cosas. Una que era necesario obrar; otra que no podía obrar, sino rompiendo valientemente con las fuerzas malsanas que dominaban la República. [...] Sin cálculo alguno, me lancé. Para entrar a la vida militante, fundé en 1881, la segunda serie de *La Revista Argentina*, dándole por divisa estas palabras: *Instaurare omnia in Christo*. Allí formulé netamente mi doctrina, o mejor, me constituí en propagandista de la doctrina católica, anunciando que la pacificación política de la Nación debía traer en seguida al debate las grandes cuestiones religiosas.

Mi pronóstico se cumplió muy pronto. A principios de 1882 el gobierno convocó un Congreso Pedagógico, en que se trajo a juicio y se propuso como programa el desiderátum liberal en materia de educación popular, es decir, la eliminación de la enseñanza religiosa, o en otros términos la secularización de la escuela.³⁸

37. Aquí Estrada introduce la siguiente llamada o nota al pie: “No me doy cuenta de la razón por la que aun los institutos religiosos más hábiles para dirigir la juventud, como la Compañía de Jesús, desaprovechan las inagotables fuentes de enseñanza y la maravillosa potencia de educación doctrinaria y moral, que contiene la liturgia, prefiriéndole devociones, que por más santas que sean, no igualan, ni con mucho, al culto, eminentemente social, organizado por la Iglesia y modelado en la serie de los misterios de la redención”.

38. ESTRADA, José Manuel, “Epistolario inédito de José Manuel Estrada”, en *Sol y Luna*, nº 8, Buenos Aires, s. e., 1942, pp. 157-159.

Este largo extracto (que se justifica por su contenido) de una carta suya hecha pública por su nieto Santiago de Estrada –por vez primera y no por casualidad– en los inicios de la década del 40 del siglo XX en la revista *Sol y Luna* –publicación del nacionalismo católico de la época– formaba parte de un conjunto de consejos y recuerdos de su vida que Estrada no llegó a desarrollar y que estaban destinados a sus descendientes.³⁹ Ahora bien, como antes se expresó, es necesario contradecir o, al menos, a matizar o suavizar esta lectura de la “conversión” de Estrada realizada por él mismo y algunos de sus biógrafos.

Tanzi,⁴⁰ retomando lo expresado por Garro⁴¹ y otros autores, explica las distintas influencias que pudieron producir en Estrada la evolución constatada: la meditación de la liturgia –recién señalada, a su vez, por el mismo Estrada– y la lectura atenta del Magisterio reciente del papa Pío IX y del Concilio Vaticano I. Por otra parte, tal vez de mayor importancia que lo anterior, no hay que olvidar el nuevo carácter aguerrido y secularista del mismo liberalismo en Europa, América y en Argentina a partir de fines de los 70. Sin embargo, se insiste, un análisis pormenorizado de las obras de nuestro autor, excepto en los puntos señalados, no demuestra una transformación relevante en su filosofía social y política. Puede ser que el mismo Estrada, desde otra vivencia espiritual, se observe a sí mismo y a su doctrina pasada en forma crítica y que modifique algunos elementos pero, tal vez, el cambio central no se dé en sus tesis sino en la nueva dimensión que estas toman al insertarse en una comprensión y vivencia más profunda de su fe y en la necesidad de vincularse de otra forma con una política que ahora es hos-

39. Como señala TANZI, *op. cit.*, p. 22, la intención de la publicación de estas reflexiones de Estrada y los comentarios e interpretaciones realizadas a tal efecto en el artículo de ESTRADA, Santiago de, “Mi abuelo Estrada”, en *Sol y Luna*, N° 8., Buenos Aires, s/e., 1942, pp. 11-43, estaban destinadas a tratar de convencer al público de esos años de un cambio ideológico en José Manuel Estrada operado al final de su vida que lo colocaba en sintonía con el fascismo y el nacionalismo católico. Esto desde ya era imposible, por razones sencillamente históricas, pero sirvió –reiteramos, a unos y a otros– también para ayudar a ocultar la gran obra de Estrada de vinculación entre catolicismo y democracia.

40. TANZI, *op. cit.*

41. GARRO, *op. cit.*

til al catolicismo. Así, los textos de Estrada de los 80, no muestran ningún cambio en materia de fundamentos metafísicos del orden social. Ni siquiera en el nivel político: no reniega de la democracia sino todo lo contrario. Reunirá a los católicos, formará un partido político, será elegido diputado nacional y hasta se aliará con sus enemigos liberales de ayer –Bartolomé Mitre, Aristóbulo del Valle– para enfrentar al roquismo en el terreno republicano. Por lo tanto, ni sus obras ni tampoco sus acciones políticas evidencian una conversión radical en términos de teoría social. Más bien, a partir de los 80, considera en forma más directa la relación entre catolicismo y democracia y solo ve viable a esta si se fundamenta en la religión católica sin la mediación nominal del liberalismo.

Bruno,⁴² desde una historiografía liberal reciente, también abona la idea de una ruptura entre el Estrada previo al 80 y el posterior pero por otras razones. Ella destaca acertadamente, cosa que otros biógrafos no habían señalado, el carácter protagónico de promotor y articulador cultural de Estrada pero no encuentra indicios categóricos previos a los años 80 que permitan proyectar como posible el liderazgo que Estrada asumiría en defensa del catolicismo enfrentándose, de hecho, con varios de sus amigos y colegas. Más allá de la dimensión misteriosa y libre de toda decisión humana, la autora parecería pasar por alto su activa vida como católico, su capacidad de liderazgo previo, sus numerosos escritos en los que siempre la religión es base de la vida social y su viraje –previo al gobierno de Roca– en su relación con el liberalismo, al cual ya comienza a caracterizar como anticatólico y centralista. Dos elementos que ulteriormente desde su perspectiva, muy a su pesar, terminará encarnando el roquismo.

En síntesis, más allá de la etapa liberal o antiliberal de Estrada (en términos de autoconciencia), se aprecia con claridad que el autor quiere conciliar al catolicismo con los valores políticos modernos, para lo cual, en un período, el liberalismo (en tanto denominación) es parte de esa conciliación, y, en otro, no lo es en absoluto (porque el liberalismo, según él, ahora traiciona a la modernidad política y hasta el mismo ideal de libertad). La cuestión entonces no es tanto

42. BRUNO, *op. cit.*, pp. 99-100.

si Estrada fue o no liberal sino que hay que comprender que Estrada no es un antimoderno (a menos que se restrinja lo moderno a una sola definición autorizada) y menos aún un antidemócrata. Sostiene que el catolicismo es parte de esta modernidad como su fundamento y verdadera posibilidad de despliegue en lo filosófico y en lo político respetando la libertad de conciencia y evitando constituir al Estado como brazo secular de la Iglesia (pero siempre respetando su carácter público para que pueda enseñar y corregir). Es en este sentido, como se remarcó en la Introducción, que postulamos que Estrada integra la tradición de un personalismo cristiano que desemboca y nutre el Concilio Vaticano II.

Enfrentar la desigualdad educativa

La Argentina era desafiada a partir de mediados del siglo XIX, como muchos otros países latinoamericanos, por la necesidad ideológica y política de definir para qué y cómo se iba a desarrollar su sistema educativo. Las élites provinciales y, progresivamente, la élite nacional comenzaron debates que, como es habitual en esos años, se plasmaron en los periódicos e informes y, fundamentalmente, en los discursos y proyectos de constituciones provinciales, de leyes educativas y de reglamentaciones menores pero de gran carácter operativo. Los modelos del exterior, lógicamente occidentales, jugaron un papel relevante como horizontes ideales. En este sentido, son paradigmáticos los viajes de Sarmiento, financiados por el Estado chileno, que dieron como resultado sus libros/informes *Educación popular* (1849) y *Educación común* (1856). No obstante, los modelos europeos y el norteamericano no resultaban unívocos. Se disponía entonces de un menú de opciones, las cuales en general coincidían sobre la importancia de la educación pero diferían en numerosos aspectos. Uno de ellos es el sujeto de la educación: ¿para todo el pueblo o para algunos? ¿Para qué y por qué? ¿Con qué contenidos?

Desde la perspectiva de análisis planteada es importante señalar que una de las primeras cuestiones que Estrada esboza en su juventud es la falta de igualdad y, a la vez, de libertad en el campo político y educativo. Estrada ha pasado a la historia en la Argentina por

su defensa de la libertad y, particularmente, de la libertad de enseñanza. De hecho se lo ha reconocido como “El apóstol de la libertad”. Sin embargo, esta fama justificadamente adquirida nubla este otro aspecto que es también nodal en su filosofía social: la igualdad. Lo cual significa comenzar a responder la pregunta por el “a quién” hay que educar y si este sujeto es activo o pasivo (cuestión vinculada a la libertad). Como Estrada es un pensador clásico, la base de sus principios es de corte antropológico. Según él, la Iglesia “enseña la humanidad engendrada en Adán y reengendada en Jesucristo: he ahí la igualdad”.⁴³ La lógica de la redención “consiste en hacer surgir la libertad de la igualdad, que es su base especulativa, y que debe ser su base práctica, so pena de hacerla inconsistente y bamboleante, porque es absurda”.⁴⁴ Por lo tanto, esto implica el reconocimiento de una igualdad *metafísica* –personal– y también, como se verá más adelante, de una igualdad *cultural* (educativa, económica, política, etc.) que permite el despliegue cierto de la libertad. De esta forma, ambos ideales –vinculados también con el de fraternidad–⁴⁵ son el plexo valórico que sirve de fundamento a toda su cosmovisión social y política.

En este punto, Estrada encuentra la relación con el mundo educativo: “¿Queréis libertad? –Igualad. ¿Queréis igualdad? –Civilizad”.⁴⁶ Sobre la igualdad metafísica y hasta teológica que establece, el autor avanza ahora por un segundo nivel que tiene que ver precisamente con el logro de la igualdad social, la que requiere de igualdad cultural y educativa. Estrada exige para el logro de esta igualdad, que puede llamarse más bien equidad, una “distribución media de recursos que permite a todos o a la mayor parte satisfacer sus necesidades con el menor esfuerzo proporcional”. Por tanto, de la riqueza “puedo decir lo que decía de la cultura intelectual: [...] la opulencia arriba y la miseria abajo, pueden dar brillo aparente a las sociedades, [...] pero no expresan equidad ni una fuerza propia e

43. *Obras completas*, tomo I, p. 146.

44. *Ibíd.*, p. 459.

45. Lo que explica su valoración positiva del lema de la revolución francesa aunque critique sus fundamentos ideológicos errados, cf. *Obras completas*, tomo I, pp. 252-253.

46. *Obras completas*, tomo IX, p. 120.

interna de las sociedades”. Mediante esta equidad, se evitan injusticias y la aglomeración de cultura y capitales en pocas manos lo que solo provoca reacciones “en que sucumben juntos la riqueza mal repartida y la paz y el decoro de las naciones”.⁴⁷ Como la educación es decisiva en relación con el destino de las naciones y las razas, ella es el “sublime deber de las criaturas racionales y la ley esencial de Jesucristo. Igualdad de educación entraña igualdad de civilización, y por lo tanto de aptitudes para la libertad, toda vez que la fuerza educada es naturalmente igual en todos”.⁴⁸ La claridad de esta afirmación se refuerza señalando que una sociedad no es civilizada solo por el bienestar y la cultura de los estratos superiores “cuando en su fondo gimen millones de desheredados cuyo lote en la vida es el pan amargo para sus labios y las tinieblas para su espíritu”.⁴⁹ A su vez, también hay razones culturales muy argentinas para mejorar la educación pues “[a] premia completar la revolución, pero completarla desarmándola”. Para esto es necesario enfrentar las causas: “El remedio está más hacia el fondo, porque el mal viene de más lejos. Su fórmula es clara e imperiosa: igualar y satisfacer las aspiraciones legítimas de todos: educar al hombre, reengendrando al colono”.⁵⁰ De este modo, educando en igualdad para la libertad, se previenen dos grandes males políticos: el primero, el gobierno de minorías no representativas (oligarquías) o de mayorías incultas;⁵¹ el segundo, el despotismo o el absolutismo, que requiere, contrariamente a la democracia, la “ignorancia y la debilidad personal, porque llama al hombre al sometimiento, a la abdicación, a la esclavitud”.⁵²

¿Cómo opera entonces este objetivo de la igualdad en el campo de la política educativa como solución antropológica general y particular de la Argentina (aunque también de América latina en su conjunto)? Uno de los principios que Estrada esboza es el de la obli-

47. *Obras completas*, tomo IV, p. 102. Estrada también explica que el comunismo y el socialismo se hacen fuertes por las injusticias en la distribución de la riqueza y en el régimen del trabajo, cf. *Ibíd.*, pp. 102-103.

48. *Ibíd.*, tomo IX, p. 508.

49. *Ibíd.*, tomo X, p. 350.

50. *Ibíd.*, tomo XII, p. 91.

51. *Ibíd.*, tomo IV, pp. 227-228.

52. *Ibíd.*, tomo II, pp. 184-185.

gatoriedad de la educación. Para él, la obligatoriedad es “legítima, filosófica y políticamente hablando”. Filosóficamente, porque los niños tienen “derecho natural” a ser educados y la sociedad cuando obliga a un “padre remiso a educar a su hijo” no viola el fuero doméstico ni interpreta los deberes morales de los hombres sino que desempeña “su función propia defendiendo el derecho del niño”. Políticamente, porque como la educación general es un medio para conservar la sociedad y un “instrumento indispensable de la democracia”, la ley no vulnera ningún derecho cuando limita a los que atentan contra la estabilidad de la sociedad “fomentando la ignorancia o la barbarie”. De esta forma, ella se defiende y “salvaguarda la libertad común en las únicas condiciones que la favorecen”.⁵³ Sin embargo, Estrada deja claro, sobre todo en la medida en que se acerca a los años 80, que no es un fanático de la obligatoriedad positiva o legal por el peligro que esta acarrea en términos de consolidación de un monopolio estatal docente y laicista.⁵⁴ Según él, el problema de la universalización de la educación no se debe a que los padres o la sociedad no deseen la educación sino a que existen obstáculos políticos y geográficos. Es “más armónico” –más acorde, en definitiva, con su filosofía social– evitar la compulsión si puede llegarse “a idénticos resultados por movimientos libres y estímulos indirectos”.⁵⁵ “Sería golpe errado establecer la compulsión legal para dar impulso a la educación, que solo necesita rentas, administración popular, planes racionales, métodos, escuelas y maestros”.⁵⁶ Sin embargo, Estrada concede:

No discutiremos aquí el principio de la instrucción obligatoria. Bajo ciertos aspectos, puede ser sostenido, aunque no disimularemos que trae una tradición odiosa. Ha sido formulado en las sociedades modernas por labios cansados de proferir blasfemias, y manos ensangrentadas lo han escrito en las leyes.

Entre tanto, y a pesar de su antipática filiación, pase, si el Estado, al declararlo, organiza las escuelas, abiertas para facilitar su cumplien-

53. *Ibíd.*, tomo IV, pp. 242-243.

54. *Ibíd.*, tomo XI, pp. 204-205.

55. *Ibíd.*, tomo IV, pp. 242-243.

56. *Ibíd.*, p. 245.

to, de suerte que no degenera en una exigencia tiránica, y en una monstruosa opresión de las familias y de la conciencia.⁵⁷

Para Estrada entonces la obligatoriedad escolar es un principio filosófico-educativo que, para convertirse en legal, debe estar sustentado en reales necesidades y cuidadosamente hilvanado con la promoción de la libertad a fin de evitar la absorción estatal e ideológica de la escuela. Nuestro autor responde al acuciante problema del sujeto de la educación con un conjunto de ideas que permiten establecer la universalización de la educación básica a partir de una serie de consideraciones teóricas junto con otras de carácter histórico-cultural argentino. No hay duda de que Estrada propone educación para todos con argumentos variados y consistentes y en esto no hay modificaciones o retrocesos a la vista en toda su obra. Sin embargo, Estrada detecta que la universalización obligatoria de la escuela promovida desde el Estado causa problemas adicionales en relación con la libertad de la sociedad y de la Iglesia, tanto en términos de quién fija el contenido escolar como de ejercicio del poder de educar de todos los agentes sociales. Es un problema subsecuente que lo obliga, desde su perspectiva, a diseñar dispositivos en esta política a fin de cuidar la libertad. Para lograr esto, es que fundamenta y anuda, como enseguida se verá, un conjunto de propuestas adicionales.

Descentralizar la educación

Estrada enfrenta así otro problema que posee una enorme riqueza en sus materiales de trabajo: el desafío de la descentralización educativa sobre la base de una teoría que supone que la educación no es objeto privativo de un agente social único. Con esto Estrada quiere combatir simultáneamente el individualismo educativo y el colectivismo estatista. Pero este andamiaje que construye, como veremos, en el campo de la política educativa se sustenta en algunas ideas más generales.

57. *Ibíd.*, tomo XI, pp. 204-205.

En distintas ocasiones, Estrada critica fuertemente al contractualismo defendiendo en diversos textos la existencia natural de la sociedad.⁵⁸ Esto conlleva en nuestro autor una serie de consecuencias teóricas. En primer lugar, que la sociabilidad natural del hombre no es unívoca. No se predica solamente de la “sociedad política”, o sea, del Estado. También la familia es una institución natural pues la “simpatía tiene grados”.⁵⁹ La sociedad entonces “no es una masa, la sociedad no es un mecanismo: la sociedad es un organismo”⁶⁰ que gobierna al hombre por medio de todos sus órganos “que nacen naturalmente en su seno: la familia, la Iglesia, el municipio, los gremios”.⁶¹ Por lo tanto el “Estado no es la sociedad, la supone; es la constitución de un gobierno, para la sociedad preexistente; es solo una forma de la sociedad; de manera que toda idea de absorción de la sociedad por el Estado es originariamente falsa”.⁶² Queda claro así que para Estrada la sociedad es multiforme y multidimensional y el Estado no la abarca absolutamente. Además, por si lo señalado no fuera suficiente, Estrada observa que “el Estado es una entidad abstracta que se realiza en el gobierno, o más propiamente en el personal del gobierno”. Entregarle a este aparato estatal, por ejemplo, el monopolio de la enseñanza, “es exponerla a un peligro que correría infaliblemente según las alternativas de la opinión pública y las aberraciones de los partidos, que un día pondrían a la cabeza de la enseñanza hombres entendidos en la materia y otro día a hombres ajenos a ella”.⁶³ Nuestro autor quiere que sus estudiantes comprendan que el Estado –en términos sociopolíticos– es fácticamente una institución compuesta por sujetos con sus visiones y capacidades. Por esto, absolutizar el poder del Estado es en realidad entregarle el poder a determinados grupos sociales.⁶⁴

58. Por ejemplo, cf. *Obras completas*, tomo IV, pp. 68-69 y tomo VII, pp. 8-15 y 431-435.

59. *Ibid.*, tomo VII, p. 435.

60. *Ibid.*, tomo VII, p. 11.

61. *Ibid.*, tomo VII, p. 15.

62. *Ibid.*, tomo VIII, pp. 217-218.

63. *Ibid.*, tomo VI, pp. 356-357.

64. En este texto todavía Estrada no ve una clara malevolencia en el aparato estatal, solo detecta el mayor o menor nivel de preparación de sus agentes. Más adelante, como se verá, a esto se añadirán notas más dramáticas.

En síntesis, cada condensación social tiene que tener su espacio y sus atribuciones, lo que nos lleva al problema de su concepción de la soberanía:

¿En quién reside la soberanía? Comenzaría, señores, por rechazar la palabra si tuviera otra de que valerme. La soberanía no reside sino en la fuente infalible y omnipotente de la ley universal; pero damos ese nombre al poder de gobernar, reglando las relaciones de los individuos, que posee derivada y fragmentariamente la sociedad civil,⁶⁵ como la poseen la Iglesia y la familia dentro de sus órbitas peculiares”.⁶⁶

La soberanía de la sociedad entonces es limitada por varias razones. En primer lugar, la fuente del poder de la sociedad –cualquiera sea– sobre sus integrantes no radica en sí misma sino, sobre la base de una antropología creacionista, radica en Dios, fuente de la ley universal. Por otro lado, dado que el hombre “es libre porque es inteligente”⁶⁷ no puede avasallarse su propia esfera de libertad y responsabilidad personal.⁶⁸ En tercer lugar, y esto especialmente dirigido al Estado, su soberanía no implica desconocer las esferas de acción propia, no solo del individuo, sino también de las otras entidades naturales que surgen a partir de la sociabilidad humana: la familia, los municipios, las provincias y hasta los gremios y la Iglesia.⁶⁹ De esta forma, Estrada plantea una propuesta que, según

65. Se advierte que Estrada utiliza, según era común en esos años, el término “sociedad civil” como equivalente al de “sociedad política” y al de “Estado”. Por lo tanto, cuando se lo cite a él se seguirá su terminología. En cambio, nosotros utilizaremos la forma actual, que distingue Estado o sociedad política de sociedad civil que designa precisamente al dinamismo de la sociedad y sus cuerpos intermedios en cuanto “fuera” del aparato estatal.

66. *Obras completas*, tomo IV, p. 53.

67. *Ibíd.*, tomo VII, p. 434.

68. “Los agentes libres se adaptan a la organización de las unidades colectivas que forman, sin enajenar su derecho por el sometimiento, sin englobar su responsabilidad con la del agente a quien compete la dirección normal de sus funciones” (*Memoria...*, Buenos Aires, Imprenta Americana, 1870, pp. 122-123).

69. Cf. *Obras completas*, tomo VII, p. 15. Estrada sorprende en este punto afirmando que los gremios, las provincias y los municipios también son entidades “naturales”. Puede interpretarse aquí que nuestro autor trata de mostrar no tanto el carácter necesario (transhistórico) de estos organismos de la sociedad –que

él, evidencia que “la política cristiana es orgánica y libre” y por comparación se contraponen a la “política antigua [que] era socialista” y a la “política bárbara [que] era individualista” y, por tanto, “ambas eran despóticas”.⁷⁰ Y agrega algo más que resulta central para su propuesta de descentralización educativa: el “principio cristiano, en resumen, aplicado a la política se sintetiza en esta fórmula: armonía de todos los derechos coincidentes, correlación orgánica de todos los elementos funcionales de la entidad social”.⁷¹ El organicismo de Estrada queda ligado así a una especie de teoría de soberanías múltiples pero no dispersas sino concurrentes. Y, desde esta perspectiva es que hay que entender su visión de la descentralización del poder en la vida social que no solo se cuida de la centralización del Estado sino también de cuerpos menores pero que, sin embargo, ejercen un poder relativo mayor sobre otros agentes:

Descentralizar el poder para contrabalancearlo, acercándolo a su fuente racional y legítima, es obra de progreso y libertad; pero descentralizar el poder para aniquilarlo, amarrándolo al centro postizo de la opresión, es obra de quietismo y tiranía.⁷²

Se comprueba que Estrada no se engaña: descentralizar no es desconcentrar, o sea, quitar el poder de la cúspide de la pirámide social para repartirlo entre otros centros menores que, aunque sus jurisdicciones tal vez sean más restringidas, ejercerán un poder absoluto en forma posiblemente más nefasta. Pese a sus formulaciones fuertemente municipalistas insiste en la soberanía “natural” de la nación como “última escala del poder efectivo e inmediato de la sociedad” cuya función es armonizar las autonomías parciales, cuidar la imparcialidad frente a las “pequeñeces domésticas”, promo-

lógicamente pueden variar en el tiempo y en el espacio— sino su origen en una tendencia natural a la asociación, más allá que se plasme de una u otra manera en cada cultura. Por otro lado, también desconcierta que se refiera como institución “natural” a la Iglesia aunque Estrada sabe que es de origen divino. Podría hipotetizarse que Estrada trata de señalar su lugar “natural” dentro de los órganos de una sociedad cristiana.

70. *Ibíd.*, tomo IV, p. 76.

71. *Ibíd.*, p. 78.

72. *Ibíd.*, tomo V, p. 429.

ver los derechos e intereses legítimos de todos bajo la inspiración del principio democrático.⁷³ Estrada no tiene una visión ni centrífuga ni centrípeta del poder pues sabe que ambas concluyen, por una u otra vía, en su concentración en el nivel central o en el local. Por eso la descentralización en Estrada o esta teoría de las soberanías múltiples y concurrentes implica un cambio cualitativo –y no solo distributivo– en el uso del poder. Para él significa, por una parte, un poder utilizado en el marco del derecho y de la justicia (de la razón) y, por otra, un poder distribuido de tal forma que se respeten y promuevan la naturaleza y las atribuciones consecuentes y convergentes de cada órgano social, entre ellas la del Estado como armonizador de la sociedad.

Esta visión filosófico-social de Estrada no es la causa única de sus propuestas descentralizadoras en el campo educativo. A partir de ella, para nuestro autor, la Argentina padece de los vicios centralistas y estatistas que combinaron la herencia colonial con las ideas posrevolucionarias francesas. Pese a que la nación es federal, no obstante, esta realidad convive con otra: el “Estado argentino es de índole centralista, aunque la organización de la República sea federativa”. “Que esto sea contradictorio, no lo negamos; y acaso la nación vive continuamente perturbada porque lo soporta”. Se debe a la influencia de la revolución francesa, de la extensión de la “escuela centralista” en Europa y del prestigio que le brindó Rivadavia a estas ideas cuando enfrentó así a la anarquía.⁷⁴ Por estas razones:

Esperamos que el Estado eduque a nuestros hijos, edifique nuestros templos, construya nuestros caminos, cuide nuestra higiene: aguardamos, en una palabra, de ese mito opulento una acción providencial, y nos le entregamos. Nadie repara en que cuando educa a los niños desiguala la sociedad rebajando la escuela común a la categoría de un asilo en que se ostenta la munificencia del soberano; nadie ve que cuando edifica nuestros templos tiraniza nuestra Iglesia y perturba la unidad de los que participan de una fe y adoran en un mismo altar. Nos sometemos sin alarma ni protesta.⁷⁵

73. *Ibíd.*, tomo IV, p. 324.

74. *Ibíd.*, tomo VI, pp. 230-231.

75. *Ibíd.*, p. 173.

A esta pasividad popular Estrada también la llama “oficialismo”.⁷⁶ Por otra parte, el desarrollo de la crítica al centralismo argentino no es solo de carácter general. Precisamente, en el inicio del capítulo III de su *Memoria...*, antes de plantear su propuesta de gobierno descentralizado las escuelas primaria –que más adelante se analizará–, presenta una breve historia del sistema educativo provincial en donde sostiene que su centralismo es consecuencia de la impronta que Rivadavia le dio⁷⁷ quien “coordinó una máquina administrativa destinada a no ser movida sino por el poder central, prescindiendo lo más posible del pueblo y de los grupos y colocando toda iniciativa y toda fuerza en manos del gobierno. Cayó el varón justo y se apoderó de los resortes un gran malvado [Rosas]: nada tuvo que innovar”.⁷⁸

El panorama centralista que Estrada describe en sus escritos más juveniles se agrava a partir de los años 80, cuando se acentúa la tormenta liberal secularista porque se plantea, según él, otro problema adicional que refuerza el anterior: la contradicción entre sociedad y Estado. Para Estrada, el Estado cooptado por las élites liberales se enfrenta a la sociedad argentina, caracterizada como católica. Y también, por tanto, a la Iglesia.⁷⁹ Esta realidad no la observa solo en Argentina sino también el “gran parte de Europa” y en otros países americanos en donde se da este enfrentamiento junto con otros dos: “entre los gobiernos y la conciencia, [y] entre la ley inicua y el derecho venerable de las familias”.⁸⁰ Por tanto, la “revolución está en el gobierno”⁸¹ en el sentido de que grupos⁸² determinados se han apropiado del Estado para secu-

76. *Ibíd.*, tomo II, pp. 173-174.

77. *MECPBA*, pp. 203-206. En otra oportunidad expresará sobre Rivadavia: “El civilizador era centralista” (*Obras completas*, tomo X, pp. 360-361).

78. *MECPBA*, p. 205. Esta idea de que el centralismo de Rivadavia le allanó el camino a la dictadura de Rosas puede leerse también en: *Obras completas*, tomo VII, p. 418.

79. *Ibíd.*, tomo XI, pp. 150 y 279-280.

80. *Ibíd.*, p. 305.

81. *Ibíd.*, p. 300.

82. Estrada identificará a los siguientes grupos como responsables del accionar del Estado liberal: principalmente, las “oligarquías”, a las que denuncia en reiteradas oportunidades (cf. *Obras completas*, tomo IV, pp. 201-202, tomo XI,

larizar la sociedad y dominarla por completo. De esta forma, es que Estrada denuncia también un retroceso hacia el “socialismo pagano”⁸³ lo que produce una serie de consecuencias: el Estado se centraliza a sí mismo y a la sociedad,⁸⁴ la soberanía del pueblo es confiscada por las oligarquías –aún bajo formas demagógicas–,⁸⁵ se incrementa anómalamente el poder estatal,⁸⁶ se sojuzga a la Iglesia y se confunden los poderes temporal y espiritual,⁸⁷ se seculariza a la sociedad,⁸⁸ se constituye el “Estado docente, el Estado educador”.⁸⁹ En síntesis, Estrada esgrime nuevamente razones de nivel filosófico y provee un análisis de la tradición centralista argentina que, lógicamente, se recrudece bajo el influjo de las oligarquías que adscriben al liberalismo secularista. Detecta así que el problema del centralismo no conlleva solamente la falta de vitalidad y libertad de la sociedad sino que también implica un cambio autoritario de la sociedad, encarado por quienes se apropian del Estado. El centralismo es, por tanto, otra cara de la falta de representatividad del Estado liberal oligárquico, lo que para Estrada es claramente errado dado que el Estado emerge de y es para la sociedad.

¿Cómo enfrenta Estrada el problema del centralismo en el campo educativo, en particular, en la educación común?:

pp. 25, 315-316 y 603-604; y tomo XII, pp. 93, 450, 658 y 689) y la “masonería”, a la que identifica especialmente en sus escritos de los 80 (cf. *Obras completas*, tomo XI, pp. 194-195 y tomo XII, pp. 298, 350, 433, 658 y 684-685).

83. *Ibíd.*, tomo XI, pp. 208-209.

84. *Ibíd.*, tomo XII, p. 402.

85. *Ibíd.*, tomo XI, pp. 603-604.

86. *Ibíd.*, p. 656.

87. “La secularización del Estado, si por ello se entendiera la independencia entre el poder civil y el poder eclesiástico y espiritual, es doctrina eminentemente cristiana y exclusivamente católica. Ni la conocieron ni conocen las estirpes paganas. La han arruinado los Estados cismáticos y los Estados protestantes. Aborrécela, en el fondo, el propio liberalismo, que a la vez reclama la libertad de conciencia y el derecho del Estado a monopolizar la enseñanza, es decir, a definir y promulgar doctrinas que impregnen las inteligencias y reglas que rijan la conducta” (*Obras completas*, tomo XII, p. 402).

88. *Ibíd.*, pp. 402-403.

89. *Ibíd.*, tomo XI, p. 209.

Pero si la ilustración favorece la libertad, también es la libertad la única palanca que puede remover el peso de la ignorancia.

La educación del pueblo debe ser hecha por el pueblo. En otros términos, –como educar es una función primitivamente doméstica,– el régimen de la educación popular no debe partir del Estado, sino que la unión solidaria de los padres de familia protegida por la ley y constituida con carácter público en virtud de los intereses comunes que se asocian con los intereses privados respecto de la educación de los niños. No están las tres cuartas partes de los argentinos en un estado vecino a la barbarie, prontos para todos los desórdenes e inhábiles para la práctica regular de sus derechos civiles y políticos, sino porque, –atolondrados por el estrépito de la revolución y corrompidos por malas máximas,– nos hemos afanado en reprimir todos los movimientos de la acción popular en la simetría de un centralismo enervante. La educación popular requiere de un gobierno propio constituido por centros autonómicos coordinados en una unidad libre y legal que armonice el sistema e iguale el nivel de la enseñanza primaria, adaptándola a la naturaleza política del país y a su índole industrial y mercantil.

El mismo principio debe imperar en la organización de la enseñanza superior y universitaria, en las cuales se abre arena más espaciosa a todas las libertades de los individuos y de las corporaciones. El monopolio o el privilegio de los institutos oficiales desalojan del teatro de la labor fuerzas civilizadoras, porque ninguna acción es estéril cuando tiende a iluminar la mente.⁹⁰

La propuesta de Estrada que esboza en su carácter general en esta cita y que detalla con exhaustividad en el capítulo III de su *Memoria de la educación común en la provincia de Buenos Aires* (1870) manifiesta que encuentra, al igual que Sarmiento, en el modelo norteamericano de la *Common School* el mecanismo apropiado para establecer un sistema educativo que plasme su visión de la descentralización del poder y de las soberanías concurrentes. Este sistema combina precisamente atribuciones del poder central –en este caso, Estado provincial– con el gobierno local (distritos escolares) constituido por consejos electos por los ciudadanos –sociedad civil–. La escuela, de esta forma, depende directamente de los consejos escolares de distrito, para su gobierno directo, y remotamen-

90. *Ibíd.*, tomo IV, pp. 106-107.

te del Departamento de Escuelas (Ministerio) con sus reglamentos, planes y programas, formación docente y sistema de inspección. Las Municipalidades también colaboran en este sistema pero no concentran las atribuciones educativas que están asignadas a los consejos. Estrada quiere evitar así que el gobierno de la escuela:

Se aleje lo menos posible de los centros domésticos; pero como responde a un interés común, no es propio que se le atribuya una dirección puramente municipal. Por lo tanto, considero erróneo todo sistema que aísla el servicio educacional dentro de cada localidad y centraliza su gobierno en el municipio civil y administrativo; porque la amaga con dos peligros: el uno es borrar su carácter político: el otro alejar al pueblo de su vigilancia, ya que los efectos de la centralización no varían por la mayor o menor extensión de su teatro.⁹¹

La educación por tanto implica un carácter doméstico y local, que está primero indudablemente, pero también uno político y social, que no puede de ninguna manera estar ausente. Nuevamente, Estrada huye en su propuesta de cualquier “absolutismo” de algún agente sobre la educación. Por ello también, zanjando en otra discusión occidental típica y recurrente, posee una visión muy distinta de la tradicional dicotomía público/privado. Afirmará que la enseñanza “no puede decirse que pertenece exclusivamente al orden de las relaciones privadas ni al orden de las relaciones públicas”. Reúne intereses individuales y comunes de la sociedad “de tal magnitud que provocan necesariamente la acción privada y la acción colectiva en su planteamiento y desarrollo”.⁹² Lo público y lo privado, contrariamente a lo propugnado por las filosofías imperantes desde el iluminismo, no se constituyen así en dos esferas opuestas y divididas sino en dimensiones o niveles integrables de la misma realidad educativa y social, en línea también con su idea de soberanías concurrentes.

En coincidencia con el diseño institucional de la escuela común norteamericana, Estrada propone nuevamente en su *Memoria...* un “sistema rentístico” que determina que la escuela tiene que ser financiada concurrentemente por el impuesto a la propiedad de

91. *Ibíd.*, tomo IV, p. 247.

92. *Ibíd.*, tomo VI, p. 275.

los vecinos y el aporte de la provincia. Y está atento también a los problemas de desigualdad dado que propone que para la ciudad de Buenos Aires, la provincia adicione una cifra similar a la recaudada por el impuesto; en cambio, en los distritos de “campaña” ese aporte debe ser el doble. Los Consejos Escolares administran así este fondo destinado al gobierno ordinario del conjunto de escuelas de sus jurisdicciones, lo que hace efectivo su poder.

Por contrapartida, este sistema se vincula con su crítica a la gratuidad. ¿Por qué? En primer lugar, Estrada explica que la gratuidad “no determina un sistema, porque no es una realidad, sino un calificativo falso y pernicioso”. Es falso porque el origen de los fondos proviene de los impuestos cobrados al pueblo, por tanto, el “hecho no existe; luego, no hay sistema que discutir”. Pero además es pernicioso “calificar de esa manera la educación común” porque para guardar la apariencia de la gratuidad, observa ingeniosamente, es necesario realizar una ficción centralizando las contribuciones y colocándolas al capricho del gobierno. “No necesitáis buscar lejos ejemplos que desacrediten este sistema. Es el nuestro; y ved la administración todopoderosa, el Estado idolatrado, el pueblo indolente”. En cambio, cuando los impuestos son explicados por su objeto y no pueden ser invertidos en otro, “las responsabilidades de los funcionarios cobran seriedad, los contribuyentes les fiscalizan y pueden apreciar fácilmente la proporción de cada servicio público con el recurso especial que le sustenta”. Esta modalidad refuerza la solicitud y la cooperación de todos en el bien común, especialmente en el ámbito educativo que afecta de cerca los intereses familiares y personales. “Sin la intervención activa del pueblo, la educación común jamás pasará de ser una institución raquítica; y la experiencia y el buen sentido convencen de que *gratuidad* y solicitud popular son enteramente incompatibles”.⁹³ En síntesis, Estrada se preocupa por la promoción de la libre participación del pueblo en la educación y, la forma de costear la educación es otro instrumento más en esa línea.

Aunque Estrada no le ha dado un nombre propio, frente a la gratuidad no cabe duda que propone lo que podría denominarse el principio de la participación económica. Nuestro autor entiende sobre la

93. *Ibíd.*, tomo IV, pp. 245-246.

base de su filosofía social que los agentes educativos deben ampliar su participación no solo ocupando su esfera de acción social y política sino también la económica. Es más, podría decirse que el aporte visible de recursos (vía impuestos con objetos definidos) es la infraestructura necesaria para defender la libertad y su soberanía educativa. Él percibe que los agentes, para sentirse parte de la educación y para poder usar de la libertad, deben asumir su responsabilidad no solo política sino también económica. Si no el Estado “ayudando” a la sociedad en lo económico –auxilio que disimula la esquilación impositiva invisible– centraliza y pontifica sobre lo educativo. Por lo tanto, Estrada propondrá una coparticipación subsidiaria entre todos los agentes educativos, incluido el Estado, a la hora de financiar la educación para responder así simultáneamente a la libertad y a la igualdad, lo que implica la obligación de la sociedad y de los distintos agentes según su responsabilidad de acercar a cada alumno la educación que sus convicciones y capacidades reclaman.

Estrada diseña entonces, a tono con las propuestas de Sarmiento y con la sanción posterior de la ley de educación provincial de 1875, un sistema de gobierno y de rentas que implique la participación del Estado provincial, de las municipalidades y de los consejos escolares de distrito elegidos por los vecinos. Este planteo coincide también con el pensamiento del autonomismo del 70⁹⁴ y se contradice con el centralismo de los liberales de la Generación del 80. Es su solución al problema de una sociedad argentina inerte que debe educarse toda (igualdad) en libertad y para la libertad. Por ello, el mismo proceso de política educativa está diseñado para promover el compromiso y la participación de la sociedad civil en el cogobierno de la educación común junto con el Estado.

Educar al fiel y al ciudadano

Como pudo entreverse en algunos pasajes del apartado anterior, Estrada vislumbra otro problema propio de este período inicial del

94. Cf. PINEAU, *op. cit.*, y BARBA, Fernando E., *Los autonomistas del 70: auge y frustración de un movimiento provinciano con vocación nacional: Buenos Aires entre 1868 y 1878*, Buenos Aires, Pleamar, 1976.

sistema educativo para un autor católico: ¿cómo formar simultáneamente al fiel y al ciudadano? El problema radica precisamente –y esto hay que destacarlo fuertemente porque contradice el lugar común sobre el pensamiento católico de la época– en que Estrada está preocupado por la formación de ambas dimensiones del sujeto de esta nueva nación democrática. Su inquietud no se restringe a la formación católica, descuidando la dimensión social, política y nacional. Postular esto es un anacronismo que facilita los estereotipos pero evita hurgar, aunque sea superficialmente, en las obras de un pensador como Estrada u otros. Él comienza su *Memoria...* señalando:

Una larga evolución intelectual me condujo a esta idea: que la educación común discretamente organizada y copiosamente difundida, es el único medio de modelar en la República Argentina la personalidad del ciudadano, y de adaptar los elementos sociales, tomados en su capacidad colectiva, al tipo de las instituciones libres, cuyo resorte es la aptitud universal para el gobierno propio, es decir, la moral.⁹⁵

La escuela común está directamente vinculada a la modelación del ciudadano. Pero de un ciudadano que integra instituciones libres a partir del propio gobierno de sí que es de carácter moral. ¿Y cuál es el lugar de la religión en esta finalidad? A esto responde que la “educación religiosa es indispensable para la educación moral, toda vez que solo en la religión tiene la moral bases firmes, reglas inmutables, una sanción satisfactoria y formas definitivas. Deduje de aquí que será siempre incompleto todo sistema que prescindiera de ella”.⁹⁶ Para Estrada, solo es posible una educación moral y política sustentada en una educación religiosa. Pero señala aquí una primera dificultad: si se estudiaran las escuelas pertenecientes a una sola comunión religiosa no habría grandes problemas. “Pero varía de aspecto refiriéndose a las Escuelas comunes, costeadas por un pueblo formado de individuos de diversas creencias, y destinadas a la educación de todos sus hijos. He aquí la primera dificultad”.⁹⁷ Por

95. *MECPBA*, p. 5.

96. *Ibíd.*, p. 142.

97. *Ibíd.*, pp. 142-143.

otra parte, los maestros no tienen conocimientos suficientes para encarar este tipo de formación y no todos tienen por qué profesar la misma religión. Frente a este conjunto de supuestos y diagnósticos, Estrada organiza la enseñanza religiosa de la siguiente manera: los maestros conducirán en días y horarios fijos a los estudiantes a las parroquias para que los sacerdotes ofrezcan la enseñanza dogmática del catecismo y utilizarán en sus clases preparatorias el texto denominado la *Conciencia de un niño* que Estrada valora como superior a otros catecismos por su método y su nivel científico; durante el resto de las horas de clase, también deberán tratarse lecturas morales sobre la base de los textos evangélicos; finalmente, la existencia de la libertad de conciencia implica reconocer que los padres que pertenezcan a otra comunión religiosa podrán prohibir a sus hijos asistir a la enseñanza religiosa parroquial:⁹⁸

Pienso que así se consulta la índole política y religiosa del pueblo, se organiza la escuela en conformidad con las leyes positivas y con los principios de donde derivan, sin incurrir en ateísmo práctico, ni descuidar la fuente de la moral pública y privada, que es el objeto más noble y trascendental de la educación de los niños. El hombre sin religión, u olvida a Dios, o vive torturado en las inquietudes febriles de dudas insolubles. Ninguno de ambos tipos corresponde al ideal del demócrata. El demócrata ha de ser moral, independiente y sujeto a aquella unidad de vida que jamás alcanzaron los estoicos. Fuera de la religión ¿qué fuerza puede imprimir a los caracteres estas robustas calidades?⁹⁹

Todo este sistema merece algunas consideraciones. En primer lugar, es claro que para Estrada no hay escuela sin religión. En este sentido, la única razón que contempla para no asistir a las clases del catecismo es que la familia pertenezca a otra comunión religiosa cristiana. No hay espacio entonces para los ateos (ni familias ni docentes) y ni siquiera está prevista la existencia de otras religiones. Por otra parte, esta propuesta supone, a su vez, que hay una especie de denominador común en la enseñanza religiosa cristiana que luego es bifurcado o profundizado por cada religión al estilo de lo

98. *Ibíd.*, pp. 142-147.

99. *Ibíd.*, pp. 147-148.

que él observa en los Estados Unidos.¹⁰⁰ ¿Por qué Estrada realiza un verdadero esfuerzo para integrar, con las indeterminaciones y problemas que se evidencian, en una escuela común a todas las familias si existe el problema cada vez más relevante de un pluralismo religioso y de conciencia? De nuevo hay que insistir en que Estrada no quiere abandonar la simultaneidad de la formación religiosa y política. Como se verá más adelante, el Estrada que todavía no percibe al liberalismo secularista como un grave peligro —en el escenario previo a la ley 1420 que destierra del currículum oficial a la religión— realiza un esfuerzo conceptual y de diseño para poder formar al ciudadano en un sistema escolar democrático y participativo. Esto implica necesariamente un sistema de educación común que en sí mismo resulte políticamente educativo en su dinámica de gobierno y que incluya también la dimensión religiosa, base de lo moral y político. De hecho, hasta podría afirmarse que Estrada está pensando en primer lugar en la educación política de los padres (varones electores), a través de este complejo sistema de cogobierno escolar, más que en la de los hijos. Como se citó anteriormente, para él solo es posible educar para la libertad ejerciendo la libertad.

Sin embargo, nuevamente la avanzada liberal secularista que se desata en los 80 produce lógicamente un problema en su diseño institucional convergente entre Estado, Iglesia y sociedad civil y entre religión, moral y política:

Esta secularización de la sociedad, como se dice en la jeringoza liberal, arrastra naturalmente el divorcio entre el derecho positivo y la ley moral, destruye la autoridad de la Iglesia, la pone entre las sociedades subordinadas al Estado, y el culto, entre las cosas sujetas a la policía; de suerte que la institución cristiana se derrumbe, y los hombres dejen de estar vinculados por el lazo universal de la fe y la disciplina cayendo bajo el yugo del Estado, que reemplaza todos los poderes.

El Estado sin Dios es el Dios-Estado.¹⁰¹

100. “En Estados Unidos se ha esquivado la enseñanza dogmática, y como la masa de la población pertenece a diversas sectas del protestantismo, se ha limitado la enseñanza religiosa al terreno neutral y respetado por todos del Evangelio, leído sin comentario ni intención de proselitismo” (*Ibíd.*, p. 144).

101. *Obras completas*, tomo XI, p. 281.

La sanción de la ley 1420 en 1884 corta todos estos lazos porque esta norma, en su diseño del gobierno del sistema, no solo reduce el espacio de los consejos escolares y retoma el modelo rivadaviano (francés) –que hace depender a la escuela directamente de la burocracia estatal– sino que además amputa a la religión del currículum oficial, lo que implica para Estrada dejar a la moral y a la política sin base externa al Estado:

Cuando el Estado reemplaza a la Iglesia en esta esfera de su jurisdicción, la escuela pasa de la categoría de una institución moral, a la categoría de una institución política. Todo cambia con esto en la enseñanza: cambia la fuente de su inspiración: cambian los objetos determinantes de su tendencia y de su acción. El Evangelio es reemplazado por las leyes civiles; y como no sea posible organizar una teoría ni un sistema, sino teniendo por punto de partida, una idea o una serie de ideas, puestas al abrigo de la discusión, es inseparable consecuencia de este hecho, que las leyes civiles sean erigidas en dogma. Luego, el hombre y sus mudables conceptos, ocupan el lugar de Cristo y su revelación; y la sociedad civil [el Estado], cuyos estatutos adquieren el imperio de infalibles, se torna también en el último término de la educación bajo su doble aspecto intelectual y moral. –La educación, en el mejor caso, deja de ser religiosa para volverse cívica; es decir, para afectar el carácter que tenía en las antiguas repúblicas griegas, eminentemente socialistas y despóticas.¹⁰²

Por esta operación, el Estado liberal reconfigura la educación cívica y política de una forma que ya no resulta aceptable para Estrada. La formación moral y política sin religión ya no es la misma. Es otra cosa. Esto, para él, resulta más bien la antipolítica, o sea, el despotismo del Estado sin fe. Y, por supuesto que este tipo de formación política en la nueva escuela estatal es deformación. En vistas de lo expuesto en este apartado, ¿qué diferencia existe entre el planteo de educación religiosa y política del Estrada juvenil del pos 80? El primer Estrada diseña una propuesta en la que percibe como posible armonizar la formación democrática y la libertad de conciencia en un contexto no radicalizado ni ideológica ni religiosamente. Pretende una educación religiosa organizada en grados para respe-

102. *Ibíd.*, p. 325.

tar la libertad de todos: la escuela será cristiana y aquellos que lo deseen recibirán catequesis católica. La primacía en esta propuesta, o sea lo común a todos, es el currículum oficial y el esquema de integración política. El segundo Estrada ha perdido su “inocencia” y ha modificado su visión del núcleo de contenidos de la escuela. En un contexto ahora secularizado, la escuela no tiene que ser simplemente cristiana, tiene que ser católica porque la sociedad también lo es. La clave hermenéutica ahora se desliza hacia la unidad de doctrina. La primacía –lo común– se traslada de lo político a lo católico. Y luego desde allí a lo político pero en segundo término y siendo sacrificado si es necesario frente a lo religioso. Esto genera una nueva indeterminación: si Estrada había sostenido que precisamente era necesario construir este sistema de educación común para formar políticamente a los ciudadanos de una nueva nación, ¿cómo será encarada esta tarea al verse ahora obligado el catolicismo a crear escuelas confesionales fuera del Estado en el seno de la sociedad civil? Se pierde así el ingente esfuerzo realizado para lograr la convergencia de todos los actores sociales en función de una educación política fundada en la religión. Ahora se ve obligado a prohijar escuelas católicas, lo que consecuentemente deja en blanco su cometido de la formación político-democrática y su visión participativa de la sociedad civil en la vida escolar. Frente al secularismo liberal que pretende aislar la escuela de lo católico, Estrada acota la finalidad de la escuela y luchará más que nunca para promover la libertad de enseñanza a través de la defensa de una escuela libre con una identidad religiosa coherente pero ahora dentro del campo de la sociedad civil.

Desafiar al monopolio estatal docente

A lo largo de las intervenciones y obras de Estrada, la libertad de enseñanza es un tema recurrente a tono con las ideas del catolicismo esos años. Sin embargo, en su *Memoria...* Estrada ni siquiera menciona una vez la posibilidad de escuelas primarias o comunes privadas o confesionales. De hecho, él plantea directamente un sistema concurrente que, como se señaló, se ve motivado por la necesidad de la formación política del pueblo. En sus distintos discursos como convencional o legislador y en el resto de sus obras (antes de los

años 80), Estrada defiende particularmente la libertad de enseñanza en relación con la educación secundaria y universitaria. Parecería que la defensa de este principio en el ámbito de la escuela común, por razones políticas, queda necesariamente entramado con la educación democrática del pueblo. Por lo tanto, la libertad de enseñanza se diseña dentro de este sistema y no se propone su ejercicio, como sí sucede en los otros niveles, por fuera o sin la presencia del aparato estatal.

En un artículo de 1874, titulado “Renta especial de escuelas”,¹⁰³ Estrada realiza un análisis de los distintos modelos de gobierno de la educación común en el contexto del debate de lo que luego será la ley de educación de la provincia de Buenos Aires de 1875. El primer modelo es el de la “libre iniciativa de los individuos”. Estrada lo desestima pues “el hombre no es solo una fuerza individual, es también una fuerza asociada”. Así, en la educación no solo se juega la suerte de cada hombre sino que se “compromete también las aptitudes de la sociedad para el desempeño de su papel, y de cada sociedad particular para el ejercicio de su función característica en la economía histórica del mundo”. Por tanto, el Estado tiene derecho a intervenir en la educación para fomentarla y movilizar a los renitentes pero, a la vez, en forma supletoria y sin usurpar las funciones familiares. Hasta aquí coincide, aunque parcialmente, con lo expresado en su *Memoria...* Pero a continuación expresa:

Reconociendo y entendiendo en el sentido expresado, la necesidad de un concurso colectivo al trabajo educacional, tres sistemas solicitan la adhesión de los legisladores: la educación confesional, la educación nacional, la educación común.

A juicio nuestro, el primero de estos sistemas es el preferible. Mas, lo mejor suele ser lo enemigo de lo bueno; y cuando falta en un país lo indispensable, no es cuerdo postergar su adquisición, hasta que sea posible plantearlo en sus condiciones excelentes, es decir, hasta que la sociedad reúna un cúmulo de caracteres, de aptitudes y de ideas, un celo y una actividad, que ninguna conseguirá jamás, si no es como fruto de las mismas instituciones, cuyo establecimiento se aplaza.¹⁰⁴

103. *Ibíd.*, tomo X, pp. 423-432.

104. *Ibíd.*, p. 427.

Luego critica el sistema de educación nacional, por centralista y estatista, y propone nuevamente el sistema de la educación común por las razones ya conocidas, centradas en los beneficios de la combinación de los esfuerzos privado y colectivo. Estas ideas muestran una relativa discontinuidad. En su *Memoria...* el sistema de educación común era necesario porque se constituía en el camino para educar políticamente al pueblo. Ahora, el argumento pasa de este ámbito a uno prudencial de carácter subsidiario: como el pueblo (y la Iglesia también, se supone) no tiene fuerza para difundir fuertemente la escuela primaria, entonces es necesario crear un sistema con intervención subsidiaria estatal hasta tanto esto sea posible hacerlo por iniciativa social y eclesial. En síntesis, sea por razones más esenciales o por otras prudenciales, la apuesta del primer Estrada para difundir la escuela primaria es claramente por el sistema de educación común. Lógicamente, como ya se señaló, cuando se sanciona la ley 1420, es necesario crear escuelas confesionales y, por lo tanto, la lucha por la libertad de enseñanza desde la sociedad civil y contra el Estado docente será tarea diaria y abarcará a todo el sistema educativo.

¿Qué es para Estrada la libertad de enseñanza? En su *Curso de Derecho Constitucional*, en el capítulo IX de la primera parte que trata sobre esta cuestión, comienza reiterando su idea de que la educación “[e]nvuelve intereses individuales y comunes de la sociedad” lo que convoca “la acción privada y la acción colectiva” en su desarrollo.¹⁰⁵ Esta afirmación inicial es destacable porque vuelve a demostrar que para Estrada en ningún caso el principio de la libertad de enseñanza resulta atomista. Se injerta dentro de un plexo mayor que hoy llamaríamos el derecho a la educación. Y a continuación se pregunta: “¿En qué consiste la libertad?”:

Respecto del padre, la libertad de enseñanza consiste en el pleno derecho según el cual puede escoger las doctrinas bajo las cuales sus hijos han de ser educados y los maestros a los cuales ha de ser confiada su educación.

Respecto a los profesores, consiste en el derecho de derramar las doctrinas que forman el fondo de su carácter científico y moral, sin ser trabados por la censura del Estado.

105. *Ibíd.*, tomo VI, p. 275.

Considerada la cuestión bajo puntos de vista más generales, la acción de la sociedad consiste en suplir la acción privada en cuanto esta sea deficiente, a fin de que en ningún tiempo se carezca de los medios necesarios para conseguir los altos propósitos envueltos en la cuestión planteada.

En segundo lugar, consiste en proteger a los niños contra todos aquellos que, naturalmente investidos con el deber de educarlos, omiten sin embargo el cumplimiento de obligación tan sagrada y tan fecunda.¹⁰⁶

Esta es la manera como “en el terreno positivo debe conciliarse la autoridad con la libertad”.¹⁰⁷ Por otra parte, Estrada tiene claro que esta libertad de enseñanza requiere de condiciones. Una de ellas que resulta clave es la “libertad de asociarse, la libertad de coordinar los medios que la acción privada puede haber a la mano para constituir la enseñanza sólida y permanentemente” pero también “importa la eficacia de la enseñanza hecha fuera de las escuelas fundadas por el Estado, para obtener las preeminencias y derechos anexos a las categorías científicas establecidas por la ley o costumbre”.¹⁰⁸ A esta enumeración, pueden agregarse otras condiciones y efectos de una amplia libertad de enseñanza concebida por Estrada para la educación universitaria en ocasión del debate sobre esta cuestión en la Convención Constituyente de la provincia de Buenos Aires,¹⁰⁹ en 1871, y en un artículo titulado “Reforma universitaria. La libertad de enseñanza”, de 1873.¹¹⁰ Reuniendo e integrando ambas taxonomías, que incluyen lo enunciado anteriormente, se identifican: la “libertad de establecer Universidades y Facultades científicas” independientes y autónomas;¹¹¹ el derecho de las universidades a “organizarse por sí mismas, según sus propios reglamentos y en virtud de su propia autonomía”;¹¹² el derecho de las universidades a “dar grados” académicos;¹¹³ la “utilidad

106. *Ibíd.*, p. 277.

107. *Ibíd.*, p. 278.

108. *Ibíd.*, pp. 286-287.

109. *Ibíd.*, pp. 352-385.

110. *Ibíd.*, tomo X, pp. 330-342.

111. *Ibíd.*, tomo VI, p. 359 y tomo X, p. 341.

112. *Ibíd.*, tomo VI, p. 359.

113. *Ibíd.*, p. 359.

del aprendizaje libre para conseguir la posición legal y social inherente a las carreras científicas”;¹¹⁴ la “organización de la universidad del Estado sobre la base de su gobierno propio y con facultad de adquirir bienes, sin más límites que los que las leyes generales ponen a los derechos de las personas jurídicas”;¹¹⁵ la “concurren- cia en la enseñanza llevada, como en Alemania, al seno mismo de la universidad”;¹¹⁶ y el derecho de las universidades a “poseer bienes y criarse [*sic*] rentas”.¹¹⁷

Complementariamente, Estrada critica la situación de los colegios nacionales (secundarios) y el monopolio que estos poseen en el acceso a la universidad al anudar también a los colegios particulares a través sus programas y exámenes.¹¹⁸ De esta manera, ni la universidad tiene el poder sobre los secundarios ni la sociedad civil puede definir programas ni los mismos colegios pueden definirse a sí mismos. Es el Estado nacional, a través de distintos decretos, que gobierna directamente todos los colegios nacionales. Estrada, en su *Memoria* como rector del Colegio Nacional de Buenos Aires en el año 1879, intenta promover otro esquema al vigente en ese momento al proponer la “erección del colegio en persona civil”.¹¹⁹ De esta forma, se abona la “solidez del sistema republicano por la creación de corporaciones autonómicas, que reducen el poder del Estado a sus límites naturales y constituyen el organismo de las sociedades libres”.¹²⁰ A la vez, propone derogar la gratuidad de

114. *Ibíd.*, tomo X, pp. 332-333 y 341.

115. *Ibíd.*, p. 341.

116. *Ibíd.*, p. 341. Se refiere a la posibilidad de que existan docentes universitarios no oficiales dentro de la universidad estatal y que ellos puedan brindar sus clases libremente y en competencia con los designados. Esto implica una forma de introducir la libertad de enseñanza dentro de la universidad estatal, lo que según Estrada es una necesidad porque aún no hay fuerza suficiente en la sociedad civil para crear universidades libres (cf. *Ibíd.*, pp. 335-337 y tomo VI, pp. 292-293).

117. *Ibíd.*, tomo VI, p. 359.

118. *Ibíd.*, p. 370. Más adelante se pregunta: “¿Cómo puede haber libertad de enseñanza en un país en el cual los alumnos de todos los colegios particulares necesitan ir a hacerse inscribir ante los profesores de un establecimiento oficial?” (*Ibíd.*, p. 381).

119. *Ibíd.*, tomo X, p. 576.

120. *Ibíd.*, p. 583.

este tipo de instituciones porque hace depender de los vaivenes del presupuesto a los colegios nacionales, ya que, a su vez, estos no atienden justamente a sectores de bajos recursos y porque la gratuidad resulta lesiva de la libertad de enseñanza. Pide entonces que los colegios tengan propiedades y rentas propias.¹²¹

La libertad de enseñanza sirve además para que las sociedades reaccionen contra el error y los sofismas y conserven la verdad.¹²² Más adelante, durante los 80, se planteará con más firmeza y en sintonía con la doctrina de la Iglesia, que hay “un concepto de la libertad de enseñanza” que los católicos condenamos. Consiste en “garantir legalmente la facultad de sugerir a la juventud cualquier género de errores, sin poner a la palabra del profesor límite alguno, ni en las verdades reveladas, ni en ningún principio superior de la moral”.¹²³ Por tanto, “el ministerio de la Iglesia es la condición necesaria del imperio de la verdad; y será imposible coartar la difusión de cualquier doctrina, a título de ser contradictoria de la verdad, si ese ministerio se declara abolido, o de hecho se le cercena o entorpece su ejercicio”.¹²⁴ El objetivo entonces es proteger el derecho de la Iglesia para enseñar la verdad y señalar el error, no constituir organismos inquisidores¹²⁵ dentro del Estado ni en la sociedad. Tal es así que a continuación expresará:

En las naciones modernas dominadas por la revolución, así monarquías como repúblicas, el Estado ha invadido esta esfera, expulsando la Iglesia, y poniéndose en su lugar, a la cabeza de la enseñanza. En los Estados Unidos de América se ha dejado libre círculo de acción a las corporaciones independientes, y esta circunstancia, que deja lugar a la competencia y medios de lucha a la verdad, atenúa lo que en otras naciones no se quiere atenuar.¹²⁶

121. *Ibíd.*, pp. 575-577.

122. *Ibíd.*, tomo VI, p. 286.

123. *Ibíd.*, tomo XI, p. 413.

124. *Ibíd.*, p. 414.

125. Cuestión que Estrada ya había criticado en otra oportunidad (cf. *MECPBA*, p. 198).

126. *Obras completas*, tomo XI, p. 415.

En definitiva, es evidente –y lo era para Estrada en aquel momento más que en otros– que la libertad de enseñanza consistía en un medio de defensa de la libertad de conciencia de las personas y de la Iglesia para predicar la verdad. Y esta prerrogativa de la Iglesia no implicaba una sacralización ni estatización de la religión ni el avasallamiento de la libertad de conciencia de los no católicos como queda claro, por otro lado, en la referencia positiva a los Estados Unidos.

Frente al problema del Estado docente, Estrada desarrolla una teoría de la libertad de enseñanza que se vuelve operativa por dentro y por fuera del Estado. Y no solo eso sino que considera adecuado que el Estado actúe subsidiariamente primero constituyendo instituciones y luego promoviendo progresivamente su autonomización y, por tanto, su traspaso progresivo a la sociedad civil (como en el caso de su propuesta sobre los colegios secundarios nacionales). Los fundamentos son variados y las condiciones y efectos de este principio de libertad de enseñanza implican una política interna de administración libre de las instituciones estatales y externa de constitución por parte de la sociedad civil y la Iglesia de instituciones autónomas, autosustentables y con capacidad académica para certificar los saberes que brindan. Los años 80 del siglo XIX trajeron un recrudecimiento de las políticas centralistas del Estado nacional, no solo en la Argentina. Esto obligó a Estrada y a muchos católicos a concentrarse en los derechos de la sociedad civil y de la Iglesia para fundar y gobernar escuelas. Sin embargo, queda también el legado –y las dificultades– de los detallados mecanismos a través de los cuales se quiso garantizar una libertad escolar estatal *ad intra*.

Consideraciones finales y reflexiones actuales

Este capítulo fue titulado con una pregunta: ¿La educación democrática que no fue? O de otro modo: ¿Desarrolla Estrada un conjunto de ideas y propuestas para una política educativa democrática y participativa que quedaron postergadas en la historia argentina? Precisamente, la síntesis presentada y los tópicos seleccionados, entre otros posibles, como desafíos y problemas fundamentales que

Estrada enfrenta muestran que efectivamente hay algo de “no-haber-sido” y de “no-ser” de las ideas de nuestro autor en las subsecuentes políticas educativas que se consolidaron desde los años 80 del siglo XIX hasta la actualidad. Sus aportes resultaron muchas veces marginalizados frente a una hegemonía centralista y laicista, de la cual hasta fue víctima en lo personal al ser expulsado por decretos presidenciales (¡qué mejor evidencia de centralismo y ausencia de libertad de enseñanza!) de sus cargos directivos y docentes en el secundario y en la universidad por su oposición a las políticas del gobierno. Sin embargo, su legado se mantuvo vigente y fue reeditado como ideas y como acciones a lo largo del siglo XX en distintas instancias y políticas muy concretas.

Su mirada sobre el problema de la desigualdad resulta a tono con los actuales desarrollos referidos al derecho a la educación para todos. En este sentido, Estrada es un pensador abierto e inclusivo que, contrariamente a lo sostenido por otros dirigentes argentinos y latinoamericanos de sus años y posteriores¹²⁷ (aún católicos), quiere una educación básica universal, obligatoria y respaldada por el Estado aunque siempre hilvanada con la promoción de la libertad y la participación. La política educativa argentina, con sus luces y sombras, recorrió este camino sembrado especialmente por la figura mítica de Sarmiento.

Su visión de descentralización de la educación intraestatal es uno de sus mayores logros y, a la vez, uno de sus mayores fracasos compartido, eso sí, con el movimiento del Autonomismo del 70. La educación argentina diluyó sistemáticamente todo el modelo de participación y cohabitación entre Estado y sociedad civil en el gobierno de la educación. Siguió el camino centralista, nacionalista y burocrático piramidal que aún hoy sigue vigente pese a la “desconcentración” –no descentralización– desarrollada en los años 90. Podría decirse que, proféticamente, Estrada anunció (aunque él se refería a las municipalidades) que esta partición del sistema educativo no iba a acarrear la descentralización porque el mismo poder concentrado pasó de la nación a las provincias. En los hechos, las escuelas sufren hoy una mayor pérdida de espacios en manos de ministerios que

127. Cf. WEINBERG, Gregorio, *Modelos educativos en la historia de América latina*, Buenos Aires, Kapelusz – UNESCO, 1984 y TEDESCO, *op. cit.*

poseen los mismos reflejos centralistas pero ahora ejercidos más cercanamente y sobre menos instituciones. Sin embargo, su detallado análisis de este problema (el centralismo) y sus propuestas de solución en todos los niveles manifiestan su compromiso operativo con la constitución de una sociedad igualitaria y democrática. Este legado podría ser hoy recuperado y repensado a la luz de las demandas sociales de mayor participación de la sociedad civil dentro en las escuelas estatales.

Estrada enseña también algo que efectivamente la sociedad argentina retomó en el Congreso Pedagógico Nacional (1984-1988)¹²⁸ y que quedó plasmado luego en la Ley Federal de Educación (1993) y reasumido en la vigente Ley de Educación Nacional (2006): el carácter público/privado de la educación. De algún modo, aunque en esta última norma se alude particularmente a que toda educación es pública y lo que se distingue es la gestión estatal, privada, social y cooperativa¹²⁹ queda claro que la “educación y el conocimiento son un bien público y un derecho personal y social, garantizados por el Estado”.¹³⁰ La simultaneidad de los aportes particulares y públicos en toda escuela pasa a ser una conquista teórica que animaría a rediseñar en el terreno político una nueva forma de gobernar las escuelas estatales a partir de una descentralización concurrente, o sea, de la integración de las soberanías estatales y de la sociedad civil en los mecanismos concretos de gestión escolar. Por otro lado, queda pendiente o indeterminado en Estrada y todavía en la actualidad una mayor reflexión sobre el carácter público de la educación que brindan la sociedad civil y las confesiones religiosas. Está claro que estas escuelas están oficialmente aprobadas y responden a una serie de pautas y normas estatales. Pero podría plantearse si solo de esta forma se incorporan al sistema educativo y encarnan su carácter público. Esto no implica sostener una mayor intervención estatal, lejos estaríamos de ello. Pero sí obliga a pensar si institucionalmente las escuelas públicas de gestión privada o social en Argentina

128. Cf. Argentina. MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y JUSTICIA, *Congreso pedagógico. Informe final de la asamblea nacional*, Embalse, Ministerio de Educación y Justicia, 1988.

129. Ley de Educación Nacional n° 26.206, art. 13°.

130. *Ibíd.*, art. 2°.

están animadas a aportar todo lo posible a las políticas educativas y a una sana y plural cohesión y solidaridad social. Esto se encaminaría en la línea planteada por Estrada de evitar un individualismo educativo. Una cuestión que el pensamiento de Estrada deja vacío y que se constituye en un problema subsistente es la forma de lograr mayor participación de las familias y de las comunidades dentro de la misma escuela confesional y de la sociedad civil. Parecería contradictorio con lo indicado en el desarrollo de la teoría de la descentralización de Estrada –aplicado a la escuela estatal– que la escuela privada genere una gestión centralista que reduzca la participación interna y externa. Éste es otro problema pendiente de mayor reflexión.

La simultaneidad de la formación religiosa y política fue, para Estrada, un problema que se volvió irresoluble por las condiciones laicistas y poco plurales que asumió la política educativa argentina del Estado nacional. Es cierto que en la Argentina, aún hoy las provincias del noroeste como Tucumán, Salta y Jujuy, se sigue ofreciendo educación religiosa en la escuela estatal. Esto muestra que sus ideas no resultaban ni resultan ajenas a la cultura argentina. Sin embargo, su diseño previo a los años 80 del siglo XIX y lo sucedido a partir de la ley 1420 progresivamente en todo el país evidencia el problema que emerge en una sociedad cada vez más plural cuando se quiere formar para la vida en común. El primer Estrada diseña un sistema que admite la diversidad religiosa pero en el marco de lo cristiano porque no resulta concebible para él lo ateo y, como se señaló, ni se plantea en su *Memoria...* la existencia de otras religiones. Luego, el laicismo lo arrincona en la educación confesional pero esto implica la pérdida de la educación democrática que el mismo sistema que había desarrollado promovía. ¿Cómo educar para un sistema político participativo y común en el ámbito de la sociedad civil plural? Es un problema abierto –sobre todo con la crisis de representación política en nuestro país–, que no parece ser un motivo de reflexión suficientemente abordado.

La libertad de enseñanza es el legado de Estrada más vigente. Desde la sociedad civil y desde la Iglesia, la lucha por espacios institucionales dentro del sistema educativo fue permanente y comenzó a dar sus frutos especialmente a partir de mediados del siglo XX. Las ideas de Estrada fueron citadas y recitadas y también combatidas y

refutadas por los pensadores centralistas y laicistas. Progresivamente, las distintas condiciones y efectos de la libertad de enseñanza se fueron multiplicando en el sector privado. Hoy, la autonomía en todos los niveles de las instituciones confesionales y de la sociedad civil y el sistema de aportes económicos del Estado permiten un mayor ejercicio de la libertad de enseñanza casi en los términos en los que Estrada hubiera deseado. Queda, sin duda pendiente, pensar más en el ejercicio de la libertad de enseñanza dentro del sistema estatal, lo que, como se vio, fue parte del proyecto de nuestro autor.

El balance de algunos elementos de la obra de Estrada desde la perspectiva de los problemas conceptuales y políticos que enfrentó reafirma la riqueza de un dirigente católico comprometido. Está claro que estas ideas, navegando en su contexto, ofrecen soluciones y propuestas atractivas y dejan pendientes otros problemas o vacíos. Pero además de lo resaltado en los párrafos anteriores, se observa que Estrada realiza también en el campo educativo y político aportes a la tradición personalista o humanista cristiana. Muchos de sus textos se alinean como antecedente con el magisterio eclesial local y universal –no porque fuera una fuente directa, al menos en lo referente a la dimensión universal–. ¿En qué sentido? Porque se insertan en una corriente de ideas y conceptos que cierto catolicismo abierto a lo moderno encarnó. Un catolicismo que intentó ser fiel a su religión y a los problemas de las democracias modernas, reconociendo las autonomías relativas y cooperativas de la Iglesia y el Estado a través de la mediación y revitalización de la sociedad civil y, por tanto, de la dignidad y dinámica personal en la vida social. Éste es un punto clave del pensamiento de Estrada –que hemos rescatado en su faz educativa– y de muchos otros católicos que escribieron al calor de los acontecimientos del siglo XIX: la animación de los espacios personales y comunitarios, eludiendo lo centrípeto y lo centrífugo, a fin de articular lo político y lo social con la integración justa, libre y cooperativa de todos los agentes coordinados por el Estado. Este legado fue incorporado paulatinamente en el magisterio social de la Iglesia y particularmente en el Concilio Vaticano II. También en muchos movimientos políticos de inspiración cristiana.

Los debates políticos actuales y, en particular, los políticos–educativos hacen sentir con fuerza cierto vacío humanista. Se plantean discusiones dialécticas y confrontativas que solo conllevan la

alternancia en el poder de movimientos ideológicos contradictorios y mutuamente refractarios. El pensamiento personalista social-católico contemporáneo podría ser revitalizado a partir de reeditar y releer a autores como Estrada y de rescatar elementos concomitantes de las teorías políticas actuales. De esta forma, se ofrecería al debate una nueva perspectiva que podría proponer caminos alternativos para el reencuentro de la persona con la sociedad, la religión y el Estado en vistas de los acuciantes desafíos de la educación.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- ESTRADA, José Manuel, *Memoria sobre la educación común en la provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta Americana, 1870. La edición más reciente de este texto es: ESTRADA, José Manuel, *Memoria sobre la educación común en la provincia de Buenos Aires*, La Plata, UNIPE, 2011.
- , *Obras completas*, XII tomos, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco y Librería del Colegio, 1896-1905.
- , “Epistolario inédito de José Manuel Estrada”, en *Sol y Luna*, n° 8, Buenos Aires, s. e., 1942.

Fuentes secundarias

- ANTELO, Nicomedes, *Contestación a la “Memoria sobre la educación común de Buenos Aires” por el ex sultán de las escuelas don José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Imprenta Buenos Aires, 1870.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y JUSTICIA, *Congreso pedagógico. Informe final de la asamblea nacional*, Embalse, Ministerio de Educación y Justicia, 1988.
- AUZA, Néstor T., “Cristianismos y democracia. Un debate teológico-político a mediados del siglo XIX”, en *Teología*, tomo XXXI, n° 64, Buenos Aires, Facultad de Teología (UCA), 1994.

- , “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada”, en *Teología*, tomo XXXVII, n° 73, Buenos Aires, Facultad de Teología (UCA), 1999.
- , *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Educa, 2007.
- BARBA, Fernando E., *Los autonomistas del 70: auge y frustración de un movimiento provinciano con vocación nacional: Buenos Aires entre 1868 y 1878*, Buenos Aires, Pleamar, 1976.
- BENEDICTO XVI, *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana*, 22 de diciembre, Ciudad de Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- BRUNO, Cayetano, *La década laicista en la Argentina, 1880-1890: centenario de la ley 1420*, Buenos Aires, Don Bosco, 1984.
- BRUNO, Paula, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- CAMPOBASSI, José S., *Ley 1420*, Buenos Aires, Gure, 1956.
- , *Laicismo y catolicismo en la educación pública argentina*, Buenos Aires, Gure, 1961.
- CÁRDENAS, Manuel A., *Los ideales de José Manuel de Estrada*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.
- CARBIA, Rómulo D., *Historia crítica de la historiografía argentina (desde sus orígenes en el siglo XVI)*, edición definitiva, Buenos Aires, Coni, 1940.
- CARLI, Sandra, *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880 y 1955*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.
- CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina: 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina - Universidad del Salvador, 2001.
- CUCUZZA, Héctor R., *De Congreso a Congreso. Crónica del Primer Congreso Pedagógico*, Buenos Aires, Besana, 1996.
- DANA MONTAÑO, Salvador M., *Las ideas políticas de José Manuel Estrada*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1944.
- Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de los Católicos Argentinos*, Buenos Aires, Igón Hermanos Editores, 1885.
- DOSSE, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006.

- ESTRADA, Santiago de, “Mi abuelo Estrada”, en *Sol y Luna*, n° 8, Buenos Aires, s/e., 1942.
- FERNÁNDEZ SORIA, Juan M., “La nueva historia política de la educación”, en *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria*, tomo 25, Salamanca, Sociedad Española de Historia de la Educación y Universidad de Salamanca, 2006.
- FURLONG, Guillermo, *Etapas del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Difusión, 1952.
- , *La tradición religiosa en la escuela argentina: exposición histórica*, Buenos Aires, Theoria, 1957.
- GARRO, Juan M., “Noticia biográfica de José Manuel Estrada”, en ESTRADA, José M., *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1899.
- GIOVINE, Renata, *Cultura política, ciudadanía y gobierno escolar. Tensiones en torno a su definición: la provincia de Buenos Aires (1850-1905)*, Buenos Aires, La Crujía, 2008.
- GROUSSAC, Paul, *Los que pasaban. José Manuel Estrada – Pedro Goyena – Nicolás Avellaneda – Carlos Pellegrini – Roque Sáenz Peña*, Buenos Aires, Sudamericana, 1939.
- IGLESIAS, Ricardo H., “Los católicos liberales durante la década del 80”, en PUIGGRÓS, Adriana (dir.), *Sociedad civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino. Historia de la educación en la Argentina*, tomo II, Buenos Aires, Galerna, 1991.
- IVEREIGH, Austen, *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1995.
- LANFRANCO, Héctor P., “La cátedra de Historia y de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de Buenos Aires y sus primeros maestros”, en *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, n° 8, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1957.
- LEOCATA, Francisco, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios de Buenos Aires (CESBA), 2004.
- MARTÍNEZ PAZ, Fernando, *La educación argentina*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1979.
- MINTEGUIAGA GARABAN, Analía M., *Lo público de la educación pública: la reforma educativa de los noventa en Argentina*, México, FLACSO México, 2009.

- NEWLAND, Carlos, *Buenos Aires no es pampa: la educación elemental porteña 1820-1860*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1992.
- PALTI, Elías J. (comp.), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- PESCE BATILANA, Carlos, *Los diputados católicos ante la ley 1420*, Buenos Aires, Santa Catalina, 1933.
- PINEAU, Pablo, *La escolarización de la provincia de Buenos Aires (1875-1930). Una versión posible*, Buenos Aires, FLACSO – UBA, 1997.
- PUIGGRÓS, Adriana, *Historia de la educación en la Argentina. Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*, tomo I, Buenos Aires, Galerna, 1990.
- PUIGGRÓS, Adriana (dir.), *Historia de la educación en la Argentina. Sociedad civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino*, tomo II, Buenos Aires, Galerna, 1991.
- , *Historia de la educación en la Argentina. La educación en las provincias y territorios nacionales (1885-1945)*, tomo IV, Buenos Aires, Galerna, 1993.
- RICŒUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- ROMERO CARRANZA, Ambrosio; DELL'ORO MAINI, Atilio; CAMPO WILSON, Estanislao del; FERRER, Gaspar; GELLY Y OBES, Carlos M.; VENTURA FLORES, Eduardo; LÓPEZ OLACIREGUI, José M. y RODRÍGUEZ VARELA, Alberto, *La política del ochenta [o Controversias políticas del ochenta]*, Buenos Aires, Club del Lectores, 1964.
- ROSANVALLON, Pierre, “Para una historia conceptual de lo político (nota de trabajo)”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, n° 6, Bernal, provincia de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, Horacio M., *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, Quorum, 2004.
- SARMIENTO, Domingo F. *Educación común*, en *Obras completas*, tomo XII, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Matanza, [1856] 2001.
- SARMIENTO, Domingo F., *Educación popular*, en *Obras completas*, tomo XI, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Matanza, [1849] 2001.

- SEGOVIA, Juan Fernando, “Estrada y el liberalismo católico”, en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año 8, Madrid, 2002.
- SOMOZA, Manuel B., “José Manuel Estrada. Su palabra y su recuerdo”, en *Archivum*, tomo XII, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, 1975.
- TANZI, Héctor J., *José Manuel Estrada (1842-1894). Apóstol laico del catolicismo*, Buenos Aires, Braga, 1994.
- TAUSSIG, Eduardo M., *Ley 1420 y libertad de conciencia*, Buenos Aires, Ediciones FADES, 1985.
- TEDESCO, Juan Carlos, *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- TESSI, Francisco S., *Vida y obra de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Peuser, 1928.
- TORRENDELL, Carlos H., “Presentación. José Manuel Estrada: una escuela personalista, democrática y participativa”, en ESTRADA, José Manuel, *Memoria sobre la educación común en la provincia de Buenos Aires*, La Plata, UNIPE, 2011.
- VENTURA FLORES, Eduardo, “Vida del apóstol de la libertad argentina”, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio; DELL’ORO MAINI, Atilio; CAMPO WILSON, Estanislao del; FERRER, Gaspar; GELLY Y OBES, Carlos M.; VENTURA FLORES, Eduardo; LÓPEZ OLACIREGUI, José M. y RODRÍGUEZ VARELA, Alberto, *La política del ochenta [o Controversias políticas del ochenta]*, Buenos Aires, Club del Lectores, 1964.
- WEINBERG, Gregorio, *Modelos educativos en la historia de América latina*, Buenos Aires, Kapelusz – UNESCO, 1984.
- ZANATTA, Loris y DI STEFANO, Roberto, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.
- ZURETTI, Juan Carlos, *Nueva historia eclesiástica argentina del Concilio de Trento al Vaticano II*, Buenos Aires, Itinerarium, 1972.

LOS CATÓLICOS Y LA GENERACIÓN DEL 80

Joaquín Ignacio MOGABURU

Introducción

En el contexto del Bicentenario de la Revolución de Mayo y de nuestra independencia de España y toda otra dominación extranjera se nos invita en esta oportunidad a dedicarle unas breves líneas a la participación política de los católicos durante la década de 1880.

Esta década está enmarcada en las presidencias del general Julio Argentino Roca (1880-1886) y su concuñado Miguel Juárez Celman (1886-1890). Bajo el lema “Paz y administración”, Roca abre una nueva etapa de nuestra vida nacional proponiéndose terminar con viejas rivalidades y brindar una impresión de orden permanente, de paz, de tranquilidad interior y de firmeza exterior. El enorme influjo de inmigrantes que arriban a nuestras costas se amplió notoriamente (900.000 personas en el transcurso de la década) configurando una enorme transformación del país donde el súbito y notorio progreso material auguraba un buen porvenir. Piénsese a modo de ejemplo en el crecimiento espectacular de la producción agrícola-ganadera, la movilidad de los créditos públicos y privados, y la gran cantidad de obras públicas de la época.

Sin embargo, más allá del desarrollo y la paz anhelada, la cuestión religiosa va a causar una verdadera división en la sociedad. Afirma Néstor Tomás Auza que “los hombres del gobierno coincidían con el programa que en esos años caracterizaba al liberalismo europeo y americano, con cuyos postulados, por otra parte, también marchaba de acuerdo la ideología de los hombres y periódicos que se autodefinían como de oposición”.¹ Convencidos de que el progre-

1. AUSA, Nestor T., *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*, Buenos Aires, 1984, Claretiana, p. 26.

so de la nación no era posible si no se recluía la religión al ámbito estrictamente doméstico, se dictaron en esa época la ley de enseñanza laica, separando de las aulas la enseñanza de la religión, y la de matrimonio civil, la cual obligaba a los católicos –y a los miembros de todos los cultos (y de ninguno), aunque la intencionalidad es evidente– a acudir ante los magistrados para manifestar su consentimiento conyugal antes de celebrar el sacramento, llegándose incluso a romper relaciones con la Santa Sede tras la expulsión del nuncio apostólico Luis Matera.

Intentamos, por tanto, en este breve trabajo, esbozar someramente la reacción de los católicos de entonces ante esta realidad poco deseada, pero que debieron sortear de todas maneras. Destacamos los principales hitos que marcaron el conflicto entre católicos y liberales durante la década centrándonos en la figura de Estrada –a quien hemos dedicado otros trabajos de investigación–, no sólo por afinidad sino también por ser la figura preeminente de la causa católica y por ser, en palabras de un contemporáneo: “[...] entre la pléyade a que pertenecía, el que ha dejado una obra docente más orgánica y perdurable. Sus libros son la recopilación de su verbo expresado en la enseñanza, en la propaganda de sus ideales y en la polémica; es una de las voces de su tiempo que aún se recuerda [...]. En este terreno su personalidad se definió como maestro”.² Sin por ello dejar de referir al resto de prohombres que colaboraron con la causa católica y entre los cuales Groussac destaca al orador católico por excelencia, Pedro Goyena.

Comienzan las contrariedades: la educación religiosa

El primer gran conflicto que enfrentó a liberales y católicos fue el Congreso Pedagógico celebrado en Buenos Aires en abril de 1882. El entonces ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Manuel D. Pizarro, católico convencido a pesar de ser miembro del partido oficial, había propuesto un proyecto de ley de educación común destinado a las escuelas primarias de la capi-

2. IBARGUREN, Carlos, *La historia que he vivido*, Buenos Aires, 1955, Peuser, pp. 69-70.

tal federal y los territorios nacionales, cuyas notas principales serían su gratuidad y obligatoriedad, manteniendo asimismo la enseñanza del catecismo, conforme lo establecía la ley que regía en la provincia de Buenos Aires desde la época de Sarmiento. Al mismo tiempo se garantizaba, no obstante, a los padres de los niños de otras confesiones el derecho a que no se les impartiera a sus retoños dicha doctrina.

A fin de consolidar su propuesta, el ministro católico convocó un Congreso Pedagógico, pero, en el ínterin, se vio obligado a renunciar a su cargo, asumiendo en su reemplazo nada menos que Eduardo Wilde, el adalid del laicismo en esta década. A pedido del *hábil* presidente se aprobó una moción para que el debate religioso no se plantee en dicha reunión, pero en el transcurso de las sesiones circuló un anteproyecto de ley donde se proclamaba sin más la educación laica, ante lo cual los representantes del catolicismo de entonces –que empiezan aquí a actuar conjuntamente como un ente distinto– protestaron enérgicamente, aunque se votó igual la iniciativa que incluía las cuatro proposiciones de Nicanor Larrain, sintetizadas en: “Las escuelas del Estado deben ser esencialmente laicas; las creencias religiosas son del dominio privado”. En consecuencia se retiraron de la asamblea. Entre ellos hemos de destacar a José Manuel Estrada, Pedro Goyena, Miguel Navarro Viola y Tristán Achával Rodríguez. Fue entonces cuando los católicos comprendieron la importancia de la coyuntura que les tocaba atravesar y fundaron la Asociación Católica y el periódico *La Unión*, que servirá de tribuna periodística para difundir sus ideas y principal arma de combate contra el laicismo que se avizoraba.

Entre tanto, en Córdoba se inició una campaña para desterrar de la universidad los estudios teológicos, para los cuales había sido creada la Casa de Altos Estudios. Uno de los jóvenes profesores que abrazó esa causa fue Ramón Cárcano, sintetizando sus propósitos en estos términos:

La teología nos olía a inquisición, a estancamiento de las ideas, a una fuerza que empujaba para atrás. En ella veíamos las cárceles oscuras y sentíamos el ruido de cadenas que habrían de aprisionar a los jóvenes cerebros. Desterrarla de la universidad era como tomar la Bastilla,

y hacer de la prisión y esclavitud intelectual un centro de libertad y de luz.³

En julio de 1883, en nombre del Poder Ejecutivo Nacional, el ministro doctor Eduardo Wilde defendió el proyecto de ley sobre enseñanza laica presentado en la Cámara de Diputados de la Nación, fundándose principalmente en el argumento migratorio, pues a su criterio, mantener la educación religiosa implicaría cerrar las puertas “de la corriente de inmigrantes de cuya afluencia necesita para el engrandecimiento de la nación” profundizando de este modo la falacia propuesta por Alberdi en sus *Bases*. A pesar de la férrea defensa de la causa católica esgrimida por los diputados Pedro Goyena y Tristán Achával Rodríguez –y la organización de los católicos de a pie que obtuvieron 180.000 firmas en contra de la neutralidad de la educación elemental–, la Cámara baja se pronunció en favor del proyecto del Ejecutivo por 43 votos contra 10. El Senado rechazó tal proyecto, pero vuelto a tratar en diputados fue aprobado en junio, y a pesar de rechazarlo nuevamente el Senado –aunque por no alcanzar la mayoría necesaria para su repulsa– y no obstante las ciento ochenta mil firmas que llegaron al Congreso aparentemente inocuas, finalmente fue promulgada la ley 1.420 de Educación Común el 8 de julio de 1884. De esta manera, quedó excluida la enseñanza religiosa en la educación primaria, permitiéndose solamente fuera dictada por los ministros de los respectivos cultos fuera del horario curricular.

Conflictos en Córdoba y expulsión del nuncio

Otro conflicto tuvo lugar en Córdoba tras la suscripción de la pastoral del vicario capitular de la capital mediterránea, Jerónimo Emiliano Clara, el 25 de abril de 1884. En ella condenó la enseñanza impartida en la Escuela Normal de Niñas de aquella ciudad, dirigida por maestras protestantes, aseverando la ilicitud en

3. CÁRCANO, Ramón J., *Universidad de Córdoba. Algunas palabras sobre su organización*, Buenos Aires, 1892, pp. 54-57. *Apud*: BRUNO, Cayetano, *La década laicista en la Argentina (1880-1890)*, Buenos Aires, Don Bosco, 1984, p. 32.

que caerían los padres católicos que enviaran a sus hijas a recibir educación allí. En segundo lugar arremetía contra la tesis de doctorado en jurisprudencia sobre la igualdad de derechos civiles *De los hijos naturales, adulterinos, incestuosos y sacrílegos* del joven Ramón Cárcano. Y por último declaraba impíos tres periódicos: *El Interior*, *La Carcajada* y *El Sol de Córdoba*, famosos los dos primeros por las disputas que los enfrentaron con el anterior vicario capitular Uladislao Castellano. Inmediatamente el gobernador provincial denunció el hecho ante el gobierno nacional, repercutiendo la noticia en la opinión pública de todo el país, tildando los liberales de sediciosa la pastoral, aunque los católicos la creían oportuna y necesaria en aquellas circunstancias. Previo dictamen del procurador general, Eduardo Costa,⁴ el presidente de la República decretaba el 6 de junio de 1884 la destitución del prelado y su separación del gobierno del obispado. Por haber adherido a la pastoral, fueron expulsados de la Universidad de Córdoba los profesores Rafael García, Nicéforo Castellano y Nicolás Berrotarán, y el fiscal de Córdoba Ezequiel Morcillo perdió su cargo por negarse a iniciar un proceso contra el clérigo pues a su criterio la pastoral no quedaba subsumida en los extremos de la ley que prohibía ejecutar o mandar ejecutar documentos pontificios sin los requisitos del pase, con exclusión de la simple publicación.

Una carta pastoral semejante dio a luz el obispo de Salta, fray Buenaventura Rizo Patrón, desencadenando la furia presidencial, y la correspondiente destitución del sucesor de los apóstoles el 3 de noviembre del mismo año, alcanzando también el decreto a los vicarios foráneos de Jujuy, doctor Demetrio Cau, y de Santiago del Estero, doctor Raynero Lugones.

En junio de 1884 fueron separados violentamente de sus cátedras en Buenos Aires Emilio Lamarca y José Manuel Estrada. El

4. Quien, siendo ministro durante la presidencia de Bartolomé Mitre, también había tenido conflictos con la Iglesia, obligando al mismísimo primer mandatario a desdecirse, en esta oportunidad negó todo valor al *Syllabus* por no contar con el pase del gobierno, ponderó la reforma protestante y la urgencia del matrimonio civil culminando: “Justo es que sea sometido a los tribunales de la Nación, separado de un gobierno que ha administrado con tan poca cordura, y suspendido de oficio y beneficio en el coro de la Iglesia”.

primero de la cátedra universitaria de economía política, y Estrada del rectorado del Colegio Nacional, y de las clases que en él y en la Universidad dictaba. El 21 del mismo mes, los alumnos de la Facultad de Derecho se acercaron al domicilio de José Manuel Estrada para rendirle homenaje de gratitud por su labor docente, saliéndoles él al encuentro y dirigiéndoles calurosas palabras de despedida:

Refieren los libros Santos que la paloma enviada del arca volvió sin hallar donde poner su pie, mientras que el cuervo no regresó al refugio de donde partiera. El cuervo se acomoda a vivir entre el lodo y la podredumbre. La paloma necesita yerbas puras, aguas transparentes y ambiente luminoso. Escoged vuestro símbolo. Yo sé cuál es. La vida que comienza en el escepticismo acaba en la ignominia. Vosotros creéis en la justicia. No esterilicéis esa fe sagrada y noble de la primera edad. Servidla, mis jóvenes amigos, con abnegación, con sacrificios, con virilidad. Sea este mi último consejo y mi última lección. Os lo doy con mi palabra, os lo doy con mi persona. [...]. De las astillas de las cátedras destrozadas por el despotismo, haremos tribunas para enseñar la justicia y predicar la libertad Todo pasa, menos Dios que salva los pueblos, y la justicia que los regenera. El amor de la verdad me llevó a nosotros. El amor de la verdad nos separa. Él nos unirá, donde los ciudadanos de un pueblo libre luchan y triunfan contra los traficantes y los ambiciosos. Entre tanto, señores, os deseo Maestros que os amen como os he amado, y os sirvan con la misma sinceridad.⁵

Tras el conflicto suscitado en Córdoba, el nuncio apostólico, monseñor Luis Matera, hízose presente para la consagración episcopal del nuevo obispo Tissera en septiembre de 1884. En una reunión privada que tuvo con las maestras de la Escuela referida y su directora Francisca Armstrong, ellas le pidieron levantara el delegado apostólico la anatema que sobre ella recaía. La directora del establecimiento dirigió una carta con fecha del 25 de septiembre al ministro Wilde, creyendo haber conciliado los intereses gubernamentales y católicos. Pero no ocurrió lo esperado, y en cambio la reacción del

5. ESTRADA, José Manuel. *Discursos selectos*, Buenos Aires, Jackson, pp. 202-203.

doctor Wilde resultó apasionada y virulenta: atacó a la directora de la escuela reprochándole su acercamiento a monseñor Matera, y en el periódico *La Tribuna Nacional* aconsejaba la expulsión del delegado papal. En este artículo, denominado “El deber del gobierno”, consideró a monseñor Matera el autor de los trastornos ocasionados en torno a la sanción de la ley de educación común, llamándole el tronco del árbol dañino, e instó en él a despachar al delegado papal, pues una vez él ausente faltaría el brío y el coraje a sus cómplices en aquella obra de desquicio. El 14 de octubre recibía el nuncio los pasaportes, con la intimación a abandonar el país en un plazo perentorio de veinticuatro horas.

Finalmente el 5 de noviembre se separa de la cátedra de la Facultad de Derecho al doctor Emilio Lamarca.

Catolicismo liberal

Antes de seguir con el relato de los conflictos que tuvieron en guardia a católicos y liberales nos permitimos una digresión sobre una doctrina en boga en nuestro país – y en el mundo occidental– durante el siglo XIX y en especial en nuestros solares luego del período que la historiografía ha denominado *de la organización nacional*. Nos referimos al catolicismo liberal o liberalismo católico, que, nacido en la Francia posrevolucionaria en torno a la figura de Lamennais, procuraba dar respuesta al constante anhelo de los fieles laicos para no quedar rezagados ante la laicización de la sociedad, prestigiada por católicos eminentes, tanto eclesiásticos como seglares.

Tomando nuevamente como paradigma a José Manuel Estrada, podemos vislumbrar la influencia recibida de la doctrina propuesta por el movimiento católico en sus prístinas defensas de las reformas rivadavianas y en especial en su ensayo *La Iglesia y el Estado*. En él, propuso la conveniencia de proclamar sin restricciones la libertad de cultos (llevando ello a que sea, de hecho, el Estado neutro en materia de religión), y bregó por una separación más tajante entre el Estado argentino, y la Iglesia Católica, ya que, según él, esta unión había sido la causa del despotismo español. Atacó también directamente el patronato, sosteniendo calurosamente la libertad e inde-

pendencia de la Iglesia, acudiendo para ello a argumentos históricos, filosóficos y jurídicos.

Este documento produjo la reacción de varios católicos eminentes, entre los cuales se destacó Félix Frías, quien hizo llegar a sus manos una larga carta refutando sus tesis, datada el 5 de septiembre de 1870. El 24 de febrero de 1871, en epístola de igual rigor, defendió lo otrora expuesto, concluyendo con la cita del lema de los liberales católicos europeos:

No quiero el ateísmo, no quiero la esclavitud de mi culto, no quiero la desmoralización de mi país, no quiero el imperio de la indiferencia ni de la incredulidad: quiero lo que él [Montalembert] decía querer a los católicos reunidos en Malinas en 1863: *La Iglesia libre en el Estado libre*.⁶

Otro eximio católico que se apresuró en replicar las manifestaciones de Estrada fue fray Mamerto Esquiú, quien consideró aquel trabajo errado tanto en su información histórica como en la doctrina liberal que sustentaba. La tesis fundamental que intentaba afirmar el franciscano era que un Estado en su organización política no puede prescindir de la Iglesia. Reconoció Esquiú que, a pesar de su errada doctrina, debía juzgar como recta la intención de Estrada (actitud sincera que lo llevará años más tarde a rectificarse), pues quería la libertad de la Iglesia ante un Estado opresivo. No obstante ello, Esquiú recalca la 55^a proposición del *Syllabus* que considera que un pueblo católico no puede prescindir de su condición de tal cuando se trata de su vida pública y de su organización política. Y destacando, luego, que un Estado que se declara católico y a la vez concede la libertad de cultos puede aceptarse como mal menor en ciertos casos especiales, pero si solo se habla de libertad de cultos, tal libertad equivale a decir que el Estado hace profesión de ateísmo, de indiferencia absoluta en materia de religión.⁷

6. ESTRADA, José Manuel, *La Iglesia y el Estado y otros ensayos políticos y de crítica literaria*, Buenos Aires, Jackson, p. 93.

7. CATURELLI, Alberto, *Mamerto Esquiú, vida y pensamiento*, Córdoba, 1971, T.E.U.C.O., p. 235.

Esta doctrina, formulada por el eminente fraile argentino, es la propuesta desde siempre por la Iglesia Católica, y cuya explicación requiere el auxilio del filósofo católico Alberto Caturelli:

Había quedado firme [en referencia a la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus errorum* de 1864] la doctrina, idéntica siempre y a la que todo católico debe adherir tal como lo enseña el Magisterio (lo que se dio en llamar la *tesis*); esta doctrina, como es natural, no siempre puede aplicarse integralmente en concreto por imposibilidades o dificultades existentes en una sociedad (es lo que se dio en llamar *hipótesis*). Pero estas imposibilidades o dificultades para nada alteran la doctrina. Así, será eternamente verdadero que el error no tiene derecho alguno, aun en un Estado como la China actual; será entonces menester la tolerancia del error en virtud del bien mayor de la Iglesia y de las almas (en hipótesis) sin que esto cambie la esencia de la doctrina; por ejemplo, deberá tolerarse el ‘pluralismo’ de opiniones (subjetivamente sinceras, sostenidas por personas concretas que debemos amar en Cristo) pero mantener sin desmayos la verdad objetiva de la doctrina católica.⁸

Años más tarde, en el umbral de la borrascosa década del '80, José Manuel Estrada repudió las ideas tomadas del catolicismo liberal, para incorporarse nuevamente a la comunión con la Iglesia, y la cátedra petrina. Debido a esta rectificación doctrinal, a la hora de recopilar las obras escritas, su hijo, el doctor Alberto Estrada, prefirió no incorporar el ensayo *La Iglesia y el Estado* a la lista de escritos incluidos en las obras completas.

Este movimiento ya había sido condenado por Gregorio XVI en la encíclica *Mirari Vos* del año 1832, y dos años más tarde en su documento *Singulari Nos*; no obstante, dichas ideas comenzaron a retroceder, aunque lentamente, después de la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus errorum* a ella anexado, ambas publicadas el 8 de diciembre de 1864 por Pío IX.

Pero en los años a los que hicimos referencia, según nos dice su biógrafo, Estrada purificó sus creencias “conformándolas en un todo con las enseñanzas de la Iglesia, y en adelante el criterio

8. CATURELLI, Alberto, *Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo*, Buenos Aires, 2008, pp. 57-58.

católico más estricto informó invariablemente su labor científica y literaria. Según datos auténticos de que estamos en posesión, este hecho afortunado debiose a la meditación de la Sagrada Liturgia y a las decisiones del Concilio Vaticano”.⁹ Él mismo explicó esta variación en su pensamiento, manifestando su oposición a ese cúmulo de ideas que lo atrapara en su juventud, en unos apuntes para sus hijos y descendientes, publicados por la revista *Sol y Luna*:

La libertad de la Iglesia fue mi preocupación más constante. Pero tuve la mala fortuna de pensar que el régimen, a cuya sombra veía prosperar el catolicismo en los Estados Unidos, podía ser preconizado como una solución correcta y universal del conflicto, que me parecía argentino, y era, en realidad, del mundo entero. Por eso me sedujo durante algún tiempo el espíritu, bien intencionado pero paradójico, de los que en Bélgica y en Francia, se llamaron, antes del Concilio Vaticano, católicos liberales. Doy gracias a Dios que me abrió los ojos y disipó de mi alma estas ilusiones. Mas como el Señor se digna valerse de muchos medios y muy varios para tocar con su gracia los corazones, añadiré, para el deseo de que estos recuerdos sean útiles a mis hijos, que la meditación de la liturgia sagrada fue mi primera escuela de reacción contra los errores de mi tiempo, que como a la enorme mayoría, sino es mucho decir que a todos mis conciudadanos, me había, en cierta medida, contaminado. Obligado me vi a rehacer, pieza por pieza, y totalmente mis opiniones en materias sociales, políticas y jurídicas. En una palabra: vi, y bendigo al Padre de las luces que me dejó verla, íntegra y pura la verdad católica. El cristianismo es el Reino de Cristo sobre las almas y las sociedades ¡Qué idea, tan sencilla, tan luminosa, y tan difícil de percibir sin embargo, cuando se envenena desde la niñez en una atmósfera de filantropía, que es una verdadera antropología!.¹⁰

Para entonces ya había asumido la sede de Pedro León XIII, quien empezaba a esparcir claridad sobre los más graves e inquietantes problemas sociales.

9. GARRO, Juan M., *José Manuel Estrada; noticia biográfica*, Buenos Aires, 1942, p. 51.

10. CÁRDENAS, Manuel A., *Los ideales de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, pp. 21-22.

Algunos autores minusvaloran esta conversión de la que nos habla su biógrafo, entendiendo que más que un cambio en el pensamiento de Estrada, lo que ocurrió fue un cambio de las circunstancias políticas de la época que le tocó vivir. Como fuere, corriendo el segundo semestre del año 1880, cuando decidió reanudar la publicación de la *Revista Argentina*, suspendida en 1872, tomó nada menos que de labios de san Pablo su divisa: *Instaurare omnia in Christo*,¹¹ es decir: “instaurar todo en Cristo”. Ello implicaba que no es concebible que la religión gobierne solo las conciencias –como intentaba hacer creer el liberalismo laicista que ya asomaba sus bríos–, sino que ha de trascender a la esfera de las relaciones sociales, e irradiar toda la vida del cristiano. No se puede ser cristiano en el santuario, y dejar de serlo en la vida profana, sino más bien es menester del católico, siguiendo los consejos del apóstol san Pablo, proclamar a Cristo a tiempo y destiempo. Decía un santo de la vigésima centuria: “Aconfesionalismo. Neutralidad. Viejos mitos que intentan siempre remozarse. ¿Te has molestado en meditar lo absurdo que es dejar de ser católico, al entrar en la Universidad o en la Asociación profesional o en la Asamblea sabia o en el Parlamento, como quien deja el sombrero en la puerta?”.¹² Es decir, comprendió Estrada la carga que traía aparejada su condición de católico, aseverando sin tapujos su misión de lograr la restauración del reinado social de Jesucristo. Reinado que si bien no es *de* este mundo, en cuanto al origen, que es divino; pero que sí se ejerce *sobre* este mundo. Él mismo se encargó de dejar en claro cuáles eran los intereses que perseguía en la legislatura, en ocasión de la discusión de la ley de matrimonio civil: “¡Y si amaré la libertad, señor presidente, yo que vengo, contra la corriente de ideas de que se hace órgano el señor miembro informante de la comisión, a preconizar intrépidamente,

11. Estas mismas palabras paulinas va a tomar postreramente el papa san Pío X como lema de su pontificado, que se caracterizó, entre otras cosas, por su rechazo rotundo a las desviaciones herederas de la revolución francesa y el catolicismo liberal, cual fueron el *Modernismo*, condenado en su encíclica *Pascendi* (1907); y el movimiento francés *Le Sillon*, anatematizado en su carta apostólica *Notre Charge Apostolique* (1910).

12. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Camino*, Buenos Aires, Librería Córdoba, 2000, p. 104.

en medio de esta Asamblea, el reino social de Cristo, hablando un lenguaje extraño en la tribuna argentina!”¹³

Pueden citarse otras intervenciones que dan cuenta de lo referido en ellos: *Manifesta causa secum habet sententiam*, sobre los acontecimientos políticos del año 1880; *La doctrina de “La Revista” y la crítica de “La Nación”*, en el que defiende y afirma el programa católico de su revista, tras la crítica burlona del diario mitrista sobre la existencia de una “matemática cristiana”; *Papel de la juventud cristiana*, conferencia dada en la Academia Literaria del Plata; *El naturalismo y la educación*, conferencia, en este caso expuesta en el Club Católico. Y por último, *Problemas argentinos*, un importantísimo estudio político y social de la República, en el cual sostiene la necesidad de la inmersión de las instituciones en el espíritu de Cristo y del Evangelio:

En referencia al indiferentismo religioso] Esa llaga corroe esta sociedad; y venimos a demostrar, sin salir del terreno de las cuestiones sociales, la necesidad de una reacción que enardezca la fe y genere movimientos reparadores para salvar la República, probando que su vida política es estéril, que son muchos los problemas envueltos en su constitución social, y que ellos jamás serán resueltos si la política no se inspira en el Evangelio.¹⁴

En signo de comunión con la Santa Sede y el vicario de Cristo, decidió publicar en su totalidad en la *Revista Argentina* aquella encíclica que León XIII dedicara al tema de la autoridad, a saber, *Diuturnum illud* (1881).

Finalmente, nos aclara Juan M. Garro, con un tono tal vez un tanto hagiográfico: “Ya se deja ver que el señor Estrada hallábase íntimamente convencido de que la impiedad y el materialismo, engendros ambos del liberalismo anticristiano, eran los grandes males de nuestro país de que dimanaban todos los demás en la vida privada y pública, como de que su salvación estaba en la restaura-

13. *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados*, 15ª sesión de prórroga, 18 de octubre de 1888, p. 392.

14. *Revista Argentina*, segunda época, volumen III, p. 211. *Apud* GARRO, Juan M. *op. cit.* pp. 54-55.

ción del reinado social de Jesucristo. *Instaurare omnia in Christo* fue por eso su divisa al lanzarse de nuevo a la acción militante con la *Revista*, en el segundo semestre de 1880; y por lo mismo no cesó de lidiar en adelante por el triunfo de esa causa inmortal, con una constancia, una entereza, una habilidad y una amplitud de vistas de que no hay otro ejemplo entre nosotros”.¹⁵

Por Dios y por la Patria: *La Unión* y la *Asociación Católica*

Un capítulo aparte merece la publicación católica *La Unión*, cuyo estudio podría compendiar sin más la participación política de los católicos durante este decenio.

La secularización de la sociedad programada por el liberalismo comenzaba ya a recobrar mayor denuedo. Oportunidad única para constatarlo fue la victoria laicista lograda en las esferas gubernamentales al procurar la eliminación de la religión de la enseñanza primaria durante las sesiones del Congreso Pedagógico de principios de 1882. Advirtiendo inminente el peligro, y percibiendo que las características de la *Revista* impedían la defensa rápida y activa que exigían las luchas que había de llevar adelante, Estrada con otros católicos comprometidos decidieron fundar un diario de combate desde donde enfrentar abiertamente al liberalismo laicista de la generación del ochenta. Así apareció *La Unión* el 1° de agosto de 1882.

El jefe de redacción resultó José Manuel Estrada, quien tenía experiencia en los periódicos pues antes de llegar a sus primeros veinte años —desde 1859 hasta 1861—, había redactado en los periódicos *La Guirnalda*, *Las Novedades* y *La Paz*, y dado a luz el curioso opúsculo intitulado *Signum Foederis* (El signo de la Confederación); y su primer director Alejo de Nevares. Entre los colaboradores encontramos también al hermano de José Manuel, Santiago Estrada, Miguel Navarro Viola, Pedro Goyena, Tristán Achával Rodríguez, Emilio Lamarca y Luis Duprat.

15. GARRO, Juan, *op. cit.*, pp. 55-56.

Se encargaron en primer término de combatir duramente la política de Roca, no solo por su impronta liberal a ultranza sino también por su tendencia política absolutista y personalista, en desmedro de las autonomías provinciales y la división tripartita de las funciones de poder, en especial sobre el congreso nacional.

Desde allí el sector católico sostendrá violentas polémicas con la prensa liberal, encabezada por el diario *Sud-América*, dirigido por el escritor francés Paul Groussac y redactado por Pellegrini, Roque Sáenz Peña y Lucio V. López.

Los objetivos de la publicación son expuestos por José Manuel Estrada en el artículo-programa intitulado *Pro aris et focis* (Por los altares y los hogares):

Su misión es política y social. La encerramos, recapitulando, en términos brevísimos: consiste en servir los principios católicos en conexión con la sociedad civil. Trabajaremos por reanudar las tradiciones cristianas en la vida política de la nación: *Pro aris et focis*.¹⁶

En cuanto a su formato, adquirió el mismo que los periódicos de la época: “tamaño sábana, aunque moderado, contaba con buena tipografía distribuida en seis columnas, poseía las clásicas secciones de los órganos de la época, y se hallaba tan al día en materia exterior como podían estarlo *El Nacional*, *La Prensa* o *La Nación*”.¹⁷

Habiendo logrado una buena aceptación del público, pudo contar prontamente con su propia imprenta que funcionaría en una gran casa de la calle Alsina, entre Perú y Bolívar.

Quince días después de la fundación de *La Unión* apareció en Buenos Aires otro órgano de prensa católico, *La voz de la Iglesia*, nacido a la sombra del palacio arzobispal y de contenido estrictamente religioso. Mientras tanto, en el interior surgió un numeroso grupo de periódicos católicos: *El Fiel Católico* en Santiago del Estero, *La Fe* en Jujuy, *El Argentino* en Paraná, *La Ley* en Goya, *El Católico* en Corrientes, *El Lábaro* en Santa Fe, *La Esperanza*

16. GARRO, Juan M. *op. cit.*, p.59.

17. DE MARCO, Miguel Ángel, *Historia del periodismo argentino; desde los orígenes hasta el centenario de mayo*, Buenos Aires, 2006, EDUCA, p. 394.

en Salta, *El Creyente* en Catamarca¹⁸ y *La Prensa Católica* en Córdoba, a cargo del moderno Castañeda –como fue llamado– el padre Fernando Falorni.

Sin embargo, el periódico *La Unión* no fue el único instrumento para enfrentar al liberalismo imperante en el ámbito gubernamental, sino que fue tan solo el disparador para echar mano a otras armas. Tras la desaparición del *Club Católico* en 1880 pululaba en el ambiente católico un ánimo tendiente a organizar a su sucesora *Asociación Católica*, siendo Estrada uno de los iniciadores de dicha labor. Esta reinstalación se llevó a cabo el 21 de junio de 1883, con gran solemnidad, habiéndose nombrado presidente al mismo Estrada, encargado de pronunciar el discurso inaugural. *La Unión* fue la encargada de difundir la noticia, invitando a participar de la inauguración, con palabras claramente cautivantes: recordaba que el deber de los cristianos no es triunfar, sino combatir, y para ello era intrínsecamente necesario contarse, pues Cristo no quiere una esclava por esposa.

En este célebre discurso inaugural podemos vislumbrar claramente cuánto difieren sus palabras de aquellas que pronunciara otrora a través de la pluma, en su escrito *La Iglesia y el Estado*. Aquí reconoce que ha llegado la hora de vender la túnica y comprar la espada, para emprender ahora una misión activa y militante en favor de la restauración católica:

Corrientes impuras penetran todas las arterias del organismo político y social, porque los católicos, inadvertidos, dejamos triunfar al liberalismo, contentos acaso de confesar nuestra fe en el secreto del hogar y del corazón; pero cediendo ante la arrogante rebelión que derrumba el reino social y visible de Jesucristo y divorcia la legislación del Decálogo, la política de la fe, a las naciones de Dios, que las sustenta y encamina, entre los conflictos de la historia y las crisis de las pasiones, a fines ocultos en su impenetrable providencia [...]. Venimos a alarmar conciencias, a despertar dormidos, a reanimar pusilánimes, a enardecer espíritus, a vincular corazones: a disciplinar para las batallas del Señor. Generaciones enteras han escondido la antorcha debajo del clemín. Mientras los creyentes han dormido, el liberalismo ha velado.¹⁹

18. AUZA, Néstor T., *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*, Buenos Aires, 1984, Claretiana, pp.25-26.

19. GARRO, Juan M., *op. cit.*, pp. 64-65.

Como presidente de la Asociación resultó electo José Manuel Estrada, distribuyéndose los cargos de la siguiente manera: Vicepresidentes: Emilio Lamarca y Gerónimo Cortés, Secretarios: Apolinario Casabal y Maximiliano Camus; Tesorero: Enrique Lezica, Bibliotecario: Alejo de Nevares; y Vocales: Eduardo Carranza Viamont, Pedro Goyena, Miguel Navarro Viola, Tomás de Anchorena, presbítero Juan Nepomuceno Terrero y Amelio Espínola.

Comienza ahora el período más intenso y valioso por parte de todos los laicos católicos. Su horizonte no va a circunscribirse a la piedad personal –fundamental por cierto y base de la acción–, sino que va a trascender las esferas sociales, y va a surgir con nitidez una causa católica. Teniendo ya clara su misión, y líder definido, a Estrada nos referimos, no van a ceñirse a la redacción de *La Unión*, sino que continuarán en las cátedras –mientras el gobierno no los separe–, en la Asociación, y nada menos que en el Congreso de la Nación.

La batalla continúa. La primera asamblea de católicos argentinos

Estos graves sucesos relatados apresuraron la convocatoria de la primera asamblea de católicos, cuya reunión había sido acordada por la Asociación de Buenos Aires a principios de año. Los laicos católicos, siendo los propulsores de la reunión del congreso, tenían la certeza de que era necesario algo más que la mera resistencia al avance avasallante del gobierno liberal. Era inexcusable ya, que todas las organizaciones católicas del país se pusieran de acuerdo en torno a los grandes anhelos a que debían adecuar su plan de acción, máxime considerando que el liberalismo se hallaba impregnado en las cúpulas gubernamentales, en los órganos de poder, en la prensa y en la universidad. Incluso, “no faltaban católicos que ponían sus esperanzas en la obra de mera propaganda reducida al contorno de la vida privada, pero los más clarividentes percibían que la cuestión religiosa era una cuestión social, o, lo que es lo mismo, una cuestión de gobierno”.²⁰ Obtenida la aprobación por el metropolitano y solicitado el patrocinio de los prelados diocesa-

20. AUZA, Néstor T., *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, 1984, Claretiana, p. 53.

nos, de los capítulos de las Catedrales y de los provinciales de las órdenes religiosas, se fijó para la inauguración de la asamblea el día 15 de agosto de 1884. Para asegurarse mejor el éxito de la convocatoria, el Directorio de la Asociación resolvió que su presidente visitara algunas provincias del interior, haciendo propaganda personalmente en favor de la idea.

El 3 de julio partía desde la estación central José Manuel Estrada rumbo al interior. El insigne maestro recorrió Santa Fe, Córdoba, Santiago del Estero, Tucumán y Salta. En todas las ciudades fue recibido victorioso, aclamado vivamente por su elocuencia y considerado el adalid del amor a Cristo y a la Patria. Pasado un año, añorando su gira mediterránea comentaba: “Ignoro si el porvenir me traerá muchos dolores, pero no hallaré en la lucha ninguno ni tan agudo ni tan amargo que no se mitigue saboreando los recuerdos del afecto y el generoso entusiasmo con que fui acogido por nuestros hermanos del interior. [...]. Os diré tan solo que encontré una conciencia firmísima, una grande claridad de miras, una resolución heroica y un cambio total en el modo de ser de los hombres avezados en los afanes de la vida pública. La persecución creaba la noción y la fibra de la política católica”.²¹

Tal cual se había estipulado, el 15 de agosto se realizó la apertura solemne de las sesiones de la primera Asamblea de Católicos Argentinos, destacándose el discurso que pronunció el arzobispo de Buenos Aires, monseñor Federico Aneiros, en el cual afirmaba que, mientras subsistiera el divorcio entre la religión y la libertad, seríamos liberales, pero no libres. Se hizo presente en el Congreso una delegación de católicos uruguayos que acompañaron a los argentinos en sus deliberaciones. El 30 de agosto el presidente José Manuel Estrada fue el encargado de clausurar las sesiones, con un discurso de gran repercusión postrera. “Si hay o no, señores, en las alturas del gobierno una conspiración conscientemente dada a desarrollar el programa masónico de la revolución anticristiana, no es punto para discutirse. No estaríamos reunidos aquí si la apostasía de los gobernantes no hubiera estremecido de indignación a los pueblos”. Concluyendo con la cita bíblica que ya mascullaban ardorosamente

21. ESTRADA, José M. *Discursos*, Obras completas, tomo XII, p. 298, en: AUZA, Néstor T. *op. cit.* p. 58.

los corazones católicos: “¡Señores! ¡A vender la túnica y comprar la espada!”.²² Acudiendo a María como *auxilium christianorum*, concluyeron las celebraciones con una peregrinación al santuario de la Virgen de Luján, el día 31 de agosto.

Entre las resoluciones de la asamblea se destacan: la obligación de acatar plenamente el *Syllabus*, adoptándolo como base indispensable y necesaria para restaurar el reinado social de Jesucristo (sección primera); las asociaciones católicas se comprometen a establecer como una de sus obras especiales la “Sociedad del Óbolo de San Pedro”, organizándola a semejanza de los Estatutos de la Archicofradía de San Pedro Apóstol, erigida en Roma (sección segunda); en acatamiento de la encíclica *Humanum Genus*, las asociaciones católicas deben establecer asociaciones en todos los departamentos y distritos de sus provincias, para obrar de común acuerdo en la defensa de la fe y de los derechos sociales, y de alejar de las sociedades masónicas a los que hubieren tenido la desgracia de afiliarse en ellas (sección tercera); todos los católicos deberán comprometerse a dar ejemplo en el cumplimiento exacto de la ley de Dios y de la Santa Madre Iglesia, muy especialmente en lo relativo a los preceptos de la comunión pascual y santificación de los días de fiesta, a no prestar protección alguna a los diarios que aparezcan con violación del precepto de la santificación de las fiestas, ni comprar en las casas de negocio que no respeten esta misma norma (sección cuarta); la Asamblea reitera la prohibición de leer y coopear con los periódicos que ataquen las doctrinas religiosas, instando a su vez a colaborar con la obra de fomento de la prensa católica (sección quinta); la Asamblea insiste en el deber de los católicos de combatir la escuela laica, adhiriendo a las enseñanzas del arzobispo de Buenos Aires y a la pastoral expedida el 25 de abril por el señor vicario capitular de Córdoba, y aconsejando la fundación en todos los pueblos de la República de congregaciones seculares con el objeto de practicar la primera de las obras de misericordia: enseñarán a los niños que asisten a las escuelas públicas, la religión y los

22. *Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de los Católicos Argentinos*, Buenos Aires, Igon Hnos., 1885, p. 455 *Apud*: BRUNO, Cayetano, *La década laicista en la Argentina (1880-1890)*; *centenario de la ley 1420*, Buenos Aires, 1984, Don Bosco, p. 90.

encaminarán a la práctica de las virtudes cristianas (sección sexta); los centros católicos están en el deber de propender a la creación de escuelas de artes y oficios, al establecimiento de talleres para obreros y casas de trabajo continuo, y a la formación por parroquias o distritos de círculos sociales de trabajadores (sección séptima); la Asamblea declara que el estado actual de la República exige la unión política de los católicos argentinos y su intervención colectiva en la vida pública con el propósito de mantener el imperio de los principios cristianos en el orden social y el gobierno de la nación: para ello, resuelve elegir una comisión permanente, compuesta por un presidente y dos vocales con sede en Buenos Aires, y se formará el Comité General de la Unión Católica de la República con los representantes de los centros católicos de todo el país (sección octava); la Asamblea considera un deber de conciencia de los católicos habilitarse en forma legal para ejercer el derecho electoral, inscribiéndose en los registros cívico, nacional, provincial y municipal (sección novena); la Asamblea invita a todas las asociaciones católicas a consagrarse a la protección amorosa del Sagrado Corazón de Jesús (sección undécima).²³

Indudablemente, si bien todas las resoluciones fueron importantes e inspiradas en necesidades permanentes, cupo a las pertenecientes a la sección octava ser las de mayor actualidad y trascendencia debido a la tumultuosa realidad circundante. Sin haber transcurrido un mes del cierre de las sesiones de la Asamblea, quedó instalado en Buenos Aires el Comité Nacional de la Unión Católica, bajo la presidencia del señor Estrada y la vicepresidencia de los doctores Goyena y Lamarca. Dicho comité desde el primer momento expresó su afán de tomar parte, en consonancia con las resoluciones de la Asamblea, en las contiendas políticas de la República, en especial aquella que versaba sobre la elección del futuro presidente que asmiría el 12 de octubre de 1886.

A fines del año 1885, la Unión Católica había ya proclamado su candidato: el doctor José Benjamín Gorostiaga. Cualquier ilusión de éxito estaba desechada, pues el oficialismo había expresado su propósito de excluir de las urnas a los opositores y colocar en la presi-

23. AUZA, Néstor, *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, 1984, Claretiana, pp. 285-292.

dencia a quien Roca designase. Estrada, percatándose de tal situación, creyó oportuna una coalición electoral para enfrentar juntos al peligro común, encargándose al Comité las negociaciones pertinentes. Las diferencias de juicios sobre puntos sustanciales impidieron que prosperase la iniciativa. Sin embargo, limadas las asperezas que los desunían tras el avance desmedido del oficialismo, pactaron los Partidos Unidos el acuerdo del 14 de enero de 1886, circunscripto a las elecciones parlamentarias del 7 de febrero. Más tarde decidieron presentar un mismo candidato a la presidencia, recayendo la decisión en la persona de Manuel Ocampo. El 4 de abril fue proclamada solemnemente la candidatura en el Teatro Nacional. Sabido es el resultado del escrutinio del 11 de abril: fue electo presidente el doctor Miguel Juárez Celman, y vicepresidente el doctor Carlos Pellegrini. Corolario de esta elección fue la disolución de la coalición, que no se retiró de la escena política sin haber conseguido algún logro: obtuvo la oportunidad de llevar al Congreso un núcleo de legisladores que contaban con la preeminencia de José Manuel Estrada y Pedro Goyena.

Respecto de Estrada su amigo del Colegio Nacional y enemigo desde la prensa, Groussac afirmó: “en el Congreso representaba más que a la provincia de Buenos Aires, de donde traía su diploma, al partido católico de toda la República”.²⁴ Las crónicas de la época cuentan que su más célebre discurso pronunciado en el ámbito parlamentario fue el concerniente al debate de la ley de matrimonio civil. En él se consolidó como principal paladín de las conciencias católicas de la República, defendiendo elocuentemente la sacralidad de la institución matrimonial.

Como balance de esta Primera Asamblea de Católicos Argentinos hemos de destacar que sirvió de base para despertar al catolicismo como una fuerza autónoma hasta entonces aletargada, reconociendo en adelante deberes para con la sociedad y con la Iglesia. Incluso se habló de fundar una Universidad Católica. Y no solo brillaron por la defensa de la religión, sino también por ser vigías insobornables de su tiempo en pos de las libertades políticas, sociales y económicas conculcadas entonces. Cayetano Bruno dice: “Lo exitoso del congre-

24. GROUSSAC, Paul, *Los que pasaban*, Buenos Aires, 2001, Taurus, p. 84.

so fue el despertar de la conciencia argentina en orden a los problemas vitales del cristianismo; problemas que fueron hallando solución con los años en la legislación y en las costumbres. Era la primera vez que se juntaban católicos para examinar con criterio estrictamente ortodoxo asuntos de tanto porte. Y hubo unidad de miras”.²⁵

Sin embargo, no deja de hacer ruido la idea de un partido confesional. Estrada, si bien reconocía que la acción política era imperiosa, en enero de ese año había concebido esta tesitura de la vía electoral como un último recurso. Sin embargo, el partido resultó la imposición de las circunstancias. “El factor religioso vino a cambiar la faz de la lucha, pues si el gobierno no lo hubiera introducido en la arena política, según convenía a los designios de su sistema, la presencia y la militancia de los católicos en ese terreno se hubiera realizado en las filas de los partidos tradicionales, sin adquirir carácter y organización confesional”.²⁶

Finalmente destaquemos que en este primer congreso se reconocen, aunque incipientemente, dos acontecimientos fundamentales del catolicismo del siglo XX, a saber, la idea de formar una Universidad Católica, y la importancia de los círculos de obreros formados en la fe, temas desarrollados en otros opúsculos de esta publicación.

El último bastión: el matrimonio civil

Antecedentes legislativos

Tradicionalmente no hubo en nuestro país otro matrimonio que el canónico. A pesar del proyecto de reforma del gobernador de Santa Fe, Nicasio Oroño, en 1867,²⁷ cuando Dalmacio Vélez Sarsfield pro-

25. BRUNO, Cayetano, *op. cit.*, p. 95.

26. AUZA, Néstor Tomás, *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*. Buenos Aires, 1984, Claretiana, p. 31.

27. Con el propósito de fomentar la inmigración presentó un proyecto de ley de matrimonio civil –además de secularizar cementerios y expropiar el convento de San Lorenzo–, sancionado el 25 de septiembre de 1867 y promulgado al día siguiente. Se establecía que el matrimonio debía celebrarse ante los jueces de

yectó el actual Código Civil (vigente desde 1871), no se sintió atraído por esa solución y mantuvo los principios conforme a los cuales el matrimonio religioso era apto para producir efectos civiles. El Código admitía, en primer lugar, los matrimonios celebrados por la Iglesia Católica, pero también aquellos celebrados por los ministros de cultos disidentes. Aceptaba como único divorcio el imperfecto o de separación de cuerpos sin anulación del vínculo matrimonial, delegando a la autoridad eclesiástica las competencias en estas materias. No organizaba, en cambio, el Código, la resolución de aquellos casos en que personas que, sin pertenecer a alguna confesión religiosa, desearan contraer matrimonio. Esta clase de personas, vale aclarar, no alcanzaban a constituir una minoría considerable.

En junio de 1884, el procurador general de la Nación, Eduardo Costa, en el antes citado dictamen contra la pastoral del vicario capitular de Córdoba, Jerónimo Clara, había solicitado la sanción de una ley de matrimonio civil. Finalizando ya el año 1885, el proyecto se hallaba elaborado, pero se decidió postergarlo para el año entrante. En julio de 1886 el mismo fue tema de estudio en una reunión de ministros, defendiéndolo el doctor Wilde, y oponiéndosele los doctores Ortiz y Pacheco. Finalmente, no se sancionó la ley antes de que Roca concluyera su mandato. “El general, prudente, no quería cargar con la responsabilidad de la ley, en momentos en que se disponía a dejar la presidencia, viendo que la cuestión podía no convenir a sus designios políticos; el proyecto quedaría, pues, postergado”.²⁸

En el mensaje de apertura a las sesiones del Congreso, el presidente Miguel Juárez Celman anunció la presentación de un proyecto de ley sobre matrimonio civil. Un nuevo dictamen del doctor Eduardo Costa, en 1887, aconsejaba la sanción de la ley alegando la intención de llenar el vacío del Código Civil. En consecuencia, los obispos y vicarios capitulares reunidos para la coronación de la

primera instancia en lo civil o en su ausencia ante los presidentes de las municipalidades. Era indisoluble, y era válido con prescindencia de la celebración religiosa. Atacado en la prensa por Félix Frías, y menospreciada por el doctor Vélez Sarsfield al descubrir su única motivación de odio a la Iglesia Católica, fue derogada en julio de 1868, junto con el gobernador que fue derrocado.

28. AUZA, Néstor T., *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, 1981, Ediciones Culturales Argentinas, pp. 500-501.

Virgen de Luján, remitieron al presidente de la República una nota con fecha del 20 de mayo, expresando sus temores y solicitándole no prestara apoyo a este proyecto. Contestándole de oficio al arzobispo de Buenos Aires, hizo caso omiso del pedido, considerando que la carta recibida le llegaba en forma inusitada y contenía apreciaciones que nada autorizaban a hacer respecto a los propósitos del gobierno, implicando la amenaza de hacer oposición a un proyecto que aún no les era conocido. Creyendo había llegado el momento oportuno, el Poder Ejecutivo envió el proyecto al Senado, con la firma del ministro Filemón Posse, el 22 de septiembre del mismo año. La amenaza del presidente se había vuelto realidad.

Poco antes de iniciarse el debate en la Cámara de Senadores, el diputado correntino Juan Balestra propuso otro proyecto que incluía el matrimonio civil y el divorcio absoluto el 17 de agosto de 1888. Finalmente entró en comisión del Senado el 20 de septiembre un contraproyecto de matrimonio civil sin divorcio, presentado por los senadores Derqui, Del Valle y Zapata, más radical ideológicamente que el propuesto por el ministro Posse.

Luego de unas largas y beligerantes sesiones, el 2 de noviembre de 1888 quedó sancionada la ley 2.393, dejando zanjada la laguna del vigente Código Civil, aunque yendo mucho más allá de aquello que la deficiencia legislativa requería: introdujo en el país el matrimonio civil con carácter obligatorio y organizó el matrimonio como un acto formal *ad solemnitatem*, es decir que su validez estaba condicionada al cumplimiento de una forma determinada, constituida por la declaración del consentimiento ante el oficial del Registro Civil. Si tal formalidad no se cumplía, el matrimonio quedaba privado de todo efecto y era posible se declarara su nulidad absoluta. De esta manera el consentimiento que pudiera expresarse ante un ministro del culto, un cónsul extranjero, o un funcionario distinto del indicado por la ley, era inoperante para generar el vínculo matrimonial. Siendo el matrimonio religioso inocuo para producir efectos civiles, la ley prohibía su celebración si no estaba precedida por la civil, estableciendo, incluso, para sus infractores, una sanción penal reseñada en el artículo 110.²⁹

29. MAZZINGHI, Jorge, *Derecho de familia*, Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo de Palma, p. 338.

El debate en el Senado

El primer día del mes de septiembre, transcurridos varios meses del umbral del año 1888, comenzó en el Senado la discusión del proyecto oficial. El senador por San Luis, Carlos J. Rodríguez, fue el miembro de la Comisión designado para defenderlo. El legislador puntano adelantó que el proyecto concordaba perfectamente con el orden constitucional, afirmando luego que el mismo honraba al señor ministro de Culto que lo había concebido e ideado, siendo la expresión más respetuosa y sincera de la libertad de cultos sancionada por la Constitución de 1853. En realidad, al modificar la legislación sobre matrimonio vigente en el Código Civil, esta reforma suponía rechazar como válido el matrimonio religioso, para ser legislado por la ley civil y celebrado mediante solemnidades que tendrían lugar frente a los magistrados del Registro Civil. Una vez verificado este acto jurídico, los contrayentes podrían celebrar su matrimonio religioso, produciendo el casamiento sus efectos civiles recién al ser anotado en los registros públicos.

Acto seguido, fundó su disidencia, como miembro de la Comisión, el senador cordobés y oficialista Pedro Funes, impugnando el proyecto y rebatiendo los alegatos expuestos por el senador Rodríguez. Habiendo sido delegado en la primera Asamblea de Católicos de 1884, pertenecía, sin embargo al oficialismo y se declaraba liberal. Para el supuesto en que el proyecto de la mayoría fuera rechazado, presentó un proyecto de modificación, en el cual se aceptaban los efectos civiles de los matrimonios celebrados entre católicos, aunque para que sea reconocido en juicio era indispensable su inscripción en el registro público. Asimismo estipulaba que los no católicos podrían contraer matrimonio de conformidad a las prescripciones del proyecto oficial.

Como ya hemos consignado la única oposición con la que se hallaba este proceso de laicización fue la Iglesia Católica, en la persona de sus miembros. En el Senado, precisamente correspondióle el honor de defender la postura católica al legislador santafesino Manuel D. Pizarro. Afirma Auza sobre dicho senador su ubicación “en la escuela principista y espiritualista de la constitución, en oposición a la escuela positivista y materialista que encarnaba el Poder Ejecutivo y la Comisión que sostenía el proyecto.” Sosteniendo

luego que según la posición de Pizarro “la Constitución era una ley espiritualista que se hallaba informada en sus principios fundamentales, por una concepción cristiana de la política, como lo era también el país en el cual debía aplicarse”.³⁰ Dedicó Pizarro las dos sesiones en que tomó la palabra a demostrar la contraposición entre el proyecto aludido y los principios fundamentales de la constitución. También puso en evidencia la contradicción interna del proyecto, cuyos artículos 50, 55 y 58 no parecían encuadrar armónicamente en un mismo contexto normativo: mientras el primer artículo declaraba que los futuros esposos podían libremente casarse con arreglo a los dictados de su conciencia, el 55 afirmaba que la ley no reconocía más matrimonio a los efectos civiles que los que constaran en los Registros públicos. Y el artículo 58 estipulaba que si ya se hubiese celebrado el matrimonio religioso, y alguno de los cónyuges rehusase inscribirlo en el Registro Civil, el otro cónyuge tendría acción para compelerlo a la inscripción; si ordenado dicho asiento, fuese resistido, se haría por el juez en nombre de quien lo resistiera, produciendo entonces todos los efectos legales. Concluyó su exposición, el doctor Pizarro, el 4 de septiembre.

El viernes 6 de septiembre, en nombre del Poder Ejecutivo, se dirigió a la Cámara de Senadores el ministro Filemón Posse, haciendo uso de la palabra en defensa del proyecto oficial. Los diarios oficiales le asignaban la paternidad de la ley, y lo halagaban diciendo que, una vez sancionada llevaría el nombre de “ley Posse”. El proyecto ya había sido impugnado por el senador Pizarro, poniendo especial acento en la violación de los principios constitucionales que acarrearía su aprobación, acudiendo solo de forma subsidiaria a razones estrictamente religiosas. Urgíale, pues, al defensor del proyecto, echar mano a los fundamentos jurídicos que justificaran la necesidad de sancionar la controvertida ley. No hizo tal cosa el señor ministro, sino que al contrario prefirió versar su apología en el ataque frontal, sarcástico y burlón al fundamento religioso del matrimonio. La prensa católica se sintió particularmente agraviada pues todos aquellos improperios no eran pronunciados por un liberal a ultranza, sino por alguien que se consideraba y era considera-

30. AUZA, Néstor T., *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, 1981, Ediciones Culturales Argentinas, pp. 508-509.

do católico. Tras haber acometido contra el Papa, los concilios, los cánones y los textos sagrados, afirmó que “el matrimonio sacramental ha estado mucho más cerca de ser el matrimonio de las bestias”, inmiscuyéndose luego en una exégesis bíblica lamentable, sosteniendo que el Pueblo de Dios se casaba:

[...] comprando a la mujer, comprándola por el trabajo. Así se casó Jacob, trabajando para Labán siete años por Raquel; pero a la noche le metieron gato por liebre, y pusieron a Lía, la que era fea, en su cuarto (risas). Esta es la historia: le pusieron a Lía en su cuarto, que era fea, alegando que era costumbre que las mujeres se casaran por orden de edad. El pobre Jacob tuvo que tragársela, trabajando otros siete años para Raquel. Así se casó con ella.³¹

El señor ministro fue replicado en primer lugar por el doctor cordobés Pedro Funes, con el mismo tono hilarante y jocoso. En la sesión siguiente, fue Pizarro quien volvió al uso de la palabra para contestar a quien honraba con la deferencia de su amistad. Reconocía primero que no sabría negar la penosa impresión que le había producido la alocución del ministro de Justicia y Culto durante las sesiones, en las cuales había desconocido al señor Posse, admitiendo que en ella no hallaba él a su distinguido amigo. Finalmente se defendió de la calificación de opositor que había hecho recaer sobre él el señor ministro: preguntándose si impugnar aquel proyecto implicaba hacer oposición al gobierno, reconocía que de hecho lo hacía, pero no con un espíritu de parcialidad ni hostilidad política, sino para mostrar su disconformidad con aquel acto malo de la administración que coadyuvaría la pérdida en nuestro país del principio de unidad religiosa, uno de los principios fundamentales de la unidad nacional.

Como conclusión habló en dos largas sesiones el ministro del Interior, doctor Eduardo Wilde. Paul Groussac, redactor del diario liberal *Sud América*, en referencia a esta ley de matrimonio, y en especial a los discursos de los diputados Pedro Goyena y José Manuel Estrada aseveró: “Los dos oradores católicos esgrimieron

31. *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*, 42ª sesión ordinaria del 6 de septiembre de 1888, pp. 378 y ss. *Apud* Auza, *op. cit.*, pp. 512-513.

para el ataque su formidable arsenal, repleto de citas bíblicas y extractos de Santos Padres, amén de los modernos apologistas cristianos. Y un tedio profundo se exhalaría de ese despiadado machaqueo de verdades o sofismas igualmente añejos [...]”.³² Pero, en rigor de verdad, no fueron los católicos quienes introdujeron tal arsenal, sino que cupo a los liberales la inmersión de la discusión legislativa en el ámbito religioso: Posse y Wilde para mofarse del carácter sagrado de la institución y, como veremos luego, el diputado Zeballos intentando justificar la necesidad imperiosa de sancionar la ley a través de la cita constante de algunos Doctores de la Iglesia y ciertos documentos conciliares. Sí correspondió a los legisladores católicos dejar en claro cuál era la verdadera y ortodoxa doctrina de la Iglesia en torno al *consortium omnis vitae*.

Tampoco demostró Wilde un afán ambicioso por explicar la estructura de la ley en discusión, ni siquiera intentando encontrar cierto criterio de libertad y concordia que alegaban los periódicos de la época que favorecían la aprobación del proyecto. Cual hemos adelantado, se ciñó su discurso apologético al ataque directo a la sacralidad del matrimonio, con una inquina manifiesta al catolicismo. A modo de ejemplo permitámonos relatar lo que el señor ministro pensaba sobre la Biblia: “el libro más inmoral y que donde no es inmoral es absurdo, y donde no es absurdo es escandaloso”.³³ Al finalizar su discurso, tal como había ocurrido durante su exposición, no fue aplaudido. Días después afirmaba el periódico *La Unión* que aquel discurso había sido un desvarío que no inspiraba respeto ni conmiseración, sino en cambio, indignación y asco.

Por tercera vez, pidió la palabra el senador Pizarro, quien definió con mayor claridad aún el alcance de la oposición católica, exponiendo la doctrina católica sobre la libertad, el Estado y la Nación. Para ello realizó un epítome del contenido de las recientes encíclicas de León XIII: *Libertas e Immortale Dei*. Concluyó su discurso aludiendo al aspecto religioso del matrimonio en la historia universal y rescatando el carácter de sacramento al cual había sido elevada la institución, por el mismo Cristo. Al término del mismo se pudieron

32. GROUSSAC, Paul, *op. cit.*, p. 85.

33. *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*, 43ª sesión ordinaria, del 11 de septiembre de 1888, p. 422 y ss. *Apud* AUZA, Néstor T., *op. cit.*, p. 516.

oír aplausos provenientes de las bancas y la barra, y por primera vez desde que se había instalado el debate en el recinto se pronunciaron vivas al orador. El presidente del Senado (y vicepresidente de la Nación), doctor Carlos Pellegrini, mandó desalojar la barra.

Este discurso dio lugar a algunas rectificaciones por parte de los ministros del Interior y de Culto. Y, finalmente, tomó la palabra, otra vez, el senador cordobés Pedro Funes. Éste, a pesar de hallarse alineado en el oficialismo juarista, admitió haber quedado alarmado por las palabras pronunciadas por los ministros, y manifestó vislumbra en ellas un ataque sistemático no solo al catolicismo, sino al cristianismo.

El 18 de septiembre, al no haber más oradores que hicieran uso de la palabra, se clausuró el debate. La votación resultó favorable a los liberales por 16 votos contra 9. Aprobado el proyecto en general, y antes de entrar a su discusión particular, los senadores Derqui (Corrientes), Del Valle (Buenos Aires) y Zapata (Mendoza) introdujeron un nuevo proyecto de modificaciones, que hemos nombrado someramente antes. Según Del Valle, el proyecto oficial adolecía del defecto de querer satisfacer a católicos y liberales, y de hecho no haber satisfecho a ninguno. Por su parte Derqui, sin sentirse saciado con que la ley solo dispusiera la inscripción del matrimonio, sin imponer también la celebración civil, incitó a que se impeliera a tal celebración, llegando al extremo de sancionar penalmente a los ministros de cualquier religión que celebraran el consorcio religioso, sin presentar el acta previa del rito civil. El senador bonaerense consideró en la sesión del Senado que de no adoptarse el nuevo criterio propuesto los seis u ocho décimos de la población argentina continuarían celebrando sus matrimonios en forma religiosa; esto era lo que se quería evitar. Enviado a Comisión el proyecto, ésta presentó un proyecto único, que contó con un solo voto en disidencia del doctor Pedro Funes.

El debate en la Cámara de Diputados

El proyecto sancionado en el Senado pasó a la Cámara de Diputados y el 18 de octubre de 1888 comenzó su discusión, dejando de lado la propuesta divorcista de Juan Balestra.

El encargado de defender el proyecto, en nombre de la comisión, fue el salteño Benjamín Zorrilla. Su discurso fue extenso e intentó en todo momento demostrar la armónica relación entre esta ley y la Constitución Nacional. Aludiendo a la experiencia histórica, creyó constatar Zorrilla que correspondía a la autoridad civil legislar el *contrato* del matrimonio, sosteniendo la evidencia de que el sacramento y el contrato matrimoniales debían estar separados: “El sacramento a las iglesias, o, mejor dicho, la función religiosa a las iglesias, y el contrato que crea obligaciones y deberes, a la legislación civil”.³⁴ También intentó explicar el alcance del preámbulo de la Constitución. Al consignar la invocación a Dios, fuente de toda razón y justicia, se remitió a la explicación que Alberdi diera de la misma, a saber, que es una fórmula vulgar y profunda que sirve de encabezamiento a casi todas las constituciones. En palabras de Zorrilla: “Es la invocación de la asistencia del ser supremo a las deliberaciones humanas, para no caer en graves errores”.³⁵ En relación al fomento de la inmigración, reitera el falaz argumento alberdiano interpretando que los pobladores de las naciones alemana, sueca y suiza eran los que más necesitaba el continente americano. Y en consecuencia, para favorecer su correcta adaptación, urgía recibirlos garantizándoles el derecho a adorar a Dios según sus creencias y a casarse según la ley.

La posición católica en este debate estuvo a cargo, como era de esperar, de los diputados José Manuel Estrada y Pedro Goyena.

La alocución que brindó el diputado Estrada ha sido una de las más bellas expresiones oratorias que hayan sido expuestas en la tribuna argentina, mérito reconocido incluso por sus adversarios políticos. Omitimos, no obstante, la glosa de sus principales líneas argumentales, pues excederíamos el objeto de las presentes líneas y la paciencia del editor.³⁶

34. *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados*, 16ª sesión de prórroga, del 20 de octubre de 1888, p. 383.

35. *Ibid.*, p. 383.

36. Un estudio pormenorizado de dicho discurso realizamos en años más mozos en torno a los seminarios de investigación de la carrera de grado. Inédito, por supuesto, no por oculto sino por rudimentario.

Allí destacó que la Nación Argentina era entonces –difícil mantenerlo hoy día– una sociedad cristiana, recopilando en favor de su tesis los elementos católicos de nuestra Constitución Nacional.

En cuanto a la invocación a Dios que hace el preámbulo y que el miembro informante de la comisión consideró hecha en un alto sentido político, interpretó Estrada justamente lo contrario pues:

No hay más que dos maneras radicales de entender el principio de la soberanía, y por consiguiente, la base de toda doctrina política. O se profesa la doctrina revolucionaria, según la cual no hay más soberanía que aquella que se funda en la voluntad caprichosa de las masas, o se profesa esta otra doctrina: que el legislador supremo del Universo, y por consiguiente la fuente y esencia de todo poder es la Divinidad. Esta segunda doctrina es la que condensaba el apóstol en aquellas famosas palabras: ‘Todo poder viene de Dios’. Y cuando una constitución se dicta en nombre de Dios Todopoderoso, esa constitución confiesa que los poderes públicos que cría están subordinados a ese poder supremo, y que la base de la organización política del país es el reconocimiento de esa doctrina. Luego es una constitución cristiana.³⁷

En referencia al llamamiento que el preámbulo propone a todos los hombres del mundo a habitar el suelo de la República, Estrada se refirió a la autorización que da la ley fundamental, en su parte orgánica, al Congreso, para fomentar la inmigración europea. Al declarar que los nuevos pobladores de la Argentina sean europeos, no se refiere, según a quien estamos citando, a una mera designación geográfica, sino a un grupo de gentes que comparten un sistema de ideas, ciertos sentimientos y una forma peculiar de civilización. Y esta civilización estaba conformada, en consecuencia, por los pueblos y razas cristianas. Por tanto, si la República Argentina quería enriquecer su población con inmigración cristiana, lo hacía para conservar sus principios y para evitar que los elementos advenedizos destruyeran el carácter de nación cristiana. Lo mismo alegó para explicar el artículo que versa sobre el trato pacífico a los indígenas y la procuración a que sean convertidos al catolicismo. Estipulaba la

37. *Ibíd.*, p. 395.

constitución que para incorporarlos a la sociedad argentina, fueran incorporados a la Iglesia.

Finalmente, arremetió contra quienes sostenían la necesidad de reformar nuestra legislación para adecuarla a las masas de inmigrantes que se acercaban a estas costas. Al respecto compartió con el recinto estadísticas tomadas de los seis años en que presidió el gobierno de la República el general Roca. Ellas indicaban que de los inmigrantes arribados, 279.721 eran católicos y solo 21.269 pertenecientes a cultos disidentes.

Y concluyó su alocución legislativa aludiendo a la corrupción moral en la cual estaba inmersa la República Argentina, a pesar del deslumbrante progreso material que la ornamentaba:

La República Argentina, en medio de su pasmosa prosperidad material, está en verdadera decadencia moral. ¡Sí!, lo confieso sin vacilar, por más que, al confesarlo, sienta profundamente herido mi corazón de argentino. Está en decadencia moral, y se hundirá más y más, y en mayor abatimiento, por medio de esta y análogas instituciones. Yo, y los que conmigo combaten, invocamos el patriotismo de los ciudadanos que se sientan en esta cámara, y les pedimos que rechacen ese proyecto de ley: ¡que lo rechacen por amor a la libertad! ¡Que lo rechacen por amor a la patria! ¡Que lo rechacen por amor a la civilización! Les pedimos que retrocedan de la senda funesta en que los precipita una política destructora: ¡que afiancen, en el reino social de Jesucristo, el porvenir de la República, justa, vigorosa y noble; y les decimos, por fin: reconciliaos con la verdad, y la verdad os hará libres!.³⁸

Le replicó al señor Estrada el diputado por la capital Estanislao Zeballos con un extensísimo discurso, que debió ser postergado para el día siguiente, 19 de octubre. Comenzó su exposición declarando la necesidad falaz de llevar la discusión al plano estrictamente político, excluyéndola de la atmósfera de la teología, pues no se trataba de un concilio, y de la atmósfera filosófica, cuando no se hallaba en una academia.³⁹ En el nudo de su exposición, prefirió justificar la

38. *Ibíd.*, p. 400.

39. Este mismo razonamiento fideísta es conservado hasta nuestros días, inserto siempre en un contexto inapropiado. Tómese como ejemplo el discurso pronunciado por la senadora Cristina Fernández de Kirchner durante el año 2004:

introducción del matrimonio civil en nuestra legislación, obstando citar para su argumentación a los racionalistas del siglo XVIII, a los grandes críticos de la historia, y a las ideas en boga de Darwin, Cavour, Mazzini, entre otros. Decidió argüir, en cambio, nada menos que con la autoridad de los libros sagrados de la Iglesia, las enseñanzas de los pensadores y Padres de la Iglesia, y ciertas resoluciones conciliares y pontificias.

En la segunda parte de su discurso, optó por afrontar la explicación del carácter aconfesional de la Constitución Nacional, recurriendo a la cita de los antecedentes legislativos de la misma, que demostraban las progresivas derrotas que habían sufrido los intereses de la Iglesia Católica.

Concluyó, en fin, negando la corrupción moral por la que atravesaba el país, exaltando, por el contrario, los signos de progreso que se podían vislumbrar, y proclamando ser el pueblo argentino el pueblo que prospera más material y moralmente sobre la tierra.

Pidiendo la palabra, Estrada acometió contra Zeballos, abordando los cuatro ejes a los cuales podía reducirse su perorata, a saber, la Sagrada Escritura, la autoridad de los doctores católicos, la del Concilio de Trento, y el testimonio de varios pontífices.⁴⁰ Aprovechando su agudo conocimiento sobre estos temas, refutó todas las conclusiones que infirió Zeballos de sus citas.

A modo de epílogo de su segundo discurso en la Cámara, José Manuel Estrada nos dejó una reflexión sobre el país que él veía, y el porvenir que dejaba entrever tan alta corrupción moral. En este aspecto también se alejó de las consideraciones expuestas por quien fuera en su mocedad su discípulo en el Colegio Nacional. Éste negaba advertir el país degradado y corrompido y decía vislumbrar

“Tampoco soy teóloga, señor presidente. Es cierto que creo en Dios, pero siempre he considerado que la teología es una ciencia un poco dominada –por propia definición– por un profundo dogmatismo y, en principio, tengo mis prevenciones contra todo exacerbado dogmatismo, porque en nombre de la fe y de los dogmas, se han cometido atrocidades en la historia tan trágica de la humanidad”. *Sesión ordinaria de la Cámara de Senadores de la Nación*, versión provisional tipográfica del 7 de julio de 2004, p. 39. Lo que se discutía aquí era la designación como juez de la Corte Suprema de Justicia de la doctora Carmen Argibay.

40. *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados*, 16ª sesión de prórroga, del 20 de octubre de 1888, p. 422.

en nuestras escuelas a las mejor arregladas del mundo, y en nuestro pueblo aquél que prosperaba más material y moralmente sobre la tierra. Un pueblo que tenía todos los caracteres de la civilización y que ningún extranjero se arrepentiría de conocer.

Sin embargo, como hemos adelantado, no percibía lo mismo el profesor católico:

Yo entiendo por civilización algo más que el enriquecimiento y prosperidad material de una nación; y no me halaga el gran florecimiento de las industrias ni el engrandecimiento pasmoso del comercio, cuando el sentimiento moral está abatido, cuando la fe y el entusiasmo por las cosas nobles y generosas declina en las almas.

[...] porque detesto la enseñanza cuando tiene por regla no comunicar al niño el conocimiento de su Dios! Huyo, por el contrario, de esa civilización enfermiza; la temo para mi país, como la mayor calamidad, porque no puede producir, en el orden individual, sino la reproducción de aquel juez inicuo de Jerusalén, que preguntaba: *¿Qué es la verdad?* y volvía la espalda sin esperar respuesta! (*Muy bien!*); y en el orden social, la de aquella turba frenética que clamaba en el pretorio: *Nosotros no queremos más rey que César!* (*Bravos y aplausos*) [...]

Yo quiero para mi país la civilización que consiste en la radicación de la justicia y en el desarrollo de la libertad, en la única forma en que justicia y libertad pueden existir: bajo el amparo de la Cruz, bajo la tutela de la verdad cristiana, y realizando en la organización de la sociedad la máxima del Divino Maestro: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (*Muy bien! Aplausos!*).⁴¹

Desenlace del debate

Tras concluir su discurso Estrada, tomó la palabra Lucio V. Mansilla, quien, habiendo integrado las listas de los Partidos Unidos, y gracias a los cuales se hallaba allí sentado, se pasó a las filas del oficialismo.

Después se dirigió a la cámara el otro gran orador católico, Pedro Goyena, quien destacó que el proyecto en discusión había salido de la

41. *Ibíd.*, p. 426.

cabeza de algunos hombres públicos, y no había brotado de las entrañas de la sociedad. También insistió en que el Congreso Constituyente de 1853 había juramentado una constitución cristiana, y en que la justa injerencia del Estado se daba solo en cuanto a los efectos civiles del matrimonio, ya no en cuanto a la celebración del mismo.

El martes 23 de octubre, finalmente, convocada la votación, resultó favorable al proyecto con 48 votos a favor y solo 4 en contra.

Fue tal la magistral oratoria de los adalides del catolicismo argentino en la Cámara, que incluso los diarios liberales reconocieron sus méritos. Al respecto citamos el periódico *El Diario* del 24 de octubre de 1888:

Del punto de vista literario, los honores del triunfo corresponden a los derrotados. No han sido alcanzados ni mucho menos superados los dos grandes oradores católicos, que son a la vez los primeros artistas de la palabra argentina. Cada uno en su género ha puesto entre ellos y sus competidores la distancia que separa el arte del diletantismo; y ante un auditorio hostil, formado en proporción de 48 a 4, han impuesto la admiración como tributo al talento, que no se niega ni se escatima cuando se cae el auditorio bajo el dominio directo y personal del orador.⁴²

El 2 de noviembre de 1888 quedaba sancionada la ley; y el 19 de febrero del año siguiente León XIII escribía a los argentinos estas paternales y clarividentes palabras: “No podemos menos de sentirnos penetrados de un dolor vehementísimo, al ver que en esa República Argentina ha sido impuesta la ley de contraer matrimonio civilmente. Una cosa nos consuela en medio de tanto dolor, y es saber que muchísimos ciudadanos argentinos se han esforzado por impedir, con todo empeño, se desarrolle en vuestra esclarecida patria ese germen de maldad. Los gobernantes entiendan y reconozcan que la bondad y la prosperidad de los ciudadanos en ningún otro fundamento más estable se afianzan que en la confraternidad de las leyes civiles con las doctrinas evangélicas y el derecho eclesiástico”.⁴³

42. En: BRUNO, Cayetano, *op. cit.*, pp. 140-141.

43. En: ROTTJER, Aníbal A., *La masonería en la Argentina y en el mundo*,

El ocaso de una década y una breve conclusión

Los últimos esfuerzos de los católicos los vemos en los prolegómenos de la Revolución del Parque de 1890. Participaron activamente en las reuniones en el Mitín del Jardín Florida (1° de septiembre de 1889), para contrarrestar la obsecuencia de “los incondicionales” que apoyaron al Unicato, y en el Frontón Buenos Aires (13 de abril de 1890), formando parte incluso de la Unión Cívica allí creada.

Habiendo sido elegido presidente de la Nación, el católico Luis Sáenz Peña, la organización burocrática católica se terminó por diluir pues los ataques del liberalismo ya no eran los de antes y sus principales figuras fueron desapareciendo.

Sin embargo, en este pequeño bosquejo se intentó resaltar la labor llevada a cabo por los católicos eminentes que debieron enfrentar los jalones del más crudo laicismo, que con la excusa de abrir las puertas de la patria a los inmigrantes terminó por despojar a la religión católica su papel preponderante en nuestra vida política y social.

Si bien todas las batallas allí libradas fueron estrepitosamente perdidas, constatamos entonces un claro florecimiento del catolicismo, tras haber logrado despertar las conciencias cristianas y aunar a los católicos en esta lucha tan persistente como desigual, que no se circunscribió a la defensa de la religión sino también a la pureza del régimen imperante luchando contra la corrupción en todas sus aristas. Allí descubrimos, entonces la cimiento de los grandes movimientos católicos que surgieron en los albores del siglo XX, y entre los que encontramos los Círculos de Obreros Católicos y los Cursos de Cultura Católica.

Apéndices documentales:

1) Discurso de Estrada a sus alumnos de la Facultad de Derecho

Mientras se ocupaba de la dirección de la *Revista Argentina*, dictaba Estrada su curso de instrucción cívica en el Colegio Nacional,

nombrado para tal cargo en los comienzos de la presidencia de Domingo Sarmiento (1869), colaborando a su vez en los trabajos de la Convención provincial de 1870-1873. Previamente ya daba clase en el Colegio Nacional, dictando filosofía, y el 16 de julio de 1876 fue elegido rector del mismo establecimiento. El 18 de febrero de 1875 fue nombrado catedrático de Derecho Constitucional y Administrativo en la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Buenos Aires. Sin duda fue la educación de la juventud la pasión dominante de su existencia y la labor a la cual le dedicó su mayor celo y entusiasmo. Y fue en este menester donde alcanzó la trascendencia y el brillo, que hoy, más de un siglo transcurrido después de su muerte, nos impele a releer las enseñanzas de su vida corta, pero fructífera, citando a tal efecto un discurso donde denota claramente su amor por la formación de la juventud, en su ilustre discurso de despedida a sus alumnos de la Facultad de Derecho, tras ser destituido de sus funciones, el día 21 de junio de 1884:

Mis jóvenes amigos: Os esperaba; y he querido pensar lo que debía decir en esta despedida, cuyo dolor vosotros no podéis medir. Para concebir el amor paterno, es necesario que la naturaleza despierte todas las ternuras en el corazón del hombre. Cerca de veinte años de mi vida pasados en la Cátedra, me han enseñado a amar a la juventud! Al despedirme de ella, he querido recibirlos rodeado de mis hijos, a quienes seguí en mis predilecciones; y en esta casa, cuya modestia os prueba que en esos veinte años he pensado mucho en vosotros, y muy poco en mí mismo. Ha sido para mí la enseñanza un altísimo ministerio social, a cuyo desempeño he sacrificado el brillo de la vida y las solicitudes de la fortuna: el tiempo, el reposo, la salud, y en momentos amargos, mi paz y la alegría de mi familia. El sacrificio es fortificante, porque engendra la austeridad y habitúa a la pobreza. Es decir, que hace invencibles a los hombres. Pero las turbulencias sociales, que hoy rompen el lazo, entre nosotros consagrados por la vocación y por el tiempo, me han exigido escoger entre mis supremos deberes y los halagos de vuestra adhesión, que jamás me ha faltado durante mi larga carrera de profesor. La elección en tal conflicto no es problema para un hombre de conciencia. Todo, menos ella, he inmolado por la juventud. ¡Todo, señores! Pero mi conciencia es de Dios, y mi honor es de mis hijos, que marcharán acaso por la vida sobre una huella de dolor, pero no sobre una huella de vergüenza. Y no creáis que exagero añadiendo que mi honor es también vuestro. Porque os debo la lección del ejemplo, que gana a todas en

elocuencia; prefiero que dejéis de ser discípulos de un hombre, antes de continuar siendo discípulos de un cobarde. Recibí misión de enseñaros el derecho. Gobernantes abortados de los campamentos y de la descomposición de las oligarquías, no son jueces de mi enseñanza; pero la sociedad entera es testigo de que ahora os enseño a ejercerlo sin mirar a los que fraguan despotismos, desde arriba, derribando la justicia, y desde abajo, acomodando el cuello para recibir el yugo. Recibí misión de enseñaros esa justicia vilipendiada, y la libertad que nace de la justicia; y justicia y libertad, nociones y fuerzas que proceden del Soberano Autor de toda vida y de todas las leyes, para nutrir las sociedades con su savia vigorosa han de estar encarnadas en cada ciudadano, y sobre todo, en cada maestro, guía de la juventud en las sendas del deber... Yo he amado, señores, la justicia y la libertad... Cuando dejando muy lejos entre los vagos recuerdos de esta fugitiva edad de ilusiones y esperanzas, nuestros truncados trabajos y nuestro cordial adiós, hayáis olvidado todo, hasta mi nombre, os quedará una conciencia limpia de los vicios que hoy pervierten las costumbres políticas de la República. Ni una palabra mía, ni un acto mío habrán arrojado en ella un germen de corrupción. Esa es mi corona, señores. No la cambiaré por ninguna. Ni cambiéis vosotros la aureola de virtud por ningún brillo ni seducción si queréis ser lo que en el lenguaje cristiano se llama hombres libres. Si observáis lo que en la República pasa en los vergonzosos días que nos alcanzan, veréis el desenvolvimiento de un despotismo que amenaza destruir la libertad de la conciencia con la libertad del episcopado, la libertad de enseñanza con la dignidad de las Universidades, la libertad de palabra y acción de los ciudadanos persiguiendo a sus adversarios, y la libertad provincial y todas las libertades, porque todas son abominables para quien detesta la justicia y la verdad. No os maraville ver pulular advenedizos y ambiciosos, mientras entran en la sombra los caracteres más puros. Y recordad un episodio. Refieren los libros Santos que la paloma enviada del arca volvió sin hallar donde poner su pie, mientras que el cuervo no regresó al refugio de donde partiera. El cuervo se acomoda a vivir entre el lodo y la podredumbre. La paloma necesita yerbas puras, aguas transparentes y ambiente luminoso. Escoged vuestro símbolo. Yo sé cuál es. La vida que comienza en el escepticismo acaba en la ignominia. Vosotros creéis en la justicia. No esterilicéis esa fe sagrada y noble de la primera edad. Servidla, mis jóvenes amigos, con abnegación, con sacrificios, con virilidad. Sea este mi último consejo y mi última lección. Os lo doy con mi palabra, os lo doy con mi persona. Y contad conmigo en todos los terrenos y en todos los teatros de donde no hay fuerza humana capaz de arrojarme, porque tengo una voluntad de

hombre libre y una bandera sacrosanta. De las astillas de las cátedras destrozadas por el despotismo, haremos tribunas para enseñar la justicia y predicar la libertad. Todo pasa, menos Dios que salva los pueblos, y la justicia que los regenera. El amor de la verdad me llevó a nosotros. El amor de la verdad nos separa. Él nos unirá, donde los ciudadanos de un pueblo libre luchan y triunfan contra los traficantes y los ambiciosos. Entre tanto, señores, os deseo Maestros que os amen como os he amado, y os sirvan con la misma sinceridad.⁴⁴

2) *Visión del liberal Groussac respecto de Estrada*

Fue en torno a las clases que dictaron en el Colegio Nacional donde se dio el encuentro entre el eminente crítico y eximio literato Paul Groussac, y el profesor José Manuel Estrada, acontecimiento que el primero narra de esta manera:

Una mañana de marzo [...] me encontré con mi orador de marras, leyendo un diario, repantigado en el ancho sofá que ocupaba el fondo de la pieza. Presentación, apretón de manos, cambio de cigarrillos... El campanazo reglamentario interrumpió la plática inaugural que, por supuesto, hubo de renovarse en los días, semanas y meses siguientes. Su trato cordial ejercía verdadera seducción: nada más distante de la solemnidad intransigente y doctrinaria que algunos profanos de gaceta solían atribuirle. Por poco que le cuadrara el interlocutor, pronto se derretía el hielo del primer contacto, quedando solo un amable charlador, ocurrente y jovial, no enemigo de la anécdota picante y dotado, él mismo, de cierta gracia risueña en el decir que –lo confieso– no se transparentaba en su empaque oratorio. A pesar de separarnos, más que la diversidad de las creencias religiosas, la de los gustos artísticos, el contacto diario, unido a la facilidad adhesiva de la juventud, nos acercó pronto a una amistosa confianza. Su aspecto todo irradiaba felicidad. Tenía a la sazón veintiocho años, y era célebre desde su primera juventud. Casado temprano, ya refrescaba su frente aquella perpetua caricia de luz matinal que refleja la cuna del primer hijo; y a los halagos de su prosapia histórica, de la fortuna asegurada y la gloria creciente, el joven *pater familias*, alejándose del mundo que lo

44. ESTRADA, José Manuel, *Discursos selectos*, Buenos Aires, Jackson, pp. 199-200.

aplaudía y festejaba, añadía la aureola de una vida ejemplar, repartida entre los goces severos del estudio y las sanas alegrías domésticas.⁴⁵

Fuentes y referencias bibliográficas

- AUZA, Néstor Tomás, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981.
- , *Corrientes sociales del Catolicismo argentino*, Buenos Aires, Claretiana, 1984.
- , *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*, Buenos Aires, Claretiana, 1984.
- BOTANA, Natalio, *El orden conservador; la política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1977.
- BRUNO, Cayetano, *La década laicista en la Argentina (1880-1890), centenario de la ley 1420*, Buenos Aires, Don Bosco, 1984.
- CÁRCANO, Ramón, *Mis primeros ochenta años*, Buenos Aires, Pampa y Cielo, 1965.
- CÁRDENAS, Manuel Augusto, *Los ideales de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.
- CATURELLI, Alberto, *Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo*, Buenos Aires, Gladius, 2008.
- , *Historia de la filosofía en la Argentina; 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 2001.
- , *Mamerto Esquiú, vida y pensamiento*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1971.
- DE MARCO, Miguel Ángel, *Historia del periodismo argentino; desde los orígenes hasta el centenario de Mayo*, Buenos Aires, EDUCA, 2006.
- Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Nación*, 1888.
- ESTRADA, José Manuel, *Discursos selectos*, Buenos Aires, Jackson, s/f.
- , *La Iglesia y el Estado y otros ensayos políticos y de crítica literaria*, Buenos Aires, Jackson.

45. GROUSSAC, Paul. *op. cit.*, p. 54.

- GARRO, Juan M., *José Manuel Estrada, noticia biográfica*, Buenos Aires, 1942.
- GROUSSAC, Paul, *Los que pasaban*, Buenos Aires, Taurus, 2001.
- IBARGUREN, Carlos, *La historia que he vivido*, Buenos Aires, Peuser, 1955.
- IRAZUSTA, Julio, *La generación del ochenta, profecías y realizaciones*, Buenos Aires, Docencia, 1981.
- LEOCATA, Francisco, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, CESBA, 2004.
- MAZZINGHI, Jorge, *Derecho de familia*, Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo de Palma, 1999.
- PELOSI, Hebe Carmen, “José Manuel Estrada y la *Revista Argentina*”, *Res Gestae*, n° 31, Rosario, 1992, pp. 205-236.
- PINTO, Manuel, *Cartas sobre educación*, Buenos Aires, Grupo de Editoriales Católicas, 1945.
- RAMALLO, Jorge María, *Etapas históricas de la educación argentina*, Buenos Aires, Fundación Nuestra Historia, 2002.
- ROMERO CARRANZA, Ambrosio, y otros, *La política del ochenta*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984.
- ROTTJER, Aníbal A., *La masonería en la Argentina y en el mundo (Historia de los Hermanos Tres Puntos)*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1983.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor – MARTIRÉ, Eduardo, *Manual de historia de las instituciones argentinas*, Buenos Aires, Librería Histórica, 2005.

FEDERICO GROTE Y SU RESPUESTA A LA CUESTIÓN SOCIAL: LOS CÍRCULOS DE OBREROS¹

Ezequiel MÉNDEZ

Introducción

La cuestión social es, al decir de Messner, “una perturbación profunda del orden social [...] definida como [...] las deficiencias [de ese orden, en cuanto] [...] a su cometido de realizar el bien común [de la sociedad]”.² Dicha alteración fue causada por la ruptura religiosa producida en Occidente a partir del siglo XVI y sus consecuencias amargas se proyectaron sobre el campo social de la política, la religión, la cultura y la economía.³

Aunque no es la única, ni la principal manifestación, la problemática obrera se encuentra en la mayoría de las situaciones que tienen que ver con la cuestión social: la pobreza, las epidemias o la falta de vivienda resultan todas temáticas vinculadas de una u otra manera al mundo del trabajo, porque forman parte de sus desajustes, los bajos salarios, las malas condiciones de trabajo y la desocupación, entre otros.⁴

La Iglesia no permaneció ajena a los enfrentamientos entre liberales y socialistas del siglo XIX y comenzó a propugnar una reforma urgente de las estructuras para superar la “cuestión social”, proponiendo alternativas posibles a través de la labor de un grupo de

1. Agradezco al señor Daniel del Cerro, secretario de la Junta de Gobierno de la Federación de Círculos Católicos de Obreros.

2. MESSNER, J., *La cuestión social*, Madrid, Rialp, 1976, pp. 2-3.

3. Cfr. PALUMBO, C., *Guía para un estudio sistemático de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Educa, 1987, p.197.

4. Cfr. SURIANO, J. (comp.), *La cuestión social en Argentina (1870-1943)*, Buenos Aires, La Colmena, 2000, pp. 2-3.

sacerdotes y laicos que generaron una corriente reformadora (conocida como la Escuela de Lieja) destacándose en Alemania, Mons. Ketteler, obispo de Maguncia, cuyo pensamiento influyó decididamente sobre las ideas de Federico Grote.

El primer tratamiento sistemático de la “cuestión social” surgirá desde la cátedra de Pedro, cuando S.S. León XIII promulgue en 1891 la Encíclica *Rerum Novarum*, carta magna de la problemática social.

Manifestaba el pontífice que, el problema en cuestión se tornaba difícil de resolver debido a la apostasía de las naciones y al recrudescimiento del individualismo que había generado la destrucción de los antiguos gremios, el surgimiento del monopolio que impedía la libre competencia, y la especulación y la usura. Al mismo tiempo, afirmaba que el socialismo no solucionaba tampoco la cuestión, ya que el colectivismo perjudicaba aún más a los obreros, al negar el derecho natural a la propiedad privada. Por lo que siempre, el Estado debía procurar el bien común, guardando la justicia distributiva y procurando que el fruto del trabajo redundara en beneficio de los obreros. Mandaba a patrones y obreros a que se asociaran en corporaciones gremiales para socorrerse mutuamente, acortando de ese modo las distancias entre ambas clases.

Sus primeros años y la juventud

Federico Grote nació el 16 de julio, fiesta de la Virgen del Carmen, del año 1853 en Münster, capital de Westfalia, Alemania. En su hogar aprendió las primeras letras y conoció por boca de su madre las verdades de la fe. Su padre, imprentero y librero, murió tempranamente. No obstante, su niñez transcurrió en tranquilidad, formándose en la paz del hogar.

Fue en ese ambiente de fe encarnada en la vida cotidiana, donde conoció y admiró a los sacerdotes redentoristas, cuando estos llegaban a la región para predicar misiones. Ni se le pasaba por su cabeza que algún día él también sería como ellos porque podría “recorrer el mundo con la cruz al pecho, consagrado a la conquista de las almas”.⁵

5. SÁNCHEZ GAMARRA, Alfredo, *Vida del padre Grote, el apóstol de los trabajadores*, Buenos Aires, Ed. de la F.C.C. de O., 3ª ed., 1997, p. 32.

A los 12 años ingresó a la prestigiosa escuela *Gymnasium Paulinum*, institución sobreviviente de las disputas con los luteranos, transformada luego en academia donde se enseñaba filosofía y teología. Allí cursó, entre otras materias, la literatura castellana que le resultaría tan útil en su futura misión. También conoció las obras de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, junto a la filosofía de raíces tomistas, tan vituperada en la época por los seguidores de Kant, Fichte y Hegel.

Pronto la tranquilidad de los estudios se vio quebrada por la guerra entre Austria y Prusia. Westfalia estaba anexada a Prusia desde hacía unos cincuenta años, no obstante su población permanecía católica, contrariamente al Estado prusiano, que era protestante. Por esto, nacían sentimientos encontrados cuando los pobladores veían marchar a los soldados prusianos por sus pueblos, porque en definitiva era una guerra de religión donde ellos se sentían más cerca de Austria. Sin embargo, fue esta guerra la que le permitió a Federico Grote conocer a dos soldados que se alojarían en su casa, ya que los cuarteles no eran suficientes para contener a todas las tropas. Aquellos le llamaban la atención por su comportamiento edificante y su trato verdaderamente fraternal. Con el tiempo supo que eran seminaristas formándose para ser redentoristas, quienes sin proponérselo trocaron su sotana por el uniforme militar. Una vez terminada la contienda regresaron a su convento, sin saber que con los años pasarían a América bajo las órdenes del propio Grote, y terminarían sus fecundos años en la casa redentorista de Salta.

Por aquel encuentro providencial decidió ser sacerdote. Así en 1870 se dirigió a Tréveris, donde se encontraba el noviciado de la Congregación del Santísimo Redentor, e inició sus estudios religiosos, resolviendo, como él mismo afirmaba, consagrar “el corazón y todas las empresas, sin debilidades ni regateos, al servicio de Aquel a quien me consagraba en absoluto y para siempre”.⁶

Desde el Estado, la política anticatólica de Bismarck pronto tuvo sus efectos: luego de algunos enfrentamientos solapados, en el año 1872, se sancionó la ley del destierro de las congregaciones religiosas. Los primeros expulsados fueron los jesuitas. Al año siguiente

6. *Ibíd.*, p. 62.

los redentoristas siguieron sus pasos, obligados a salir de Alemania. Tanto Grote como sus hermanos de religión tomaron el camino de la expatriación, y se radicaron en Luxemburgo. Allí Grote confraternizó con algunos religiosos que luego compartirían su destino en América, y dedicó mucho tiempo a su formación intelectual. Fue entonces cuando comenzó a profundizar sus conocimientos acerca de la llamada “cuestión social”. En realidad su interés por lo social había nacido algunos años antes, cuando todavía estaba en Alemania. Él mismo recordaba lo escuchado en su tierra a Mons. Ketteler, y la gran impresión que le había causado aquella alocución donde el célebre prelado señalaba que “la solución de la cuestión obrera no podría lograrse jamás, sino comenzando por la regeneración interior de las almas”.⁷ Sentencia que le arrojó una claridad meridiana: su objetivo sería salvar las almas, formando cristianamente a las masas obreras para que logren alcanzar la dignidad humana con una sólida base espiritual.

En 1877 recibió las órdenes del diaconado y al año siguiente con 25 años fue ordenado sacerdote, para siempre. Aquel día su ser se estremeció, sabiendo la grandeza a la que era llamado y presagizando la pesada cruz que debería cargar.⁸

Dos años después fue destinado a América, precisamente al Ecuador, país desconocido y lejano para él. La noticia de su nuevo destino le causó cierto temor al principio. Luego, al conocer sobre la historia del país, supo que eran las tierras del gran político católico García Moreno; las tierras de la esperanza consagradas al Sagrado Corazón. Fue así que en 1879, con un grupo de redentoristas, se instaló en Cuenca, conocida como la “eucarística ciudad”. Allí aprovechó para estudiar la lengua española y el quechua. Sabemos que al tiempo dominaba el idioma de los indios a la perfección.⁹

Fue nombrado profesor de algunas asignaturas para el minúsculo grupo de redentoristas, y confesor de dos congregaciones religiosas femeninas. Recorrió la región en mula y a caballo predicando misiones, impartiendo los sacramentos y luchando contra uno de los peores flagelos de la época: la embriaguez. Fueron notables sus pré-

7. *Ibíd.*, p. 96.

8. *Ibíd.*, p.100.

9. Cfr. *Ibíd.*, p. 120.

dicas para combatir el alcoholismo, llegando a organizar verdaderas campañas para reformar a aquellos hombres sencillos, subsumidos por tan arraigado vicio.

Por sus méritos, en 1883 fue nombrado superior de la comunidad religiosa de Cuenca compuesta por una mezcla de nacionalidades, ya que había franceses, alemanes, suizos, españoles, italianos y americanos. Al año siguiente recibió la orden de instalarse en la Argentina y fue allí donde se volcó principalmente hacia el campo social.

Destino providencial: la Argentina

Llegó a Buenos Aires el 20 de agosto de 1884 con 31 años y se instaló en la parroquia de las Victorias, donde residían los redentoristas desde hacía casi un año. Era arzobispo de Buenos Aires Mons. León Aneiros, quien desde el principio fue un solícito protector de la congregación.

Es de destacar que avanzó con el idioma porque sobresalió entre sus hermanos por el dominio de la lengua, aunque nunca perdió totalmente su acento nativo. Siempre intentará que en la comunidad no se hable otro idioma que el local.

Instalado en Buenos Aires se dedicó a organizar la cofradía de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, advocación que había sido confiada por Pío IX a los redentoristas con el mandato de difundirla por el mundo entero. También visitaba a la reducida comunidad de alemanes, instalados en la ciudad, calculada en unas 3000 almas y aprovechaba para realizar varias escapadas hasta el Hotel de Inmigrantes donde consolaba y escuchaba a los recién llegados. Siempre se inclinó por “la conquista de las muchedumbres en ruidosas campañas reñidas entre la polvareda del combate”.¹⁰

Hacía ya dos años se había celebrado en Buenos Aires el Congreso Pedagógico cuyo fin primordial era desterrar la enseñanza religiosa de las escuelas del Estado y al año siguiente se había aprobado la nueva ley 1420 de educación, que excluía la religión de las horas de clase. El mismo año de su llegada, 1884, se había reunido la Primera Asamblea

10. Cfr. *Ibíd.*, p. 152.

Nacional de Católicos Argentinos, liderada por José Manuel Estrada, cuyas conclusiones llamaron la atención de Grote, ya que allí se remarcaba la necesidad de crear escuelas de artes y oficios, junto con la organización de talleres para obreros y oficinas de colocación, instituyendo a la vez, círculos sociales para obreros.¹¹

En 1881, por iniciativa de un grupo de residentes alemanes en Buenos Aires, se originó el Grupo Alemán *Worwärts* cuyo fin consistía en “cooperar a la realización de los principios y fines del socialismo de acuerdo con el programa de la Social Democracia Alemana”.¹² Aprovechando el descontento popular distribuyeron panfletos entre los obreros y festejaron por primera vez el 1° de mayo, en 1890, con un masivo acto que, según los organizadores, nucleó a 4000 manifestantes y según los diarios a unos 1300. Este hecho fue gravitante en el pensamiento de Grote, porque, siendo sus propios connacionales quienes llevaron adelante ese movimiento, pensó que debería analizar alguna estrategia para extender su prédica en el campo social.

Mientras analizaba estos nuevos horizontes, el 26 de julio de 1890 se desató la revolución contra el presidente Miguel Juárez Celman, que tuvo su escena en las cercanías de la Parroquia de la Victorias y puso a los redentoristas en gran actividad ya que tuvieron que improvisar un hospital de sangre para los heridos; la revuelta culminó con la asunción por parte del vicepresidente, Carlos Pellegrini, de la primera magistratura de la Nación.

Los Círculos de Obreros

Cuando el 15 de mayo de 1891 S.S. León XIII promulgó la encíclica *Rerum Novarum* referida la cuestión social, nada fue capaz de detener el impulso que lo lanzaba hacia el campo social.¹³

11. N. AUZA señala dos grandes épocas del catolicismo argentino: la política, liderada por J. M. Estrada que se extiende desde 1880 hasta 1891, y la social, que comienza a partir de 1892 con la obra de Grote.

12. A. SÁNCHEZ GAMARRA, A., *op. cit.*, p. 180.

13. En un discurso publicado en el diario *El Pueblo* Grote señalaba que los Círculos de Obreros surgieron como “fruto de la encíclica *Rerum Novarum* [...]”

Se entrevistó con José Manuel de Estrada, quien se hallaba muy enfermo, e inició una buena relación con Pedro Goyena y Emilio Lamarca. El Padre Grote consideró a este último como “su mejor maestro y esclarecido orientador” en lo que luego serían los Círculos de Obreros. Respecto al primero, siempre recordaba Antonio Solari –su dilecto colaborador– que, cuando Grote fue en busca de apoyo para su obra, don Pedro leyó las líneas que le presentaba, se paró y, abrazándolo, le dijo emocionado: “Con este estatuto y usted voy a cualquier parte. Cuente conmigo”.¹⁴ Desgraciadamente, el doctor Goyena falleció un tiempo después.

Frente a la disyuntiva de crear gremios, Grote sostenía que no lo creía posible porque no habría la suficiente cantidad de obreros por profesión para conformarlos, sobre todo en los pueblos o ciudades más pequeñas del interior de la República. Además, afirmaba que en los Círculos el roce continuo de obreros y patronos, de distintas profesiones, generaría un conocimiento más cercano entre ellos y produciría la eliminación o disminución de las naturales asperezas. Pensaba que se evitaría así el nefasto ejemplo de los caudillos que con sus discursos encendidos, nada aportaban al obrero. Por eso, mencionaba que, para superar la ignorancia, se hacía necesario formarlos con la enseñanza del catecismo.

Respecto a su obra el P. Grote, afirmaba:

Lo que principalmente me movió a organizar las obras sociales en favor de los obreros fue la convicción de que la acción directa del sacerdote ya no es, por lo común, suficiente para atraer a los hombres indiferentes y alejados de las prácticas religiosas de la Iglesia. Y esto, no solo a causa del espíritu positivista que todo lo invade y de la propaganda activa del liberalismo, sino principalmente por la funesta propaganda del socialismo entre las masas obreras, el que les quita mediante promesas efímeras de futura felicidad temporal, la fe y los precipita en la ruina temporal y eterna. La acción social a favor del obrero, es decir, los esfuerzos para promover con toda clase de medios lícitos el bienestar temporal y moral de los obreros no era pues, en mi intención

[y estaban] destinados a trabajar por la solución cristiana del pavoroso problema social” (24/IX/1907).

14. SOLARI, A., “Apuntes de una vida para la historia de una obra”, *Lábaro*, n° 488, diciembre de 2002.

el fin último que me proponía, sino más bien un medio para alejar a los obreros de los antros de perdición y ponerlos bajo el influjo saludable de la Iglesia.¹⁵

La cita transcripta nos arroja claridad sobre su pensamiento: el fin de su obra será la salvación de las almas de los obreros.

En efecto, con no poco esfuerzo el 2 de febrero de 1892 se dio formalmente la fundación del primer Círculo de Obreros de la República Argentina, donde se reunieron estudiantes, obreros y dirigentes católicos. Sin embargo, al principio, esta obra generó muy poco interés.¹⁶ Nos dice don Antonio Solari que la fundación “fue recibida con desaliento e indiferencia; nadie alcanzaba [a ver] la necesidad de defender la clase obrera porque se decía: en las calles de la ciudad crece el trigo, en una palabra, no había hambre”.¹⁷ Superados los primeros obstáculos y con gran esfuerzo fueron surgiendo los primeros círculos en las parroquias de Santa Lucía y San Cristóbal en 1893 y 1894.

A la muerte del arzobispo, le sucede Mons. Castellanos quien continuó dando impulso a la obra de Grote. Desde 1895 hasta 1910 siguieron expandiéndose, naciendo los de Balvanera, San Carlos, Nueva Pompeya, San José de Flores, San Telmo, Maldonado, Liniers, la Merced y Nuestra Señora de los Buenos Aires. Siempre apoyados por Mons. Boneo y contando con el gran celo de los sacerdotes Rasore y Orzali.¹⁸

En 1902 los obispos reunidos en Salta aprobaron los estatutos y declararon obligatorio el reglamento de los círculos.¹⁹

15. SÁNCHEZ GAMARRA, A., *op.cit.*, p. 183.

16. Se hacía difícil “[...] reunir entonces un centenar de hombres en proclamación franca y valerosa de los principios cristianos”, señalaba, por su parte, el periodista Isaac Pearson en *El Pueblo* (15 y 16/II/1908)

17. SOLARI, A. *op.cit.*, p. 15.

18. En la actualidad los Círculos son 45, distribuidos en la Capital Federal y las provincias de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes, Santiago del Estero, Mendoza, Río Negro y Chubut (datos de FCC de Obreros, 2011).

19. “Salta, septiembre 20 de 1902. El arzobispo de Buenos Aires y los obispos sufragáneos que firmamos, habiendo examinado este reglamento de los Círculos de Obreros, lo aprobamos, y mandamos que por él se rijan y gobiernen todos los

Cuando en 1913 asumió la presidencia de la Junta de Gobierno el ingeniero Alejandro Bunge, ordenó recabar datos estadísticos de los círculos, tarea minuciosa y complejísima, pero necesaria para precisar la dimensión que la obra había alcanzado y afrontar los desafíos que vendrían.

Tabla 1. Cantidad de círculos obreros católicos y número de socios (1892-1912)

Año	Círculo	Nº de socios	Año	Círculo	Nº de socios
1892	1	60	1903	57	13.567
1893	1	605	1904	59	15.214
1894	3	1406	1905	61	17.153
1895	8	2131	1906	61	18.300
1896	17	3767	1907	64	19.132
1897	24	4301	1908	65	19.307
1898	30	6767	1909	68	19.849
1899	33	8850	1910	72	21.319
1900	40	10.400	1911	74	21.700
1901	43	12.702	1912	77	22.930
1902	50	13.116			

Fuente: Archivo Histórico de Círculos Católicos de Obreros

Círculos de Obreros existentes o que en adelante se fundaren, y recomendamos a las sociedades de obreros ya establecidas se incorporen a esta institución, adoptando este mismo reglamento”. En SÁNCHEZ GAMARRA, A., *op. cit.*, p. 292.

La lectura de este cuadro nos muestra que, como indica Auza, en los últimos diez años (1902 a 1912) los Círculos crecieron un 50% más que en los diez primeros. En cambio, los socios habían aumentado el 70% en ese segundo período, aunque en un guarismo inferior al alcanzado en la primera etapa (1892-1902). De todas maneras el ritmo de crecimiento de los Círculos fue gradual, incluso no existieron cierres, claro síntoma de que el Círculo Central se ocupaba de los asuntos de todas las filiales, aún de las más alejadas de la Capital.²⁰

Estructura de los Círculos

Los círculos estaban organizados formando una federación de sociedades obreras, sujetas a una autoridad central (la Junta de Gobierno) que residía en la Capital Federal con el objeto de vigilar y asegurar la administración general y fiscalizar operaciones de crédito que pudieran comprometer el bienestar general de la obra.

Sus estatutos, aprobados el 19 de marzo de 1898, indicaban en su primer artículo que su fin era promover el bien material y espiritual de la clase obrera sobre la base de los principios de la economía social cristiana, en oposición a la propaganda del socialismo.

Los medios para alcanzar ese fin se referían a la obligatoriedad del socorro mutuo en las enfermedades, la fundación de escuelas diurnas y nocturnas, la instrucción de los socios mediante conferencias periódicas y la honesta diversión en los días de fiesta, el establecimiento de cajas de ahorro y agencias de colocación de trabajo y la celebración de congresos para formar a los obreros.

Los socios podrían ser: honorarios (que por su cooperación moral se hacían acreedores a ese título), protectores (los que daban sus apoyo pecuniario) y activos (desde los 14 años hasta los 60 años de edad). Debían ejercer alguna profesión o industria honesta, no pertenecer a ninguna sociedad anticatólica, ni padecer enfermedad crónica.

Su primera obligación, era llevar una vida moral (en caso de crimen o conducta escandalosa, eran expulsados).

20. Cfr. AUZA, Néstor. *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. I: Grote y la estrategia social*, Buenos Aires, Docencia, 1987, pp. 128-129.

Además, tendrían derecho a la asistencia gratuita en sus enfermedades. El socio enfermo recibía ochenta centavos diarios durante los primeros sesenta días y cuarenta centavos diarios hasta los seis meses. Los miembros de la Junta visitaban a los socios para consolarlos con caridad cristiana y cerciorarse de que se los asistiera correctamente.

Cada Círculo debía contar con un local propio, donde en forma mensual harían una reunión, amenizada con música y una conferencia instructiva.

Contaban con uno o varios abogados a quienes se consultaba gratuitamente, al igual que los médicos, a quienes se les pagaba cada visita según el honorario convenido.

Respecto al gobierno, cada Círculo nombraba una Comisión Directiva, que gozaba de inamovilidad, con uno o dos directores espirituales (velaban por el bien religioso y moral, dirigían escuelas, vetaban disposiciones de la Comisión que consideraban nocivas al bien moral y religioso), un presidente (ejercía la inspección superior), dos vicepresidentes, un tesorero, un protesorero, un secretario, un prosecretario y siete vocales.

El Consejo General nombraba las Juntas Directivas de los Círculos y propendía a fundar el mayor número posible de Círculos; enviaba visitadores a los Círculos y convocaba a congresos obreros. El Director General Espiritual velaba por la buena marcha y conservación del espíritu, la armonía y unión entre los Círculos y ordenaba lo necesario para los actos y manifestaciones públicas y religiosas. Aclaraba, finalmente que los Círculos no podían tomar parte en actos públicos civiles (manifestaciones) sin previo consentimiento del Consejo General.

Por decreto del gobierno nacional, el 19 de diciembre de 1906 y con la firma del presidente Figueroa Alcorta y su ministro de Justicia e Instrucción Pública Pinedo, se les confirió a los Círculos de Obreros, la personería jurídica.

Los Círculos y el nombre de católicos

Grote tuvo que explicar en varias oportunidades la causa que lo había llevado a no nombrar a los Círculos como católicos ni solici-

tar la adhesión a prácticas religiosas como condición para admitir socios. Afirmaba que el reglamento era prueba suficiente: nombraba a un sacerdote como director espiritual, avalado por el obispo, que dirigía tanto las obras de carácter moral como las escuelas y las conferencias y tenía poder de veto para aquellas situaciones que según su criterio se alejaban de la moralidad o el bien religioso del círculo.

Con ese objeto, las comisiones directivas eran elegidas por la Junta Central de Gobierno, asegurando de ese modo que fueran nombrados hombres probados en las costumbres y formados en la religión. Es más, frente a la renuncia de uno de sus miembros, se exigía que la Asamblea propusiese una terna de candidatos para cubrir la vacante producida. Escribía Grote en un artículo en el diario *El Pueblo*: “[...] para que una sociedad merezca el calificativo de católica, poco importa que lleve el epíteto de católica en su título, pero sí mucho que demuestre ser católica en sus tendencias y en sus obras. [...] así son católicos los Círculos de Obreros porque [...] procuran el bien moral y material de sus socios sobre la base de principios cristianos”.²¹

Las peregrinaciones a Luján

Desde los inicios el P. Federico Grote concibió la idea de realizar peregrinaciones de obreros al santuario de Luján. Siempre fueron recordadas como una de las manifestaciones que generó mayor resonancia en la sociedad. Nos dice Antonio Solari que, en una de las tradicionales peregrinaciones, “[...] 5000 obreros de los círculos, ocupando cinco trenes, en grupos de mil, contestan al desafío de los masones, anarquistas, socialistas y ateos”²² dando una idea acabada del movimiento que generaban.

Porque estas peregrinaciones fueron pensadas como una manera de dar gracias a la Madre de Dios, al tiempo que exteriorizaban toda la fuerza de los obreros nucleados en los Círculos; ya que al regreso solían marchar por las calles de la Capital hasta la curia metropo-

21. SÁNCHEZ GAMARRA, A., *op.cit.*, p. 291.

22. SOLARI, A., “Apuntes de una vida para la historia de una obra”, *Lábaro*, n° 488, diciembre de 2002.

litana, al son de los acordes de las bandas musicales, donde eran recibidos por el arzobispo.

El espíritu de esas concentraciones fue descripto por Grote así: “Ante la Virgen juramos mantenernos firmes en nuestro propósito de redención de los humildes, e hicimos voto de concurrir todos los años en masa ante su imagen para que Ella mantuviera intacta nuestra energía perseverante”.²³

Esa promesa fue cumplida con creces, porque la primera concentración que se realizó en 1893 contó con unos 400 hombres y tan solo tres años después se incrementó hasta llegar a 4000 peregrinos. Por lo que este hecho le dio a los Círculos un cariz religioso que terminó fortaleciendo la obra del P. Grote, porque logró la colaboración del clero.²⁴

Grote y el socialismo

En una entrevista que concedió Solari a la revista *Lábaro* en 1942, manifestaba que durante los primeros años de los Círculos la opinión pública en general pensaba que el socialismo no se difundiría, que sería más bien político que económico, por lo que se sostenía que su expansión no sería preocupante.

De ahí que, con el objeto de rebatir los argumentos que se esgrimían para cooptar a los obreros, en 1898 Grote recopiló una serie de sus artículos, que habían ido apareciendo en *La Defensa*, en una breve obra referida al socialismo. Manifestaba escribir frente a la ignorancia de aquellos que se proclamaban socialistas pensando que era el remedio necesario para poner fin al desequilibrio social, cuando lo que hacían los socialistas era “[...] destruir toda la organización social juntamente con el orden moral que le sirve de base y edificar sobre sus ruinas un orden nuevo de cosas sobre bases muy diferentes”. Pero eran en realidad “[...] verdaderas utopías imposibles [...] funestísimas para el estado obrero y toda la sociedad humana”.²⁵

23. SÁNCHEZ GAMARRA, A., *op.cit.*, p. 193.

24. N. AUZA, *op.cit.*, p. 44.

25. GROTE, F., *El socialismo, breve exposición y crítica de sus doctrinas económicas y sociales*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Buffet, 1898.

Escribía que sería injusto repartir los productos de igual manera entre los obreros, porque esto fomentaría la pereza. Para remediar la desigualdad en la repartición, se debería resolver primero la desigualdad en la producción, cosa que calificaba de imposible, al ser los hombres desiguales en talentos, fuerzas y virtudes. Concluía que las promesas socialistas no eran más que “desatinos científicos”.

Nuevas obras: Círculos de Estudiantes, Correccional de Menores y Congresos Obreros

En 1897 con el objeto de formar doctrinalmente a los obreros fundó los Círculos de Estudiantes, donde jóvenes que se encontraban avanzados en sus carreras universitarias y profesionales (médicos, abogados, farmacéuticos, por ejemplo) eran secundados por Antonio Solari y dictaban charlas y conferencias a grupos de obreros.

Ese año Grote fue convocado por el presidente de la República, doctor José E. Uriburu, para organizar y redactar un nuevo reglamento destinado a regir la vida del Correccional de Menores de la Capital, tarea que asumió gustoso, sumando más actividad a la ya pesada carga diaria. Dio impulso a este instituto y permaneció al frente casi dos años, con admiración de autoridades y vecinos, inclusive exponiéndose a ciertas críticas cuando organizó una peregrinación a Luján con los menores internados. A pesar de todo, logró resonantes éxitos combinando dosis de “rigurosa disciplina con prudente suavidad”.

Los Círculos expandieron su vitalidad a la sociedad y comenzaron a organizar los conocidos Congresos Obreros, el primero de ellos en Buenos Aires durante el año 1898,²⁶ y que estaba destinado a fortalecer la obra y uniformar la acción de todos los Círculos. Se organizaron comisiones que, entre otros temas, tratarán dos cuestiones que serían convertidas en leyes por el Congreso Nacional años más tarde: el descanso dominical (ley en 1905) y el trabajo de los niños y mujeres (ley en 1907).

26. El segundo Congreso se realizó en Catamarca en 1904; el tercero en Córdoba, en 1906; el cuarto en Santa Fe, en 1908, y el quinto en 1910, en La Plata.

Es de suma importancia mencionar que varias propuestas fueron llevadas al Congreso Nacional por los legisladores más comprometidos con la causa social. Se destacaron el doctor Santiago O'Farrell, segundo presidente del Círculo Central y luego diputado, impulsor de la ley de descanso dominical; el diputado Juan Cafferata, con los proyectos de leyes de bien de familia y de casas económicas, entre otras, y el diputado Arturo Bas, con los proyectos de protección del salario, jubilación de empleados ferroviarios y responsabilidad por accidentes del trabajo.

La Liga Democrática Cristiana

Tomando el camino iniciado por Toniolo en Italia con la democracia cristiana, se decidió a fundar en 1902 la Liga Democrática Cristiana, “fermento” dentro de la “masa” que formaban los Círculos. Para eso, seguía los lineamientos de S.S. León XIII, quien en *Gravis Communi* “circunscribía los límites de la democracia cristiana al campo social y la definía como un vasto movimiento de acción benéfica esencialmente cristiana en favor del pueblo”.²⁷ Si bien al principio funcionó con gran autonomía, pronto Grote debió intervenir para arbitrar debido a las constantes desavenencias que se producían entre la Liga y los Círculos. Entre los conspicuos miembros se encontraba Liborio Vaudognotto,²⁸ organizando debates con los socialistas, que muchas veces terminaron a los puños.

27. SÁNCHEZ GAMARRA, A., *op.cit.*, p.252.

28. Nos dice Pagés, respecto a la personalidad de Liborio Vaudognotto: “Argentino, de oficio dorador, sintió desde joven ansias de trabajar para la defensa de los derechos de la clase trabajadora. Lanzado a la acción, comprendió la necesidad de ilustrarse y lo hizo por sí mismo, adquiriendo el concepto y sentido social cristiano acerca de todos los problemas que entonces se debatían con tanta crudeza. Orador de palabra vibrante a la que agregaba el calor y la convicción de quien defiende la verdad y la lucha por la justicia, obtuvo resonados triunfos en las asambleas obreras y en la tribuna callejera. Dinámico, inquieto, abnegado, rústico a veces, pero siempre sincero, vivió más para los demás que para su familia y para sí mismo. Su casa fue la de todos los obreros, aún para los que no comulgaban con su ideario y habían caído en desgracia. En la Sociedad Argentina de Obreros del Puerto, y más tarde en el Sindicato de Obreros de la Aduana de

El periodismo

Como buen conocedor de la influencia de los medios de comunicación en la evangelización y en la propagación de las ideas sociales, el P. Grote impulsó varios periódicos católicos. *La Defensa* fue el órgano oficial de los Círculos desde 1895 hasta 1900. Su nombre marcó el fin para el que fue concebido: la promoción de los intereses de los obreros. Se inició con una prensa que le donaron en Europa y tuvo que abrirse paso mediante suscripciones, en un mundo de periódicos socialistas y anarquistas.

Pero, desde hacía ya un tiempo, se proponía iniciar otro proyecto aún más ambicioso: el nacimiento de un diario, idea que se plasmará en 1900 con el nombre de *El Pueblo*; y que, luego de los primeros tiempos difíciles y gracias al tesón de José M. Estrada (h), logró fortalecerse, transformándose en un pionero entre las publicaciones católicas, con una presencia de más de medio siglo, ya que se editará hasta 1960. Funcionará también mediante suscripciones para su distribución y ventas, con una tirada inicial mayor a la de *La Nación* y *La Prensa*. Y, aunque ese sistema de suscripción podría haberlo limitado, contrariamente logró una notable supervivencia; incluso a partir de 1920 intentó transformarse en un diario de masas, siguiendo el estilo de otros diarios.²⁹

El descanso dominical

Desde las columnas de *El Pueblo* se luchó, entre otros temas, por lograr el descanso dominical, sosteniendo que se trataba de la dignidad del obrero, que este no era un elemento mecánico de tra-

la Capital, fue el nervio y el alma. Es ya un axioma que el obrero debe conquistarse por el obrero; pues bien, Vaudognotto fue el tipo del obrero propagandista, organizador y agitador católico, tan poco común en nuestro medio". Citado en ROMERO CARRANZA, A., *Itinerario de monseñor de Andrea*, Buenos Aires, Emecé, 1957, p. 53.

29. Cfr. LIDA, M., "El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico", en FOLQUER, C. y AMENTA, S. (comps.), *Sociedad, cristianismo y política*, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2010, p. 26.

bajo. Publicó en repetidas ocasiones petitorios que los Círculos presentaban al Congreso Nacional y también los que aparecían en las provincias y en otros países como España y Portugal, que sostenían también la necesidad de ese descanso. Si bien los socialistas bregaban por el descanso hebdomadario, Alfredo Palacios apoyó a los católicos y unió sus fuerzas en favor de la futura ley. Ese reclamo constante “[...] chocaba con las tendencias del liberalismo en dos puntos fundamentales: en primer lugar, el Estado liberal no se mostraba dispuesto a dar su sanción a las prescripciones de la Iglesia y menos, naturalmente, a poner al servicio de esta su poder de coacción para forzar su cumplimiento; por otra parte en el terreno económico privilegió la búsqueda del beneficio, en base a un régimen nada contemplativo de las necesidades de los trabajadores”.³⁰

La excepción la constituyó Joaquín V. González, ministro del Interior del segundo gobierno de Roca, que encargó en 1904 un estudio sobre la situación obrera argentina al ingeniero Bialek Massé, médico socialista español; en base a cuyo informe se redactó un proyecto de ley del Trabajo, que no contó con el apoyo político necesario.

Monseñor Espinosa, arzobispo de Buenos Aires, insistió con una carta pastoral, donde afirmaba que la ley de descanso dominical era esencial no solo para la salvación del alma, sino también para la salud del cuerpo.³¹

Finalmente, en 1905 se sancionó la ley de descanso dominical (4161), convirtiéndose así en la primera ley social que se dictó en la Argentina. Aunque “[...] no era una conquista completa [...] con ella se ponía en marcha el mecanismo legal para futuras leyes referidas a la protección del trabajador y sus derechos sociales [...]”.³² Este impulso inicial se retrasaría con el rechazo que efectuó el Congreso Nacional al citado proyecto de Código de Trabajo.

30. RECALDE, Héctor, *La Iglesia y la cuestión social (1874-1910)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.

31. Pastoral de monseñor Espinosa, “Sobre la santificación de días festivos”. En: *El Pueblo*, 28/II/1903, p. 3.

32. N. AUZA, *op.cit.*, p. 330.

Tres incansables colaboradores

Hemos nombrado a lo largo del artículo a tres personas que en distinto grado, dieron su apoyo incondicional a la obra de Grote. Fueron Solari, O'Farrell y Lamarca. Don Antonio Solari llegó a la Argentina con su familia, procedente de Chiávári, cerca de Génova, en 1861. Resignó su vocación sacerdotal por la muerte de su padre y la enfermedad de un hermano.

Durante casi sesenta años se desempeñó como Colector de Rentas del Arzobispado de Buenos Aires. Además ocupó el cargo de vicesororero del Congreso Eucarístico de 1934. En 1883, por pedido del arzobispo, recibió a los cinco primeros redentoristas que llegaron a la Argentina y desde allí trabajó una relación que durará toda su vida.

Participó con Grote en la fundación de los Círculos de Obreros y colaboró con la Obra de Matrimonios Cristianos del P. Kraemer. Formó un grupo de jóvenes y de hombres, la Conferencia Vicentina, convirtiendo a la fe y caridad activas a muchos cristianos indiferentes.

Murió, con fama de santidad, el 14 de julio de 1945 y su causa de beatificación se inició en 1977.

El doctor Santiago O'Farrell nació en Buenos Aires en 1861 y cursó sus estudios en el Colegio del Salvador y en 1882 se recibió de abogado en la Universidad de Buenos Aires. Fue discípulo de José M. Estrada y este lo nombró secretario del primer Congreso de Católicos Argentinos (1884), donde se destacó por sus activas intervenciones. Formó parte del partido Unión Católica y de la Unión Cívica de la Juventud en oposición al gobierno de Juárez Celman. Ocupó tres veces una banca en la Cámara de Diputados de la Nación, desde donde dio impulso a la ley de descanso dominical, como ya se explicó. Ocupó la presidencia de la Junta de Gobierno de los Círculos por pedido expreso del P. Grote, ante la renuncia de su primer presidente, Fernando Bourdieu. Murió en Buenos Aires el 17 de mayo de 1926, a los 65 años de edad.

Por último, diremos que el doctor Emilio Lamarca nació en Valparaíso (Chile) el 21 de agosto de 1844. Cuando sus padres se radicaron en Europa, estudió en el colegio benedictino de San Gregorio, cercano a Bath (Inglaterra), radicándose luego con su familia en Alemania, donde se graduó de ingeniero en minas. Vuelto

a la Argentina se doctoró en 1875 en jurisprudencia, ingresando a trabajar en el Ministerio de Relaciones Exteriores, llegando a ser subsecretario durante las presidencias de Sarmiento y Avellaneda.

En 1876 se lo nombró profesor de Economía Política de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y siguiendo a Le Play escribió “El decálogo de la economía política”, momento en que comenzó a comprometerse con el catolicismo social. Será exonerado de dicha cátedra en 1884, junto con Estrada, por “razones de mejor servicio” al escribir un artículo periodístico sobre la situación financiera de la República.

No solo defendió los principios religiosos, sino que se expidió contra el fraude y la corrupción política. Fue nombrado presidente del Segundo Congreso de Católicos Argentinos (1907) y también del Tercero (1908), donde propuso fundar una Liga Social a imagen del *Volkverein* alemán, idea apoyada entusiastamente por el P. Grote. Siempre manifestó que se hacía necesario luchar no tanto contra la campaña antirreligiosa gubernamental, sino contra las huestes anarquistas y socialistas. Murió en Buenos Aires el 5 de julio de 1922.

El alejamiento de Grote

En 1895 Grote fue nombrado rector de la parroquia de las Victorias. Ya habían comenzado a acentuarse los cruces verbales con el P. Didier (visitador) a causa de su intensa labor social. Sabemos que Grote soportó muchos sinsabores, cuando afirmaba que el padre visitador “[...] no cesa de mortificarme y amargarme por su comportamiento”.³³ Se lo acusaba de descuidar sus labores al frente de la comunidad religiosa, ausentarse de la oración y estar mucho tiempo dedicado a la labor de los Círculos. Por este motivo fue convocado desde Roma, donde, luego de explicar la situación al padre superior general, fue confirmado en la dirección y continuó con el impulso que venía sosteniendo. En otra carta dirigida al padre provincial, fechada en junio de 1907, sostenía: “Me parecen

33. “Correspondencia del padre Grote”, *op.cit.*, 21/X/1899.

pequeñas las dificultades que tuve que vencer en las luchas con mis hermanos exteriores, en comparación con la sin igual lucha dolorosa, que me depararon mis cohermanos, las que seguramente ya me habrían sepultado por la pesadumbre, si no fuera por mi natural hilaridad y capacidad de resistencia”.³⁴ En contraste con esta situación, durante 1908, recibió una notificación del secretario de Estado Vaticano, cardenal Merry de Val, donde le manifestaba que “[...] esta obra [haciendo referencia a los Círculos] debe ser [...] mantenida como una nueva forma de apostolado tan útil”.³⁵

No obstante, la tensión persistió en el tiempo. En 1912 se le solicitó la renuncia, por lo que Grote la presentó de forma inmediata. Fue reemplazado en la dirección de los Círculos por el secretario privado del arzobispo Espinosa, monseñor Miguel de Andrea. En una dura nota, el propio arzobispo de Buenos Aires escribía al padre Murray, general de la Congregación, solicitando se lo trasladase al Perú por su comportamiento, “[...] faltando a lo dispuesto [Grote] por nuestro Ssím. Padre Pío X en su *Motu Proprio* del 18 de diciembre de 1903 [...] [en] que el movimiento católico debe llevarse siempre bajo los auspicios y la guía de los obispos y que no es celo meritorio, ni piedad sincera, el emprender aun obras hermosas y buenas en sí cuando no están aprobadas por el propio pastor”.³⁶

Su muerte

Luego de su renuncia a los Círculos se trasladó a Montevideo, donde siguió predicando retiros y misiones. Fue nombrado superior de la comunidad redentorista de Tupiza (Bolivia) y después de un año regresó a Salta. Cuando Espinosa agonizaba, lo mandó a llamar para solicitarle su perdón. El arzobispo sostenía que había sido la causa de su renuncia a los Círculos. “No quería morirme sin expresarle esta pena”,³⁷ sentenció cuando se vieron por última vez.

34. “Correspondencia del padre Grote”, *op.cit.*, 25/VI/1907.

35. “Correspondencia del padre Grote”, *op.cit.*, 23/VIII/1908.

36. “Correspondencia del padre Grote”, *op.cit.*, 25/V/1912.

37. SÁNCHEZ GAMARRA, A., *op.cit.*, p. 320.

Siguió visitando los seminarios de Devoto y La Plata y se instaló largas temporadas en la residencia redentorista de Bella Vista, donde continuó estrechando su relación con los futuros misioneros.

El “buen soldado de Cristo” (como rezaba una distinción pontificia con la que fue honrado) sufrió un derrame cerebral en enero de 1940 y falleció el 30 de abril a los 86 años. Eran las vísperas del día del trabajo y de la Fiesta de San José Obrero, el santo patrono de los Círculos. “Una enorme multitud se había reunido delante de la Iglesia [...] los discursos dejaron traslucir cuánto el P. Grote había trabajado en lo social durante toda su vida, para ganar de esa manera las almas para Cristo”.³⁸

Los restos mortales del “apóstol de los trabajadores” descansaron en el cementerio del noviciado de los redentoristas de Manuel Ocampo (Buenos Aires) hasta que el 23 de abril de 1991, por iniciativa de la Federación de Círculos, fueron trasladados hasta el panteón social de la Chacarita.³⁹

Fuentes primarias

“Acción social cristiana”, en diario *El Pueblo*, 14 y 15 de diciembre de 1908.

“Correspondencia del padre Grote”, Junta de Gobierno, julio de 2002, tomos I y II.

“Discurso del padre Grote”, en diario *El Pueblo*, 12 y 13 de noviembre de 1908.

—, en diario *El Pueblo*, 10 y 11 de mayo de 1909.

—, en diario *El Pueblo*, 17 y 18 de enero de 1910.

—, en diario *El Pueblo*, 29 de octubre de 1908.

—, en diario *La Voz de la Iglesia*, 24 de octubre de 1907.

PEARSON, I., “Los Círculos de Obreros, cómo nacieron, qué han hecho y qué hacen”, *El Pueblo*, 15-16 de febrero de 1908.

38. “Correspondencia del padre Grote”, *op.cit.*, Carta padre Berikmann al padre Rouff, 4/V/1940

39. SUSCO, V., “Homenaje al padre Grote”, *Lábaro*, año 56, n° 452, sept. / oct. 1991.

Reglamento de los Círculos de Obreros de la República Argentina, Buenos Aires, Est. Tipográfico La Defensa, 1899.

Referencias bibliográficas

ASPELL, Marcela, “La cuestión social en el último cuarto de siglo XIX” en *Anuario* n° 4, Córdoba, CIJS, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, 2005.

AUZA, Néstor, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino: I. Grote y la estrategia social*, Buenos Aires, Docencia, 1987.

ARNAUDO, Florencio, “La cuestión social del siglo XIX y la *Rerum Novarum*”, en *Prudentia Iuris*, n° XXVI, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, UCA, mayo 1991.

BOHDZIEWICZ, Jorge, *José Ignacio Yani, entre la acción social y la historia*, Buenos Aires, Instituto Bibliográfico “Antonio Zinny”, 1999.

FRANCESCHI, Gustavo, “Un precursor”, *Criterio*, Buenos Aires, n° 636, año V, 1940.

GROTE, F., *El socialismo, breve exposición y crítica de sus doctrinas económicas y sociales*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Buffet, 1898.

LEÓN XIII, *Rerum Novarum, encíclica sobre la cuestión obrera*, Buenos Aires, A.C.A., 1931.

LIDA, Miranda, *Algo más que un diario católico. La América del Sud (1876-1880)*, Buenos Aires, Beca Mariano Moreno, Biblioteca Nacional de la Argentina.

“El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”, en FOLQUER, C. y AMENTA, S. (comps.), *Sociedad, cristianismo y política*, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2010.

—“Los terratenientes pampeanos y la Iglesia Católica, 1880-1920”, en *Cuadernos del Sur*, Historia, n° 34, Bahía Blanca, 2005.

MESSNER, Johannes, *La cuestión social*, Madrid, Rialp, 1976.

PALUMBO, Carmelo, *Guía para un estudio sistemático de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Educa, 1987.

RECALDE, Héctor, *La Iglesia y la cuestión social (1874-1910)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.

- ROMERO CARRANZA, Ambrosio, “Grandes católicos laicos del siglo XIX”, *Rumbo Social*, año IX, junio de 1984.
- , Ambrosio, *Itinerario de Monseñor de Andrea*. Buenos Aires, Emecé, 1957.
- SÁNCHEZ GAMARRA, Alfredo, *Vida del Padre Grote, el apóstol de los trabajadores*, Buenos Aires, Ed. de la F.C.C. de O., 1997.
- SOLARI, Antonio, “Apuntes de una vida para la historia de una obra”, *Lábaro*, n° 488, diciembre de 2002.
- SURIANO, Juan (comp.), *La cuestión social en Argentina (1870-1943)*, Buenos Aires, La Colmena, 2000.
- SUSCO, Víctor. “Homenaje al P. Grote”, *Lábaro*, año 56, n° 452, sept. / oct. 1991.
- TÓRTORA, Cristina, “Federico Grote y los Círculos de Obreros”, *Todo es Historia*, n° 451, febrero de 2005.
- VINCENT, Antonio, *La encíclica de Nuestro Santísimo Padre León XIII De Condicione Opificum y los Círculos de Obreros Católicos*, Valencia, Imprenta José Ortega, 1895.

INDALECIO GÓMEZ: UNA ANAMNESIS DE SU ITINERARIO POLÍTICO

Carlos A. PIEDRA BUENA

“Los estadistas que han encontrado la grandeza definitiva no lo hicieron mediante la resignación, por más bien fundada que se encontrase. A ellos les ha sido dado no solamente mantener la perfección del orden, sino tener la fuerza necesaria para contemplar el caos y encontrar allí material para nuevas creaciones”.

Henry A. Kissinger¹

La figura que intentaremos evocar en este ensayo constituye, indudablemente, la de un hombre superior, que es necesario recuperar de la oscuridad para ubicarlo en su lugar justo en las páginas de la historia política e institucional de la Argentina.

El aporte del doctor Indalecio Gómez al sistema político nacional, signado por su humildad y dotes de estadista, constituye una fuente inagotable de enseñanzas morales y prácticas para las generaciones de ciudadanos comprometidos con la cosa pública.

Hijo de Indalecio Gómez y Ríos, salteño, y de Felicidad González del Toro, chilena, nació el 14 de septiembre de 1850 en la finca familiar Molinos,² sita en los Valles Calchaquíes, provincia de Salta, y falleció el 17 de agosto de 1920, en la ciudad de Buenos Aires. Sus casi setenta años de vida transcurrieron durante la etapa institucional que la historia ha recogido con el nombre de la *repúbli-*

1. KISSINGER, Henry, *Un mundo restaurado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

2. En sazón, propiedad que fuera del último gobernador realista del Virreinato del Río de la Plata, Nicolás Severo de Isasmendi.

ca posible y en la que, en su edad madura, nuestro autor coadyuvó activamente a sentar las bases de la *república democrática*.

En este trabajo, en razón de la temática del libro que lo incluye, nos acotaremos a los hitos políticos de su vida y obra.

La forja de un estadista

El ambiente de su niñez y adolescencia

Los primeros años de su vida transcurrieron en el entorno de la organización nacional. Tiempos de desencuentro entre argentinos, que dieron lugar a cruentas acciones de violencia política en el marco de alianzas y contra alianzas de dudosa y frágil consistencia; que devendrían secuencialmente en la real convivencia de dos Estados nacionales –la Confederación Argentina y el Estado de Buenos Aires– durante casi diez años y en posteriores desencuentros hasta la segunda Pavón.

La situación nacional, con epicentro en Buenos Aires y Paraná, repercutió con distintas intensidades en todo el territorio. Salta no fue una excepción.

Después de la batalla de Pavón, se difundió falsamente, en las provincias del norte, la noticia de la derrota de Mitre, y esta creencia, robustecida por el triunfo de Cepeda, estimuló a los que se mantenían fieles al gobierno de Paraná, aliados entre sí, con el objeto de vencer a los Taboada de Santiago, centro activo de los partidarios de Buenos Aires. El gobernador de Salta, José M. Todd, que antes había prometido su apoyo a Mitre, inclinándose por las preferencias populares al asumir su cargo en víspera de Pavón, e ignorante de su verdad, sumó sus fuerzas a las de Navarro, Gutiérrez y Peñaloza, poniendo las milicias provincianas al mando del coronel Aniceto Latorre. En aquellos momentos de recelo, el padre de Indalecio Gómez, que militaba en las filas del partido liberal, fiel a Mitre, cayó bajo la sospecha de los confederados.³

3. DELL'ORO MAINI, Atilio, "La vida ejemplar de Indalecio Gómez", en *Los discursos de Indalecio Gómez*, tomo I, Buenos Aires, Kraft, 1953, pp. 50 y 51.

Es así como el 14 de enero del 1862 el coronel Latorre –al recibir una denuncia del sacerdote Serapio Gallegos,⁴ referente a un plan subversivo bajo la dirección de don Indalecio Gómez y Ríos, con la finalidad de “apoderarse de todo el cañón de los valles hasta Santa María para secundar la invasión, de acuerdo con el clérigo Campos que viene por Rosario de la Frontera, esperando solamente que se retirasen las fuerzas de Cachi para dar la cara y pronunciarse”–⁵ ordena la detención de Gómez. El oficial a cargo de dicha misión, extralimitándose en el cumplimiento de la misma, da muerte a don Indalecio Gómez y Ríos en el patio de su casa en presencia de nuestro autor, quien solo contaba doce años.

Este crimen, a los ojos del pequeño hijo, adquiere la dimensión de magnicidio, consecuencia de los últimos estertores de la violencia política encarnada entre federales y unitarios. Ello constituirá una impronta política, de carácter positivo, que signará su vida.

Experiencias y formación

Su educación inicial comienza en el hogar, continuando luego en las aulas de dos obras de iniciativa privada de la ciudad de Salta: el Colegio de la Patria y la escuela de doña Elisa Díez de Gómez. En tiempos en que las montoneras de Varela assolaban el suelo salteño, encuentra a Indalecio Gómez en la defensa de la plaza de la capital salteña, integrando la trinchera número 2, compuesta por diecisiete hombres, bajo su comando y el de don Francisco Uriburu; en el marco de una posición organizada –precariamente y con valentía– sobre la base de catorce trincheras, frente a la invasión varelista acaecida el 9 y 10 de octubre de 1867; los que opusieron tenaz resistencia a esas fuerzas, frustrando la acción ofensiva exitosamente; lo que llevó a Felipe Varela al tiempo de retirarse, a expresar: “Siento no llevarme la cabeza de todos los salvajes miserables. Solo cuatro gatos locos me han resistido dos días matándome mi

4. Sobre información obtenida en secreto de confesión, que no rompió al no revelar ni al penitente ni el pecado.

5. DELL'ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 52.

mejor gente; pero no hay cuidado, yo he de volver y entonces me he de vengar”.⁶

Tales acciones merecieron el reconocimiento de don Juan Martín Leguizamón, jefe de Estado Mayor, en el parte que cursara al jefe encargado de la defensa de la plaza, don Nicanor Flores, cuando explícitamente señalara: “Debo hacer una honorable mención de los señores don Segundo Bedoya, Ignacio Toro, Indalecio Gómez, Francisco Host, M. A. Peña, Héctor López, Silvio M. Zapana, Evaristo González y el capitán Cruz (pasado, del enemigo) que fueron los que llevaron a cabo tan digna empresa.”⁷

Vemos aquí a un joven al que las circunstancias, el amor al terruño, el instinto, relaciones de familia y de amistad, lo llevan a comprometerse en defensa de los valores en que ha sido iniciado. La escuela de vida, aquella que comenzó a forjar su carácter y personalidad con la muerte de su padre, le adiciona otra ración de savia.

Posteriormente, como era costumbre en muchas familias de rai-gambre del norte argentino, llegará el momento de realizar sus estudios secundarios en el tradicional Seminario Conciliar de Sucre, donde alcanzará el título de bachiller en Letras con los más altos lauros. En este lapso recibirá una profunda formación clásica y espiritual, que fortalecerá las raíces de un espíritu selecto.

Los años de estancia en el Seminario fueron tiempos de rigurosidad intelectual, de solaz ideal par sus lecturas y meditaciones, donde de la mano de maestros insignes, de la talla del venerable fray Mamerto de la Ascensión Esquiú, se embebió de esa actitud que aconsejaba en el siglo XI Fulbert, el Obispo de Chartres, a sus discípulos: “Somos enanos montados sobre los hombros de gigantes”,⁸ que en extrema síntesis refleja la necesidad de aprender de nuestros ancestros, ya que nuestra civilización es una inmensa continuidad y esencia.

6. ARCHIVO CARLOS GÓMEZ ÁLZAGA. Copia mecanografiada, de cuatro páginas, del parte del jefe de Estado Mayor al jefe encargado de la defensa de la plaza, 11 de octubre de 1867.

7. *Ibíd.*

8. “We are dwarfs mounted upon the shoulders of giants”. KIRK, Russell, *Enemies of the Permanent Things*, New Rochele, Nueva York, Arlington House, 1969, p. 279.

Todo ello, sin embargo, no le impidió reflexionar, desde sus años mozos –con un sentido de meridiana madurez–, sobre la situación que vivía la Patria, surgirían allí sus anhelos de comprometerse firmemente en ocuparse en revertir la misma. Aspectos que quedan claramente reflejados en la correspondencia que mantuviera desde allí con su hermana doña Josefa Gómez de Zuviría y su cuñado, don Ramón Zuviría, donde plasmará temas referentes a política nacional y provincial, tales como la anarquía, producto de caudillos y montoneras, corrupción, la candidatura de Sarmiento, la guerra del Paraguay; como asimismo el sentido del cristianismo como fuente de la moral pública.⁹ Vemos aquí el basamento que regirá su posterior vida pública y privada: la unidad de vida, esa coherencia de dar testimonio de la filiación divina en todas las dimensiones de la existencia del hombre: interior, familiar, profesional y social.

El Buenos Aires de los setenta

En 1870 viaja a Buenos Aires, donde inicia sus estudios de Derecho, los que finalizará en 1876, tras alcanzar el lauro doctoral.¹⁰ Los seis años de estancia en la misma incidirán sensiblemente en las fases finales de su formación humana. Es que el campo era propicio para ello; don Indalecio Gómez recibiría en la ciudad nacional, como testigo de la historia, nuevas experiencias de vida a través de la percepción de vivencias personales, las que serán motivo de enseñanzas, reflexiones y de participación política.

9. DELL'ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, pp. 12 a 16.

10. El tema de su tesis, innovador y actual, versó sobre “Hipoteca Marítima, institución no organizada en el Código de Comercio argentino, y a la que dio actualidad como ensayo de forma nueva de crédito, un proyecto presentado a la Cámara de Diputados por Santiago Alcorta en ese año de 1876, proyecto modelado en la ley francesa de 10 de diciembre de 1874. la tesis reveló un amplio conocimiento de las normas del Derecho Civil y Comercial vinculadas al crédito con garantía real, y la versación del autor en las doctrina de Maclead sobre el problema integral del crédito”. MELO, Leopoldo, “Conferencia del doctor Leopoldo Melo en el homenaje realizado en Buenos Aires”, en *Los discursos de Indalecio Gómez*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1953, p. 17.

El Buenos Aires de los setenta constituía una verdadera caja de resonancia de los ruidos políticos que caracterizaron la presidencia de Domingo Faustino Sarmiento y los primeros años de la de Nicolás Avellaneda: la Guerra de la Triple Alianza y su impacto en la política doméstica; el asesinato del general Urquiza –perpetrado por federales descontentos por la conducta adoptada por el ilustre entrerriano tras Pavón; los tres alzamientos jordanistas; los embates de la sucesión presidencial, que derivarán en la revolución mitrista–.¹¹

En segundo término el clima cultural, social, educativo y económico era el propio de una súbita transformación, donde se cruza una línea divisoria, uno de esos lapsos de la historia en que “en el espacio de una pocas décadas, la sociedad se reestructura así mismo; cambia su visión del mundo, sus valores básicos, su estructura política y social, sus artes, y sus instituciones clave”.¹² Tiempos de cambio, donde las gentes confrontaban el pensamiento perenne con las ideas del positivismo. Es allí donde nuestro autor, no encuentra una contradicción entre progreso y tradición; es que su sólida formación inicial, la del hogar, escuela y Seminario habían germinado los frutos de una personalidad conservadora.

Todo ello redunda en el joven Gómez, quien avalora la importancia de estos cambios, amoldándose a la nueva situación, propia –según sus palabras– de “un pueblo y una sociedad diametralmente opuestos en todo a lo que he conocido y ha sido mi teatro; de tal manera que, para no exagerar, se puede decir que allí he sido español del tiempo del cardenal Cisneros, del siglo XV, con ribetes de moderno cristino,¹³

11. PIEDRA BUENA, Carlos, “La presidencia de Domingo Faustino Sarmiento: la política doméstica encuentra su sosiego”, en LEIVA, Alberto David (comp.), *Los días de Sarmiento*, tomo II, San Isidro (Buenos Aires), Academia Provincial de Ciencias y Artes de San Isidro, 2011.

12. DRUCKER, Peter F., *La sociedad poscapitalista*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994, p. 9.

13. Con este término eran conocidos los partidarios de María Cristina de Borbón - Dos Sicilias, viuda del rey de España, Fernando VII, frente a los carlistas en el enfrentamiento sucesorio que mantuvo la regente en nombre de su hija y futura reina Isabel II con el hermano del rey, Carlos María Isidro de Borbón, y que llevó al país a la Primera Guerra Carlista. Posteriormente, por extensión, se denominó cristinos a los partidarios de la política conservadora de la regente

y aquí es necesario que sea porteño, del siglo XIX, en tiempos de Sarmiento”.¹⁴

Vemos aquí otro aspecto relevante de este argentino, que entien-
de y hace suya la necesidad de superar ese dualismo —que tam-
bién pintara Eduardo Mallea:¹⁵ Buenos Aires y la Argentina pro-
funda; o en términos de Daniel Larriqueta: la Argentina imperial
y la Argentina renegada, que tienen su antecedente en las corrien-
tes colonizadoras—¹⁶ que, cual fuerzas centrífugas, rompen esos dos
componentes de nuestra dualidad cultural, evitando la plenitud de
la argentinidad.

Su formación jurídica se forja bajo la guía señera de los prime-
ros maestros del arte del derecho, destacando, para los términos de
nuestro trabajo, que en “esos años habíase iniciado la enseñanza del
flamante derecho constitucional, confiada a Florentino González,
en cuyas *Lecciones*, publicadas en 1871, explicábase la teoría de
la república democrática representativa, desde el punto de vista
de los principios y el de su aplicación a la realidad de la constitu-
ción inglesa o norteamericana”,¹⁷ estos fundamentos de la vertiente
anglosajona del constitucionalismo, calarán muy hondo en el joven
salteño, proporcionándole el sustento necesario para el ejercicio
efectivo de todas las facetas de su vida pública futura: el respeto a la
constitución, a las instituciones republicanas y el federalismo, como
reaseguro de limite el poder central.

La generación de Gómez, con motivo de la renovación presiden-
cial del 74, tuvo la oportunidad de iniciar desde el llano sus prime-
ros escarceos cívicos. Eran tiempos de acomodamientos políticos,
los que derivarían en la gestación del Partido Autonomista Nacional.
En ellos encontramos comprometidos, entre otros, al binomio que

María Cristina durante los diez años en los que ocupó el cargo frente a los segui-
dores de Baldomero Espartero.

14. En carta a don Fenelón Zuviría, citada por DELL’ORO MAINI, Atilio, Atilio, *op. cit.*, p. 56.

15. MALLEA, Eduardo, *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.

16. LARRIQUETA, Daniel, *La Argentina imperial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996 y LARRIQUETA, Daniel, *La Argentina renegada*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.

17. DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 60.

casi cuatro décadas después concretaría uno de los anhelos cívicos más preciados: el sufragio universal, secreto, obligatorio y el sistema de lista incompleta.

Roque Sáenz Peña, su compañero de facultad, ante los sucesos de la revolución mitrista, abandona los claustros universitarios para alistarse con otros condiscípulos en las filas de los defensores del orden constituido, donde comandará un batallón del regimiento enviado a Las Flores. Su desempeño redundará en los despachos de teniente coronel de guardias nacionales; e Indalecio Gómez regresa a su provincia, donde su hermano Martín se hallaba involucrado en la misma causa.

Dos condiscípulos toman distintos caminos ante un mismo llamado; unos años después sellarán en el desierto de Atacama una amistad aristocrática perdurable, como lo fuera la de Escipión Emiliano y Lelio.¹⁸

Primeros pasos en la arena política

El regreso al terruño

La situación política en las provincias –Salta no era una excepción– estaba condicionada por el remanente de los vicios del caudillaje, por lo que el tránsito al régimen de partidos de ideas, con capacidad de canalizar a representantes genuinos de la voluntad popular a través del sufragio, era una utopía; y en donde los intereses nacionales se difumaban con los locales, cuando no respondían a especulaciones personales o a alianzas circunstanciales.

Su actuación en la política local se desarrolla entre los años 1876 a 1885, salvo el período de su desempeño circunstancial, como cónsul argentino en Iquique (Perú). La que se da en el marco de las paradojas políticas de la Argentina durante las presidencias de

18. “Habiendo aprendido por tradición de nuestros padres que la amistad de Cayo Lelio y Publio Escipión fue memorable, la persona de Lelio me pareció idónea para exponer sobre la amistad [...]”. CICERÓN, Marco Tulio, *Lelio o sobre la amistad*, en *Tratados filosóficos*, tomo I, edición bilingüe, Buenos Aires, Losada, 2006, p. 39.

Mitre, Sarmiento y Avellaneda, que en el caso salteño se definían por las tendencias políticas antagónicas (ambas liberales) y su relación con el gobierno central.¹⁹

Los pasos iniciales de Indalecio Gómez en la política salteña “coincidieron con el proceso de una elección, cuyos resultados adversos al candidato oficialista, originaron diversos incidentes, el más grave de los cuales consistió en la inasistencia de un grupo de electores a las reuniones del Colegio Electoral, impedido por ese medio, de designar al gobernador, cuyo triunfo se presumía por el resultado de los comicios”,²⁰ lo que motivó el pedido de intervención a la provincia, iniciativa que hizo propia el presidente Avellaneda, fallida después de largas deliberaciones en el Senado de la Nación. Por lo que la cuestión planteada fue resuelta dentro del mecanismo institucional de la provincia, cuya Legislatura decretó la cesantía del Colegio Electoral, convocando a nuevas elecciones que, naturalmente dieron el triunfo al candidato oficialista.

Las tremendas desprolijidades que rodearon el acto electoral, y la solución dada a esta cuestión por las instituciones políticas provinciales, promovieron un movimiento juvenil, entre cuyos protagonistas centrales se encontraba Indalecio Gómez, del que surgió “dentro del partido liberal, un centro de acción dirigido a reorganizar las filas de aquel y a obtener la incorporación de los hombres más capaces a las funciones del Estado”.²¹ Nace así, el 3 de mayo de 1878, el Club de la Libertad –de orientación mitrista– entre cuyos integrantes se encontraban: Joaquín D. Bedoya, Sixto Ovejero, A. López, Leguizamón, S. Tamayo, C. Costas, Indalecio Gómez, B. Urriburu, Ojeda, P. Urriburu y A. Zerda.²²

19. Para ampliar esta situación ver TORINO, María Esther; MICHEL, Azucena del Valle, y CORREA, Rubén Emilio, “Grupos y clubes políticos en los orígenes de la Unión Cívica Radical en Salta. 1876-1891”, en *Cuadernos de Humanidades*, n° 8, Salta, 1996, pp. 251 a 283 y ALONSO, Paula, *La política nacional entre 1880 y 1886 a través del Partido Autonomista Nacional*, Documento de trabajo n° 26, Departamento de Humanidades, Universidad de San Andrés, Buenos Aires, septiembre de 2002.

20. DELL'ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 68.

21. *Ibíd.* pp. 68 y 69.

22. Archivo Carlos GÓMEZ ÁLZAGA. *Actas del Club. Sesiones del 3 y 4 de mayo de 1878.*

Gómez es designado “secretario activo del comité central y desempeñó el cargo de miembro propietario del Consejo Municipal; tomó a su cargo, con otros comprovincianos, la redacción del periódico *La Opinión*”,²³ órgano de difusión del Club de la Libertad y por ende severo crítico de los abusos del gobierno provincial, en los cuales podemos visualizar entre otros propósitos el de la libertad de sufragio.²⁴

Su prédica política, deviene en su candidatura a la Legislatura por el departamento de Orán, cayendo “pronto en desengaño porque, no obstante el esfuerzo realizado, no pudo sobreponer su intento a la desenfrenada hostilidad del gobierno ni al desaliento de sus correligionarios”.²⁵ A la situación planteada se suman sus intereses y obligaciones familiares, por lo que abandona transitoriamente la política para dar prioridad a la atención de estos últimos.

El hombre y sus circunstancias: consulado en Iquique

Atrás quedaban sus ilusiones políticas, su breve pasaje como profesor de historia en los cursos superiores del Colegio Nacional de Salta. Había llegado la hora de continuar las tradiciones de sus ancestros; es así que organiza, con su hermano Martín y otros familiares, una empresa que tomó a su cargo grandes contratos de exportación de mulares a las salitreras de Tarapacá, lo que le implicará recorrer los mismos caminos transitados por su padre, en la idea de ampliar la empresa familiar.

Pero los planes empresariales se verían alterados por las circunstancias, ya que tres potencias sudamericanas rompían el balance de poder involucrándose en una nueva lucha fratricida... esa que pasa-

23. DELL'ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 69.

24. *Nuestros propósitos*, en *La Opinión*, año 1, n° 1, Salta, 30 de noviembre de 1877.

25. DELL'ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 69.

ría a la historia como la Guerra del Pacífico, o simplemente como del salitre²⁶ o la de los Diez Centavos.²⁷

La temprana muerte de su hermano –principal socio del emprendimiento– motiva su traslado al Perú, a los efectos de seguir de cerca los intereses societarios. Donde durante cinco años compartió sus actividades comerciales con la titularidad del consulado argentino en Iquique.

En el ejercicio de sus funciones consulares siguió muy de cerca y activamente, “el desarrollo de sucesos que tan estrechamente habrían de vincularse con la política exterior de su Patria”.²⁸ De ellos son relevantes su participación en las gestiones del cuerpo consular destacado en Iquique, las que encabezó decididamente, ante el bloqueo naval de la escuadra chilena a esa ciudad y la posibilidad cierta de un bombardeo naval a la misma, fundada en las normas consuetudinarias del derecho internacional y en las prácticas de las naciones cristianas, en lo atinente a la destrucción de la propiedad privada; como asimismo la férrea defensa de la libertad de dos compatriotas detenidos bajo la sospecha de ser chilenos, cuya nacionalidad aclaró, exigiendo su restitución, la que obtuvo mediante la matricula que él expidiera, sin aceptar la revisión de autoridad local alguna.²⁹

En ese escenario, en las vísperas de la defensa del Morro, Gómez consiguió acceder a la plaza bloqueada de Arica acompañando durante varias semanas a su antiguo discípulo, el entonces teniente coronel Roque Sáenz Peña, a la sazón comandante del batallón Iquique, quien conjuntamente con el jefe del batallón Tarapaqué –comandante Ramón Zavala– tenían la responsabilidad

26. “Porque una de sus causas y la más poderosa, tal vez, estribó en la posesión de los yacimientos de ese producto, tan importante entonces”. CIVATI BERNASCONI, Eduardo H., *Guerra del Pacífico (1870-1883)*, Buenos Aires, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, volumen 329, 1946, p. 6.

27. “Porque se originó en el módico impuesto aplicado por Bolivia al quintal del salitre que exportaba una compañía chilena establecida en Atacama”. DI CÍO, Miguel Ángel, *Chile contra Perú y Bolivia. 1879–1883. La Guerra de los Diez Centavos*, Buenos Aires, Moharra, 1970, p. 7.

28. DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 74.

29. *Ibid.*, pp. 74 y 75.

de esta operación.³⁰ Esta visita, para Sáenz Peña, al decir de Felipe Barreda Laos, “fue verdadero bálsamo refrescante para su espíritu sometido a la dureza de tantas privaciones”.³¹ Es en estas circunstancias cuando estos prohombres sellarán los lazos de su amistad.

Las contingencias bélicas³² lo llevaron a trasladarse transitoriamente a Lima, donde colaboraría efectivamente con el ministro plenipotenciario argentino, José Evaristo Uriburu, mediante su asesoramiento en ocasión de la mediación que desarrollara en 1881 la legación argentina, entre el gobierno peruano y el jefe supremo del Ejército chileno.

En 1883 contrajo matrimonio con Carmen Rosa de Tezanos Pinto.³³ Dos años después regresa con su familia a Salta. La situación política local no había cambiado sustancialmente, el partido gobernante se encontraba fraccionado por rencillas derivadas de intereses parroquiales y de espíritus egoístas; distinta era la situación que presentaba la oposición, si bien dispersa, favorecía la formación de un partido que encarrilara las acciones necesarias, en aras de ordenar la provincia.

De regreso a Salta

Indalecio Gómez, quien durante su ausencia del país se había mantenido informado sobre el curso de los acontecimientos políticos nacionales y salteños, a través de la correspondencia que mantu-

30. La actuación heroica del futuro presidente de la Argentina en la defensa de esta plaza le valdrá el reconocimiento eterno del pueblo peruano, cuyo gobierno, en oportunidad de recalar en Lima en su regreso a la patria para asumir la presidencia de la República, le otorgará el grado de general del Ejército peruano.

31. *Roque Sáenz Peña*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Lombardi y Cía., 1954, p. 62.

32. Erróneamente se lo consideró como un espía peruano, situación que lo colocó en condiciones de ser fusilado. CENTENO, FRANCISCO, *De cómo Sáenz Peña e Indalecio Gómez se escaparon de ser fusilados*, en *Boletín n° 6 San Felipe y Santiago*, Salta.

33. Perteneciente a una tradicional familia jujeña, cuyos padres se habían exiliado en Lima durante la dictadura de Rosas; y cuya hermana se había casado un año antes con José E. Uriburu.

viera con familiares y amigos, se decide a ser protagonista del cambio. Los escenarios no eran los más propicios, su palabra y pluma se ponen al servicio de la causa. Se dirige con denuedo, prudencia y claridad meridiana a comprovincianos y correligionarios, trazando un simple y claro plan de acción tendiente a conciliar la política agonal nacional –en miras de la sucesión presidencial de 1886– con la local, sin perder de vista que lo que prima es el interés de su provincia. Los contenidos de dos misivas que enviara a un amigo, los últimos meses del ochenta y cinco, pone en negro sobre blanco sus intenciones:

Tu objetivo debe ser este: cooperar a nuestro triunfo en las cuestiones locales y dejar en las nacionales un pequeño escape para que se salven los más comprometidos con el doctor Rocha. Sigo siempre sin embanderarme en la política nacional.

Las cuestiones políticas de esta provincia tienen hoy un aspecto que me incita a tomar parte en ellas. Hay gran desaliento en todos los bandos: irigoyenistas, rochistas, gavosliaynistas, sin contar a tus correligionarios, que son *rarinantes*.³⁴

Mis amigos, que antes estaban muy apasionados, se presentan ahora a escuchar dócilmente los consejos de la prudencia. En esta disposición de los ánimos creo que por una hábil maniobra se podría organizar un partido fuerte, que sería invencible, si fuera ayudado atinadamente desde Buenos Aires [...].³⁵

Los resultados del accionar del ilustre salteño y sus amigos derivaron en éxitos menores, ya que si bien alcanzaron algunas posiciones locales, como el cargo de senador provincial,³⁶ el triunfo de Juárez Celman y su decisión de ejercer la conducción del Partido

34. Interpretamos aquí que se refiere a la locución latina *Rari nantes*, empleada por Virgilio en la *Eneida* para describir la huida de los troyanos de su ciudad en llamas, relatando como solo unos pocos de los que habían zarpado consiguieron llegar a tierra firme (*Rari nantes in gurgite vasto*), de los que surgiría el linaje fundador de Roma.

35. Dirigida a Gualberto [...], la primera fechada el 22 de septiembre y la segunda el 29 de noviembre de 1885. Copias mecanográficas en GÓMEZ ÁLZAGA, Carlos, *Archivo personal*.

36. Electo en representación del departamento de San Carlos, cargo que ejercería en el período 1886-1889.

Autonomista Nacional frustraron los proyectos de aquel grupo. Nuevamente los avatares de la política nacional se imponían sobre los provinciales, impidiendo la conformación de un sistema federal efectivo.

En 1889, tras el desengaño de los resultados políticos del ochenta y seis, la muerte de su madre y la situación económica provincial lo llevan a considerar seriamente su traslado a la ciudad nacional, en la idea de mejorar el futuro familiar. Si bien la situación nacional no era favorable para nuevos emprendimientos, debido a la crisis que asolaba al país, su espíritu innovador lo llevó a Buenos Aires donde instaló un estudio jurídico y encaró otros emprendimientos comerciales.

Su inicio en la política nacional

Al poco tiempo de afincarse en Buenos Aires comienza a comprometerse, sin perder de vista los intereses de su provincia, con la política nacional. Destacando en su actividad, tanto en la faz agonal como en la arquitectónica; en la primera junto a los grupos católicos³⁷ hasta encontrar el lugar que le deparaba el destino y sus principios conservadores –sin afectar el fundamento de su fe cristiana, a través de un claro sentido de la prudencia política–:³⁸ las fuerzas modernistas; y en la segunda funciones legislativas en el Congreso Nacional, diplomáticas en Europa y el ministerio clave para concretar sus ideas: la titularidad de la cartera del Interior.

37. El surgimiento del movimiento social cristiano, iniciado a partir de la difusión de la encíclica *Rerum Novarum*, lo contó entre sus principales impulsores; junto a José Manuel Estrada, Pedro Goyena y Emilio Lamarca, fundó la Unión Católica, cuya acción política enfrentaba al dominante anticlericalismo gubernamental.

38. Cuyo objeto “es la verdad de las conclusiones prácticas referentes a la dirección próxima de nuestros actos en orden al bien común de la república”, PALACIOS, Eulogio, *La prudencia política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos de Madrid, 1945.

Tiempos de turbulencia

Los fines de los ochenta estuvieron signados por la grave crisis económica y financiera que asolaba al país –dando lugar a una fuerte caída de salarios, desocupación y huelgas–, en el marco de un gobierno denunciado como autoritario y corrupto: el Unicato. Las implicancias de esta situación política y socioeconómica no se hicieron esperar, su disparador estuvo dado por el artículo firmado por Francisco Barroetaveña titulado “¡*Tu quoque* juventud! En tropel al éxito”.³⁹ A partir de allí comienza a perfilarse un cambio sustancial en el mapa político argentino, cuyos trazos derivarían en la revolución del Parque, que, como es sabido, sería sofocada por el gobierno a modo de victoria pírrica, ya que llevó a la renuncia del presidente Miguel Juárez Celman, y su reemplazo por el vicepresidente Carlos Pellegrini.

El Congreso entre sus medidas para cambiar la intensa agitación de esos días, debió ordenar la apertura de un nuevo padrón cívico (ley número 2.742, del 6 de octubre de 1890). Uno de los efectos de la revolución fue introducir en la República Argentina la organización de los partidos políticos de los Estados Unidos, tales como existían en ese país, antes de 1890, con convenciones que elegían candidatos y sancionaban estatutos y programas, y comités que dirigían la acción electoral.⁴⁰

El régimen había sido derrotado, y el futuro político de la Argentina estaba abierto a la creatividad y voluntad política, de aquellos que se decidieran a protagonizar un salto cualitativo hacia la república democrática anhelada. Esta circunstancia lleva al doctor Indalecio Gómez a retornar a su provincia, donde de inmediato se enrola en las filas, como presidente honorario, del club político General San Martín, institución que adhería a la recién conformada Unión Cívica.⁴¹ Durante este período no solo se dedica a la reor-

39. *La Nación*, 20 de agosto de 1889.

40. MELO, Carlos R., *Los partidos políticos argentinos*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1970.

41. TORINO, María Esther; MICHEL, Azucena del Valle, y CORREA, Rubén Emilio, “Grupos y clubes políticos en los orígenes de la Unión Cívica Radical en Salta. 1876-1891”, en *Cuadernos de Humanidades*, n° 8, Salta, 1996, p. 278.

ganización de las fuerzas cívicas salteñas, sino que sigue de cerca la situación nacional. En este último sentido, la proximidad de las elecciones presidenciales del noventa y dos, presentaban un verdadero tremedal político, donde las fuerzas se realineaban y tras sinuosas combinaciones políticas, en las que se aglutinan en las candidaturas del general Bartolomé Mitre, del doctor Bernardo de Irigoyen, Roque Sáenz Peña y Luis Sáenz Peña; tras meses de intensas y complicadas maniobras y circunstancias, las convenciones de la Unión Cívica Nacional y del Partido Autonomista Nacional proclamaron la fórmula presidencial Luis Sáenz Peña – José Evaristo Uriburu.

En este proceso, de confrontaciones personales y políticas, se sembrarían las simientes de las fuerzas modernistas, las que, después de un largo camino, en 1912 sentarían las bases de un sistema electoral eficiente y transparente.

Diputado nacional

Las elecciones legislativas nacionales de 1892, realizadas en Salta, dan como resultado la elección de Indalecio Gómez como diputado. “Esa designación era el fruto natural de su consagración al restablecimiento normal de la política local y a su indiscutible gravitación en escenario más amplio y proceloso. Jamás buscó apoyo fuera de su provincia en beneficio de sus aspiraciones. Se sentía capaz de neutralizar las posibles hostilidades de este o aquel personaje de la política nacional; más, como escribía a sus amigos en los momentos iniciales de su candidatura, no quería que su triunfo pudiera atribuirse a otro origen que no fuera la libre y segura voluntad de su pueblo”.⁴²

Iniciaba así, un camino en el Congreso Nacional que culminaría, tras dos períodos consecutivos como diputado en 1900. En cuyo recinto sobresaldría nítidamente entre sus pares por sus dotes de estadista, carácter, vehemencia en defensa de los principios republicanos y su fina retórica, a través de la cual trasuntaba una sólida formación humanista.

42. DELL'ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 96.

El primer debate en que intervino fue en apoyo al mensaje y proyecto del Poder Ejecutivo, informando haber decretado el estado de sitio el 2 de abril de 1892, y solicitando su aprobación por parte del Legislativo. Aquella figura, prácticamente desconocida por los asiduos concurrentes a las bandejas del recinto de la Cámara de Diputados, pronto llamó la atención de los mismos.

¿Quién ese diputado que se atreve con Osvaldo Magnasco?

Es un nuevo orador brillantísimo: viene de Salta y se llama Indalecio Gómez.⁴³

Con el correr de los días este diálogo quedaría en el olvido, nuestro autor a través de sus participaciones, pronto habría de cautivar al público que diariamente seguía las duras deliberaciones. Estaba más que a la altura de las expectativas y de las circunstancias. Sus pares, tanto del oficialismo como de la oposición, lo reconocieron de hecho. La aseveración que efectuara el doctor Leopoldo Melo, desde la perspectiva que solo da el tiempo, es por demás elocuente: “La incorporación de Indalecio Gómez al Parlamento, cuando ejercían representaciones prominentes argentinos, príncipes de la oratoria y del saber, le abrió prestigiosa tribuna desde la cual hizo apreciar su admirable elocuencia, su agudeza intelectual y su cultura superior”.⁴⁴

Su participación en los debates de la Cámara, tanto en proyectos de política doméstica,⁴⁵ de educación e instrucción pública,⁴⁶ del idioma y la unidad de la Nación nacional,⁴⁷ de problemas económicos y sociales,⁴⁸ de asuntos parlamentarios y administrativos,⁴⁹

43. COLUMBA, Ramón, *El Congreso que yo he visto. 1906-1943*, Buenos Aires, Columba, 1983, p. 62.

44. MELO, Leopoldo, *Conferencia...*, *op. cit.*, p. 17

45. CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN. Sesiones del 17 de junio de 1892, 15 de junio de 1894, 16 de octubre de 1894, 22 de julio 1895, 26 de julio de 1895, 31 de julio de 1895, 15 de agosto de 1897.

46. *Ibíd.* Sesiones del 6 de agosto de 1894, 17 de septiembre de 1894, 20 de diciembre de 1894 y del 21 de diciembre de 1894.

47. *Ibíd.* Sesiones del 4 y 9 de septiembre de 1896.

48. *Ibíd.* Sesiones del 15 de diciembre de 1894, 2 de noviembre de 1895, 5 de julio de 1897, 3 de noviembre de 1897

49. *Ibíd.* Sesiones del 27 de noviembre de 1894, del 7 diciembre de 1894, del

pusieron en evidencia un profundo conocimiento de la situación que enmarcaba la problemática que se abordaba, la doctrina vigente y estudios comparados.

De igual manera, destacó por la calidez de sus contenidos, cargados de solidaridad, valores cristianos y virtudes de hombría de bien, en los homenajes que rindiera en esa Cámara, a José Manuel Estrada, Enrique Santos Quintana y a Ricardo Gutiérrez.⁵⁰ Como asimismo sus ideas, valores, inteligencia, imaginación moral y claro sentido del progreso en una mente conservadora, han quedado plasmados para la historia en sus proyectos legislativos.⁵¹

Entre dos tribunas: los pactos de mayo y el discurso del Teatro Victoria

Tampoco estuvieron ajenos a su pensamiento y acción los temas vinculados a la política exterior. En este sentido, el giro dado a partir de la segunda gestión gubernamental del general Julio A. Roca, a la problemática limítrofe con la República de Chile, enrarecieron el ambiente exaltando en ambas potencias el fervor bélico. La opinión pública nacional se aglutinó alrededor de su presidente; nuestro autor se opuso fervientemente a la política gubernamental, tanto desde la tribuna parlamentaria como desde la pública.

Las relaciones con Chile se agravan

En la articulación de los siglos XIX y XX el conflicto latente entre Argentina y Chile –producto de problemas limítrofes irresueltos y repercusiones de la Guerra del Pacífico– va adquiriendo ribetes de crisis; los que exigen de nuestra dirigencia política firmes e

3 de julio de 1895, del 17 de diciembre de 1895.

50. *Ibíd.* Sesiones 19 de septiembre de 1894, 11 de mayo de 1896 y del 25 de septiembre de 1896.

51. CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN. *La Memoria Legislativa Argentina*. Catálogo de expedientes legislativos del Archivo Histórico. [http://www.archivodiputados.gov.ar/congrea/wwwi32.exe/\[in=affiche.in\]](http://www.archivodiputados.gov.ar/congrea/wwwi32.exe/[in=affiche.in])

inteligentes decisiones, no solo en los campos diplomático y militar, sino también en lo económico-financiero, “a efectos de mantener la paz armada durante la contienda diplomática y hasta su término definitivo, procurando no dejarnos aventajar en tierra ni en mar, por los elementos de guerra e instrucción militar de los vecinos del poniente”.⁵²

¿Qué atrás había quedado la visión de Alberdi acerca del rol de Chile como eje de la acción del Pacífico en el Plata!.⁵³ Donde queda reflejada esa arista de su agudo pensamiento internacional acerca de la problemática de la América del Sur, claramente fundada en conceptos tanto geopolíticos como de equilibrio de poder.⁵⁴ También notamos la ausencia de las ideas de Domingo Faustino Sarmiento acerca de la política continental.

Viendo los hechos desde una óptica argentina, no podemos dejar de preguntarnos ¿qué motivó el abandono de los conceptos centrales del pensamiento internacional de estos dos artífices de la Argentina moderna, que llevan a esta situación problemática? Indudablemente la respuesta no es simple ni única. Por lo tanto inferimos que su sentido solo lo encontraremos en el campo teleológico de la acción humana; o simplemente en que la política no es racional sino circunstancial.

De donde conjeturamos que una variable paradigmática –amén de las condiciones que presentaba la política doméstica y la concepción eurocéntrica sobre política exterior que compartía gran parte de nuestra dirigencia– vinculada al tratamiento de la problemática limítrofe, que puede ayudarnos a desentrañar el interrogante planteado, está dada por “el cuadro de tradicional desapego por el territorio” a que hace mención Gustavo Ferrari,⁵⁵ que a nuestro criterio desplazó

52. *La Nación*, Ecos del día, *Lo que se impone*, 17 de marzo de 1902.

53. “Chile, por su posición geográfica y por su misión inteligente en la historia de la revolución de América, es la república llamada a ser el eje de esa alianza de los Estados del Pacífico con los Estados del Atlántico, y el brazo republicano de su acción común [...]”. ALBERDI, Juan Bautista, *Intereses, peligros y garantías de los Estados del Pacífico en las regiones orientales de la América del Sur*, septiembre de 1866, *Obras completas*, tomo VI.

54. RUIZ MORENO, Isidoro (h), *El pensamiento internacional de Alberdi*, Buenos Aires, Eudeba 1969, pp. 99 a 104.

55. FERRARI, Gustavo, *Esquema de la política exterior argentina*, Buenos

el péndulo de las actitudes estratégicas más hacia el polo reactivo que al proactivo.

La situación del conflicto

No entraremos en detalles sobre los orígenes del conflicto limítrofe con Chile, dado que su temática excede a este ensayo,⁵⁶ pero destacamos que sí constituyó el tema relevante de la agenda gubernamental del período 1890-1900, que, no atenuado por los Protocolos de 1893 y 1896, derivó en una escalada de crisis, donde ambos países emprendieron una serie de maniobras estratégicas con centro de gravedad en el eje estratégico militar; donde sus expresiones más contundentes estuvieron dadas por una acelerada carrera armamentista (de marcado tinte naval), movilización de reservas, maniobras y despliegues de fuerzas navales y militares próximas a límites fronterizos.

La interpelación ministerial de 1898

Se hace necesario referirnos brevemente a la misma, dado que la participación relevante que le cupiera al doctor Indalecio Gómez en ella, no solo pone en evidencia sus dotes de oratoria, conocimientos profundos sobre los antecedentes del conflicto –producto de un estudio pormenorizado, de cavilaciones inteligentes y hasta vivencias personales– sino también el reconocimiento de un vasto sector de la opinión pública calificada de nuestro país. Aspecto que motivaría años después, su selección natural como referente emblemáti-

Aires, Eudeba, 1981, p. 27.

56. Para profundizar el mismo ver CISNEROS, Andrés y ESCUDÉ, Carlos, *Historia de las relaciones exteriores de la República Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1999, pp. 15 a 57; RUIZ MORENO, Isidoro, *Historia de las relaciones exteriores argentinas*, Buenos Aires, Perrot, 1961, pp. 194 a 196, 199 a 243; SILVA, Carlos, *Política internacional de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Imprenta de la Cámara de Diputados, 1949, pp. 196 a 204.

co del pensamiento estratégico divergente al tratamiento que la gestión Roca daría al conflicto, el que derivaría en los Pactos de Mayo.

El clima de incertidumbre reinante en la primavera del noventa y ocho, indujo al diputado Vivanco a solicitar que se invitara, a la Cámara Baja, a los ministros de Relaciones Exteriores y de Guerra, a fin de que dieran explicaciones sobre el estado de la cuestión de límites. Dicha interpelación se llevó a cabo entre el 14 y 19 de septiembre de 1898. La misma, aprobada por el recinto, dada su naturaleza se desarrolló en forma secreta.⁵⁷

Tal calificación hace imposible tomar conocimiento directo de los contenidos textuales,⁵⁸ por lo tanto hemos de profundizar los elocuentes comentarios de diversos autores sobre la participación del doctor Indalecio Gómez, la que ha sido calificada como el último de los grandes discursos parlamentarios del diputado salteño, en los medios de comunicación de la época.

Al respecto *La Prensa* difunde que:

Algo más de tres horas duró la Sesión Secreta que ayer celebró la Cámara de Diputados, con asistencia de los ministros de Relaciones Exteriores y de Guerra: la mayor parte de los senadores ocupaban la tribuna oficial. La presencia de los mencionados ministros pone de manifiesto que el debate versó sobre la cuestión internacional, contemplado bajo su doble faz diplomática y militar. Más que el deber legal, el supremo de patriotismo nos obliga a respetar la reserva del acto. Sin penetrar en la materia objeto de la reservada conferencia y sin incurrir en indiscreciones, creemos poder decir con el auxilio de las versiones corrientes en los círculos parlamentarios, que se dilucidó toda la cuestión diplomática y la militar, con el propósito de fijar bien las ideas y de perfeccionar los medios de la defensa nacional. Hácense grandes elogios del discurso pronunciado por el diputado Indalecio Gómez, como pieza oratoria y como reflejo de las ideas dominantes. Un poco antes de las siete se suspendió la sesión, para continuarla hoy, debiendo concurrir también

57. *La Nación*, números del 13 al 19 de septiembre de 1898. En lo atinente a datos legislativos consultar CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN, *Diario de sesiones*, año 1898.

58. Dado que no existe un registro sistematizado de estas sesiones, como en el caso de las sesiones ordinarias y extraordinarias de carácter público, cuyo contenido puede consultarse en los respectivos diarios de sesiones.

el ministro de Hacienda. Siendo como es un proyecto de ley, pasará en revisión al Senado. [...] Son muchos los oradores que concurrieron a ilustrar la materia; pero los diputados Gómez, Lobos y Bermejo condensaron los fundamentos sólidos de la sanción mencionada.⁵⁹

Días más tarde –en un contexto caracterizado por la desinformación acerca de la orientación de la política exterior argentina frente a esta problemática, de percepciones políticas encontradas por parte de la opinión pública calificada, y de incertidumbres que derivaban en vientos de guerra canalizados, como hemos expresado oportunamente, por movilizaciones militares y una carrera armamentísticas con visos de descontrol– se realiza una asamblea de estudiantes de la Facultad de Derecho, seguida de una manifestación que concluye en los domicilios del general Mitre y del doctor Indalecio Gómez, que de suyo destaca el reconocimiento de la sociedad al pensamiento divergente de estos dos estadistas.⁶⁰

59. *La Prensa*. Actualidad. *En la Cámara de Diputados*. 15 de septiembre de 1898.

60. “[...] Terminada la Asamblea todos los concurrentes, organizaron una manifestación que dirigiose a la Facultad de Ingeniería, cuyos estudiantes se incorporaron a la columna. Está compuesta por más de mil personas, entre atronadores viva la patria [...] se dirigió a la casa del general Mitre. Parte de los manifestantes ingresaron a la casa de aquel, quien pronunció breves palabras. Dijo que la cuestión de límites estaba aun dentro del Derecho Internacional, de los pactos, del arbitraje ilimitado, y que no debía la juventud argentina desconfiar de los poderes públicos. Terminó declarando que no era momento de hacer manifestaciones y que debería esperarse con calma el resultado de las negociaciones diplomáticas. La manifestación, precedida por un piquete de la Guardia de Seguridad se incorporó a la columna frente a la casa del general Mitre. Siguió por la calle San Martín, pasó por la casa del general Roca y llegó a la del diputado Indalecio Gómez. A pedido de los manifestantes salió al balcón el doctor Gómez e hizo uso de la palabra. Dijo que la cuestión de límites hacía palpitar justamente los corazones argentinos; y que esperaba mucho de la juventud estudiosa, la cual defensora como siempre de los derechos de la patria, sabría cumplir su deber. Las palabras del doctor Gómez produjeron un entusiasmo indescriptible entre los manifestantes, quienes volvieron a pedir la guerra antes que el arbitraje general”. *La Prensa*. *La cuestión de límites – En la Facultad de Derecho – Manifestación de los estudiantes. Palabras del general Mitre y del doctor Gómez*. 20 de septiembre de 1898.

Los Pactos de Mayo de 1902

El deterioro de las relaciones argentino-chilenas fue “una de las causas determinantes de la reelección de Roca (octubre de 1898)”⁶¹ quien indudablemente produce un giro copernicano en el tratamiento de esta problemática con respecto a su predecesor.⁶² Después del abrazo Roca-Errázuriz todo está arreglado, al parecer geógrafos ingleses recorrerán los lagos, las islas, los canales. Muere la reina Victoria, Eduardo VI, su esposo en 1901, lauda a favor de la tesis chilena.⁶³

La opinión pública –que en principio se hallaba dividida, en gran medida debido a su apoyo irrestricto a Bolivia y Perú, los vencidos en la Guerra del Pacífico–se abroquelaba junto a su presidente, cuando el fantasma de la guerra comienza a barruntar en la conciencia colectiva de ambos pueblos. En estas circunstancias Emilio Mitre publicó un histórico artículo en *La Nación* del 9 de abril de 1902, en el que “definía la posición de ambos países; afirmaba que la cuestión del Pacífico era ajena a los intereses argentinos mientras su propia seguridad no se vería amenazada, al mismo tiempo que estimaba muy remota la contingencia de que Chile ensanchara sus conquistas”.⁶⁴

Las bases para una paz con Chile estaban sentadas. A la misma contribuyeron diversos factores, entre los que podemos identificar sin lugar a dudas: el accionar del banquero Tornquist en bús-

61. FERRARI, Gustavo, *op. cit.*, p. 57.

62. “Uriburu, quien por su actuación diplomática en Lima y Santiago, durante el desarrollo de la contienda chileno-peruana, conocía a fondo el problema y había sabido mantener a la Argentina en una posición discreta y vigilante; algunas manifestaciones revelaban en aquel cierta tendencia a contener, de algún modo, las posibles expansiones territoriales del vecino, más allá de los previstos en los tratados de paz, no faltando las versiones que lo daban como comprometidos en secretos lazos de solidaridad con los vencidos”. DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 141.

63. TROIANI, Osiris, “Contra los pactos de mayo”, *Todo es Historia*, n° 138. Buenos Aires, noviembre de 1978.

64. DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 142.

queda de la mediación británica –a través de las casas Baring y Rothschild– y el general Mitre y su diario dirigido por su hijo.⁶⁵

Una lectura detallada de los ejemplares de *La Nación* en este lapso considerado ratificará la aseveración vertida en el párrafo precedente. Un ejemplo paradigmático de esta línea editorial, lo encontramos claramente manifiesto en la “Protesta contra los pactos. Su fracaso”.⁶⁶

Es aquí donde comienzan a tallar aspectos vinculados a la política doméstica, ya que el doctor Carlos Pellegrini –quien encabeza la oposición a la gestión presidencial– apoya desde el país la percepción manifiesta por Emilio Mitre. La opinión pública comenzaría a dividirse nuevamente, mientras los actores centrales de la política nacional adoptaban posiciones a partir de sus definiciones frente al conflicto, unos desde la ética de la convicción y otros adhiriendo a la ética de la responsabilidad. Detrás de ambos la cuestión del Pacífico ocupaba un lugar relevante.⁶⁷

El viejo aforismo de que en política lo importante son las percepciones lleva a que –después de unos breves escauceos– el presidente Roca produzca el cambio de actitud que derivaría, desde una óptica argentina, en los Pactos de Mayo.⁶⁸ Los que de suyo generaron en ambos países un fuerte debate, que en el caso argentino impactó sobre la política doméstica. Aspecto que viene a ratificar, una vez más, aquel axioma de que no se puede desvincular la política doméstica de la exterior, dado que constituyen dos caras de una misma moneda.

Este debate, considerado uno de los más interesantes en la historia de nuestras relaciones exteriores, incluye las figuras más encumbradas de la Argentina: Carlos Pellegrini, Indalecio Gómez, Joaquín V. González, José Figueroa Alcorta, Manuel Quintana, Luis María

65. “A raíz de una campaña belicista de *Tribuna*, le replicó *La Nación* en el editorial del día siguiente (9 de abril de 1902), al que le siguieron otros”. FERRARI, Gustavo, *op. cit.*, pp. 58 y 59.

66. *La Nación*, 24 de junio de 1902.

67. *Ibíd.* 12 de abril de 1902.

68. Firmados en Santiago de Chile el 28 de mayo de 1902, por el canciller chileno José Francisco Vergara Donoso y nuestro representante diplomático acreditado ante el gobierno trasandino, José Antonio Terry. Para consultar un detallado contenido de los mismos ver SILVA, Carlos, *op. cit.*, pp. 9, 231 y ss.

Drago, Miguel Cané, Rómulo S. Naón, Adolfo Mujica, Victorino de la Plaza, Estanislao Zeballos, Luis Varela y Adolfo F. Orma, entre otros, nómina a la que se debe añadir el papel clave jugado por Bartolomé Mitre y su diario, en defensa de los Pactos de Mayo, en oposición al también matutino.⁶⁹

El discurso del Teatro Victoria

En este contexto y ante la inminencia del tratamiento –por parte del Congreso de la Nación– de los pactos firmados por Terry y Donoso, se produce un intenso movimiento de opinión, contrario al resultado de las negociaciones desarrolladas por el Poder Ejecutivo, que intenta cambiar el curso de la historia a través de los instrumentos propios del equilibrio de poder contenidos en nuestra Constitución Nacional.

Es en esta idea –ilustrar a los legisladores sobre lo que se consideraba nocivo para los intereses nacionales, ya sea por vulnerar la soberanía como por apartar a la República de una presencia continental protagónica–⁷⁰ se organiza una “gran asamblea en el Teatro Victoria, confiando la exposición de los anhelos comunes en la palabra de Indalecio Gómez, cuya versación de la materia se hallaba acreditada por su eficaz participación en los debates secretos de la Cámara de Diputados”,⁷¹ a la que nos referimos anteriormente.

El tema, por demás convocante, hacía que desde lo más granado de la sociedad porteña hasta los más humildes se hubieran dado cita allí. El diario *La Nación* capta con detalle el ambiente reinante en ese mitín memorable, precisando que:

Después de la nueve se alzó el telón y el público pidió que se tocara el Himno Nacional, cosa que no pudo hacerse porque la banda de música que había concurrido no pudo entrar, debido a la aglomeración de gente. En el proscenio había tomado lugar la comisión organizado-

69. FERRARI, Gustavo, *op. cit.*, p. 61.

70. Al decir de Gustavo Ferrari: este Pacto “se inscribía en dos constantes de la política exterior argentina: el pacifismo y el aislacionismo”, *op. cit.*, pp. 61 y 62.

71. DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, p. 143.

ra y algunos amigos del doctor Gómez. La aparición de la Comisión fue recibida con grandes aplausos. [...] Antes de que hablara el doctor Gómez, el presidente de la Comisión, doctor Carlos Rodríguez Larreta, presentó al orador, diciendo que iba a explicar el significado de los pactos, y la razón de ser del movimiento que agita a una parte de la opinión. Luego habló el doctor Gómez, y lo hizo con la facilidad que todos le reconocen [...].⁷²

La presencia del *piloto de tormentas* en la Asamblea no debería confundirnos en demasía. Había más de un motivo para justificarla. Conjeturamos, que en principio era acompañar al amigo, tal como se pone en evidencia en el gesto de ubicarse junto al disertante, y luego encabezando esa manifestación popular que se organizará naturalmente para acompañar a don Indalecio Gómez a su hogar, tal cual recogen los contenidos de las editoriales citadas. En segundo lugar, reconsiderar su propia posición a partir de los fundamentos de Gómez.

El debate de las convicciones

Las palabras que Carlos Pellegrini dirigiera a sus jóvenes seguidores, desde el balcón de su casa, finalizada la Asamblea del Victoria, constituye el prolegómeno de su Carta Pública al doctor Gómez.⁷³ Varios autores, ya sea exaltando al ilustre salteño o analizando el debate que originaron tales pactos en la sociedad argentina, hacen referencia al memorable discurso, sin citar fuentes primarias, es decir la existencia de un texto escrito que nos permita un análisis de contenido por vía directa. Lo que nos genera un interrogante acerca de sus contenidos.

Es el mismo Indalecio Gómez quien da la respuesta, cuando manifiesta en su carta abierta a Carlos Pellegrini⁷⁴ que “no es mi ánimo dar aquí una versión auténtica de mi conferencia. Dicha de

72. *La Nación, En el Victoria – La conferencia de anoche* -20 de junio de 1902 y *Ecos del Día. La conferencia Internacional*. 21 de junio de 1902.

73. *El País*. 21 de junio de 1902

74. *El País*. 23 de junio de 1902.

una manera improvisada, estaba desde su origen destinada a perderse sin dejar más huella de la convicción de quienes la escucharon”.⁷⁵ Esto es el comienzo del debate de las convicciones acerca de política internacional sudamericana, entre dos conservadores modernistas, unidos por fuertes lazos de amistad personal e ideales compartidos sobre el destino de la República.

La carta abierta al doctor Indalecio Gómez

Esta misiva es representativa de la pluma elocuente de este noble argentino, que fue el *Gringo*; quien de veras, lo que “poseía en grado eminente, además del temple moral adoptado a cualquier evento, era el concepto inmediato de la situación, la facultad de percibir y plantear prácticamente el problema del día. Con la visión fulgurante de la solución posible y casi siempre acertada”.⁷⁶ En este caso la solución presentada no era otra que la sostenida públicamente desde años atrás, cuando los tiempos políticos aun no lo habían apartado del amigo y correligionario... Julio Argentino Roca.

Su posición frente a esta problemática no era por lo tanto nueva ni desconocida por la dirigencia nacional. Si analizamos su interrelación al doctor Amancio Alcorta,⁷⁷ canciller de la República, que se llevara a cabo al incorporarse al Senado de la Nación con motivo de la cuestión de límites con Chile, encontraremos el eje de su discurso en estas palabras: “la verdad y la franqueza lealmente expresadas, son siempre la norma más segura de las relaciones diplomáticas... El derecho de la República Argentina es clavar en la cordillera de los Andes el límite de su territorio; pueden discutirse las diversas interpretaciones del tratado: fuera de la cordillera, no hay más sobre la soberanía argentina, que no se discute”.

75. *Discursos, op. cit.*, tomo II. p. 453. Su lectura detallada es necesaria, para una comprensión acabada de la posición sostenida por Indalecio Gómez.

76. GROUSSAC, Paul, *Los que pasaban*, Buenos Aires, Huemul, 1972, pp. 208 y 209.

77. BUSTILLO, José María, Selección y estudio preliminar, *Carlos Pellegrini. Discursos y escritos*, Buenos Aires, Estrada, 1959.

Vemos así que pone en negro sobre blanco, que desde su punto de vista la Argentina no tiene ningún interés en la guerra, y que a Chile le sucede lo mismo: “Que se entregue la nación entera a las tareas fecundas de la paz, mostrando su engrandecimiento por el trabajo que ennoblece y vigoriza, y que viva en la confianza de sus derechos, su honor y soberanía están resguardados por la doble garantía de la fe de los tratados y del patriotismo nacional”.

Pellegrini, entonces, se mantuvo dentro del concepto de que, en América, la tradición política argentina consistía en no mezclarse en las cuestiones de otros países. La carta pública de Pellegrini inicia así la polémica con Gómez, que impediría quizás –junto al accionar constante y persistente del diario de Mitre– torcer el curso de la historia. Un ejemplo más, que ratifica la importancia de la acción humana y lo circunstancial de la política.

En la misma establece claramente, las diferencias –no solo de modo sino de fondo– del tratamiento de este tipo de cuestiones que da el Congreso, por un lado y la prensa por el otro. Esto es, el carácter secreto y la superficialidad respectivamente, aspectos que potencian la necesidad de un debate inteligente y público que ilustre a la opinión pública.

Como vemos toma la defensa de una medida adoptada por un gobierno, del cual no solo no comparte sus medidas de política doméstica, sino que además combate desde todos los frentes posibles como cabeza natural de ese modernismo *in crescendo*, que se ha instalado en la sociedad argentina en oposición al régimen personalista del general Roca.

Indudablemente esta actitud paradójica de quien reúne sobre su personalidad de estadista, los dos fuertes y disímiles componentes conservadores del modernismo argentino en la articulación de los siglos XIX y XX: el católico y el liberal, pone en evidencia sin lugar a dudas su grandeza. Claro está, con un tinte netamente vinculado a la ética de la responsabilidad: destaca que es preciso estudiar los principios de la política internacional a que obedecen los pactos y los propósitos políticos a que tienden, para poder analizar así su pertinencia; reconoce que los pactos significan un cambio de orientación y que se desvían de la política americana, a la que nuestro gobierno parecía haber adherido, pero sostiene que ese cambio es positivo.

Indudablemente, el tema subyacente en la controversia implicaba la unidad americana y la posibilidad de una política continental. Para Pellegrini el tema de la comunidad, la raza, religión, idioma y forma de gobierno, crea relaciones que no bastaban entonces, ni lo han bastado nunca para vincular pueblos cuyos intereses materiales o políticos sean encontrados, divergentes o indiferentes; y no han servido para mantener la concordancia entre la belicosa comunidad americana; no cree en el panamericanismo iniciado por los Estados Unidos.⁷⁸

La respuesta a Carlos Pellegrini

Como era evidente la respuesta no se hizo esperar. Dos días después desde la tribuna del país,⁷⁹ don Indalecio Gómez replicaba uno a uno –con inteligencia y fina elocuencia– los contenidos y fundamentos de la misiva de Carlos Pellegrini, profundizando y enriqueciendo los argumentos del Teatro Victoria; entablándose así lo que Dell’Oro Maini calificaría de un “diálogo cuya intención apasionada los ennoblecía por igual”.⁸⁰

La réplica, contenida pero incisiva a la vez, en principio apunta a descalificar el criterio de conveniencia y de oportunidad sostenido por el doctor Pellegrini; “ya que se requiere el de legitimidad, cuya ausencia invalida la defensa intentada”.⁸¹ Precisando sin cortapisas:

He aquí el vicio radical que la invalida y condena a morir en un ambiente de glaciación indiferencia. A causa de ese vicio, en su fondo y en su espíritu, es contraria a nuestra educación, a nuestra tradición, y la conciencia nacional acabará por repudiarla como ha repudiado pactos en defensa de los cuales se ha escrito. A la luz de esta observación, claramente se descubre que no se ha contestado una palabra a las objeciones que hice a los pactos en cuanto sometían a arbitraje el ejercicio de la soberanía. Es claro: si para realizar el principio a que obedecen

78. RIVERO ASTENGO, Agustín, *Pellegrini*, Buenos Aires, Kraft, 1970, pp. 350 y ss.

79. *El País*. Buenos Aires. Número del 23 de junio de 1902.

80. DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, tomo I. p. 147.

81. *Ibíd.*

y el propósito que persiguen, se estudia y se ve que no los contraría el consentir es una restricción de la soberanía; pues nada se consiente ... Esto es lo apto, esto es lo conveniente, esto es lo oportuno; y nada más se tiene que estudiar y discutir.⁸²

Indudablemente estas reflexiones están sólidamente apoyadas en las vivencias que forjaron su personalidad: su niñez en los Valles Calchaqués, los tiempos del Seminario Conciliar de San Cristóbal de Sucre, su juventud en Pampa Grande y los negocios de familia vinculados a Bolivia, Chile y Perú, su época de cónsul en Iquique, la Guerra del Pacífico y los amigos que cosechara en ella, sus inicios en la arena política salteña... Todo ello imprimiría, a sangre y fuego, a este gentilhomme salteño, la conciencia de que las vinculaciones naturales entre el Atlántico y el Pacífico, eran una manifestación del orden espontáneo, que requería ser descubierta y transformada en una realidad geopolítica, que a su vez implicaba ser alimentada por una clara política continental que facilitara la concreción de corredores bioceánicos, el comercio regional, el intercambio de los pueblos... la integración de la América del Sur.

También encontramos en su dura aseveración, fundada en la ética de la convicción, el meollo subyacente de la cuestión: estábamos abandonando el concepto alberdiano de libertad exterior en aras de un pacifismo ciego. En segundo lugar –siguiendo el ordenamiento de la carta pública de Pellegrini– considera pormenorizadamente los conceptos referidos al beneficio que reporta el giro producido en nuestra política exterior por parte de la gestión Roca, que implican de suyo, desviarse de la política americana.

Gómez responde, en palabras de Dell’Oro Maini, desarrollando sus ideas sobre el alcance del principio de no intervención y la imposibilidad de que un pueblo, que aspira a su engrandecimiento carezca de una política internacional, doliéndose de que su contrincante se burlara de aquella noble frase:

El *vae victis* no es el correctivo de los pueblos ligeros que provocan localmente la guerra; y los vencedores fueron siempre los pueblos que

82. *Discursos*, tomo II, pp. 449 y 450.

preparan, con premeditación la guerra y la victoria, aprovechando, al efecto, las imprudencias de los pueblos ligeros que, en un momento de ofuscación consienten románticamente en disminuir su poderío, pensando, ilusos, que por este medio se librarán de la guerra. El único correctivo del funesto principio contenido en aquel grito que se profirió hace veinticuatro siglos a orillas del Tíber es la frase redentora en el Plata.⁸³

Reafirma el doctor Gómez, entonces, sus convicciones de profundizar y consolidar una política continental, manifestando que sus ideas giraban en torno a las ideas de Sarmiento y Vicente Fidel López acerca de la República Argentina y el Pacífico. Pero, en lugar de ello, continuaba, estos Pactos representan “un retoque y restauración de la doctrina” que da en llamar “política internacional mitrista”. Para a continuación concluir que está más que demostrado –a través de más de treinta años de andar en la misma– el fracaso rotundo de esta postura, ya que “Chile ha recogido todos los beneficios de esta política. Por nuestra abstención inmoló al Perú y Bolivia; y con los bienes que arrancó a las víctimas, se hizo fuerte contra nosotros; nos exacerbó en nuestras fronteras; nos obligó a un arbitraje en el cual cabe la posibilidad de que él pase de este lado de las cumbres; y si no nos arrastró a una guerra, fue porque nos salvamos de ella tras el escudo de la paz armada”. A posteriori hace especial hincapié en que el postulado que propugna “la doctrina mitrista”, sostenida en ese momento por el presidente Roca –referente a que “la República Argentina no tiene absolutamente ningún interés político y económico en el Pacífico”– es inexacto. Destaca además las consecuencias negativas de atrase a “una política de no intervención como único principio internacional de Sudamérica”.

Visualizamos, en la posición del ilustre salteño, su concepción geoestratégica; donde el principio de equilibrio de poder, constituye uno de los pilares básicos en que puede sustentarse la unidad sudamericana, donde el rol de la República Argentina constituye el factótum clave de éxito.

83. DELL'ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, tomo I, pp. 147 y 148.

Sobre el fin de la carta ratifica su adhesión a la unión americana. Afirmando que los títulos de la Argentina para actuar dentro de ella como primera potencia ; agregando como colofón que le parece absurdo declinar las esperanzas que todos los países de Sudamérica depositan en su probado sentido de los principios del Derecho Público.

Las coincidencias manifiestas del debate

En principio están dadas por la frase con que Dell'Oro Maini calificara este debate intelectual: un “diálogo cuya intención apasionada los ennoblecía por igual”. Es que los contendientes, en cada oración, no solo nos ilustran con la precisión de un maestro, sino que además su retórica evidencia una nobleza de espíritu y don de gentes que refleja claramente a estos dos hombres superiores, formados en el ejercicio de las virtudes humanas desde su educación de cuna.

En segundo lugar, coinciden en su juicio sobre política interior, lo cual no debería sorprendernos, dado que compartían similares inquietudes acerca de los cambios –y canales de materialización– que deberían realizarse para optimizar el sistema político argentino; e inquietudes acerca de la problemática socioeconómica. En suma, ese sistema integral heredado del pensamiento alberdiano, que podríamos sintetizar en el equilibrio de moral y sistemas político y jurídico.

Son esas coincidencias, las que los llevarán a transitar el camino de ese proyecto conocido en la historia argentina como el modernismo, que inicialmente reconociera como referente natural al doctor Carlos Pellegrini, y que cuando la muerte tronchara su destino político, pasaría a manos de un amigo común: el doctor Roque Sáenz Peña.

Una de las coincidencias expresadas, la encontramos en los párrafos centrales de la carta que Gómez escribiera dirigida a Sáenz Peña, en oportunidad de tomar conocimiento, alejados ambos de la patria cumpliendo funciones diplomáticas en Europa, de la muerte del doctor Carlos Pellegrini.⁸⁴

84. Berlín. 18 de junio de 1906, ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*, caja XXII, folios 69 a 72.

Repercusiones políticas del debate

Los pactos fueron finalmente ratificados, tras algunas rectificaciones mutuas. En el caso de la Argentina se estima decisivo el apoyo de Pellegrini, tanto desde la tribuna pública como parlamentaria. La opinión publicada reflejada en la prensa –fundamentalmente canalizada a través de *La Nación*– recogió con detalle el debate, sus repercusiones y el ocaso del movimiento de oposición a los pactos.⁸⁵

El ocaso del PAN y las elecciones de 1904

El ocaso del Partido Autonomista Nacional reconoce su antecedente inmediato, a mediados de 1901, con el proyecto de unificación de la deuda nacional, cuyas bases habían sido gestionadas por Carlos Pellegrini ante los banqueros europeos. Su aprobación por el Senado de la Nación, como es sabido, produjo un gran descontento popular, lo que llevó al presidente a solicitar su no aprobación en la Cámara Baja.

Esta situación da por tierra la amistad personal y política del presidente y su heredero natural a la primera magistratura nacional, hiriendo en sus cimientos, por el peso específico de sus actores, la unidad del PAN. La desmembración del mismo surgió abruptamente dando lugar a dos grupos políticos totalmente definidos: el Autonomista, que siguió a Pellegrini, y cuyas fuerzas tenían presencia efectiva en la capital y en la provincia de Buenos Aires; y el Nacional, que contaba con el resto del país.

La escisión del grupo pellegrinista –los republicanos– dejó a Roca sin gravitación electoral por la carencia de nuevo delfín, en un proceso de acuerdo a las características habituales. Eso lo movió a convocar un consejo de notables de donde surgió la figura de Manuel Quintana, quien completó la fórmula del Ejecutivo con José Figueroa Alcorta para el período 1904-1910, binomio que se desempeñó sucesivamente en el ejercicio del poder por fallecimiento del primero; y que en el

85. *La Nación*: números de los días 22, 24, 25, y 29 de junio de 1902.

campo político significó la desaparición de la influencia de Roca y del propio Partido Autonomista Nacional.⁸⁶

A partir de la desavenencia de estos gigantes de la política nacional, los destinos del gran partido y de la República estaban trazados. Dentro del proceso de realineamiento de las fuerzas políticas que derivarían en el binomio citado en el párrafo precedente, es importante tener en cuenta que el retiro definitivo de la arena política del general Mitre derivó en la ruptura del Acuerdo y la desaparición de la Unión Cívica; cuyos adherentes fueron reorganizados por su hijo, Emilio Mitre, quien constituyó el Partido Republicano, también opuesto al roquismo. Como, asimismo, que las implicancias de estas combinaciones, dieron lugar a candidaturas presidenciales frustradas y a la conformación de otros agrupamientos, para encarar las elecciones legislativas de medio término de 1902 y las de 1904, en distintos distritos electorales.

La atonía cívica que afectaba el país, decidió al gobierno a transformar el régimen electoral argentino, que desde la primera ley de la materia, dada sobre las base del sistema de lista plural, había permanecido inmóvil en dicho principio, que excluía toda representación de las minorías, a pesar de la influencia de los progresos políticos alcanzados por otras naciones. Era muy pobre la proposición existente entre los que elegían y los llamados a elegir, y se hacía indispensable acabar con la indiferencia ciudadana y con los abusos del poder político, estableciendo la libertad de sufragio. El presidente Roca y su ministro del Interior, doctor Joaquín V. González, consiguieron que el Congreso dictara la ley del 29 de diciembre de 1902 (ley n° 4161) que fijó la edad de 18 años para el ejercicio del sufragio, estableció garantías efectivas para el elector, descentralizó el comicio, creó el padrón cívico permanente y aseguró el contralor electoral de los partidos políticos organizados, pero mantuvo el sufragio público [...]; dicha ley se aplicó en la elección de electores de senador nacional de la capital federal, de diputados nacionales del 13 de marzo, y de electores de presidente y vicepresidente de la Nación del 10 de abril de 1904.⁸⁷

86. RUIZ MORENO, Isidoro J., *Ensayo sobre los partidos políticos. Un siglo de historia*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, 1998.

87. MELO, Carlos, *op. cit.*, p. 38.

Como podemos apreciar fue un considerable salto cualitativo, que entre otros aspectos permitió una mayor transparencia y organización de los comicios, como asimismo la representación de las minorías. Pero dichos cambios, si bien necesarios, no eran suficientes. Los tiempos y la sociedad reclamaban más. Diez años después, de la mano de las fuerza modernistas, llegaría la solución definitiva, la que sentaría las bases de la República Democrática. Los posteriores populismos dieron lugar a democracias autoritarias.

Candidato a diputado del Partido Autonomista

Como es sabido, el Partido Autonomista, creado de hecho por el doctor Carlos Pellegrini,⁸⁸ en las jornadas posteriores al fracaso de la Convención de Notables del 12 de octubre de 1903, fue conformado sobre la base del modernismo que había sostenido la candidatura presidencial del doctor Roque Sáenz Peña en 1891.

Este partido bregaba por las autonomías locales —que la constitución de hecho había desgastado— y por el ejercicio pleno de derechos políticos que la nueva sociedad argentina requería.⁸⁹ De este seno surgirá la candidatura a diputado nacional, por la parroquia Balvanera Sur, del doctor Indalecio Gómez; la que es apoyada vehementemente desde círculos católicos, quienes veían en nuestro autor —entre la variopinta dirigencia de los modernistas del novel partido— la figura que sostendría no solo los valores del conservatismo sino también los del catolicismo.

88. “La gran muñeca se ha lanzado a una campaña, resurge con distinta denominación, aquel modernismo que ya una vez pusiera en jaque la omnímoda influencia del árbitro de los destinos del país. El nuevo Partido Autonomista, encabezado por los doctores Pellegrini, Sáenz Peña y Gómez, etc. Si no lograra imponerse, por lo menos está destinado a dar mucho quehacer, precisamente en las filas de la agrupación cuyos elementos quizás se consideren decisivos en la contienda” “Política nacional. La muñeca en acción”, en *La Voz de la Iglesia*, 27 de octubre de 1903, Buenos Aires.

89. Programa del Partido Autonomista. Firmado por Carlos Pellegrini, Roque Sáenz Peña, Lucas Ayarragaray, Indalecio Gómez y Daniel Cerri. “A los electores de la capital”. ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*, III,392.

Los resultados de las elecciones del 13 de marzo de 1904 le son adversos; no obstante continúa actuando denodadamente en aras de extender el accionar del partido al orden nacional. La derrota de Carlos Pellegrini en la consecución de una senaduría por la capital y su posterior viaje a Europa y Estados Unidos lleva a una *impasse* entre los modernistas. Las circunstancias han colocado a Indalecio Gómez en una dura situación de ribetes desconocidos en su futuro político.

Su preservación política y diplomacia

Su consecuente actitud en las filas del modernismo reformista, signada por el acatamiento irrestricto a su regla de oro: fidelidad a las convicciones, lo ubica en un incierto lugar dentro del escenario político nacional. “El 19 de julio de 1905, en la presidencia de Quintana, una hábil maniobra política de Roca lo alejó del país cuando su nombre circulaba para integrar el segundo término de la fórmula presidencial próxima”.⁹⁰ Siendo, así, designado por el presidente de la República, enviado extraordinario y ministro plenipotenciario ante los gobiernos de tres imperios: Rusia, Austria-Hungría y Alemania.

Unos días antes, desde su terruño, escribe a su amigo Roque Sáenz Peña una corta misiva, informándole que ha recibido un telegrama del doctor Rodríguez Larreta, ofreciéndole en nombre del señor presidente la legación de Berlín, cuyos contenidos centrales transcribo, para su mejor comprensión:

[...] Le he contestado que, aunque mis disposiciones no pueden ser otras que corresponder al honor que se me hace aceptando deferentemente el cargo, sin embargo, considero prudente aplazar mi respuesta hasta mi regreso a esa ciudad. El ministro ha consentido en el aplazamiento. Mi respuesta es la que me ha dictado la urbanidad: no me considero comprometido. Así es que con completo desemba-

90. PICCIRILLI, Ricardo; ROMAY, Francisco L., y GIANELLO, Leoncio (dirs.), *Diccionario histórico argentino*, tomo IV, G-L., Gómez, Indalecio. Buenos Aires, Ediciones Históricas Argentinas, 1954.

razo consulto tu opinión y la de los correligionarios sobre si hay o no hay alguna razón política que me impida la aceptación. Si pudieras enviarme la respuesta telegráfica, antes del 20, te quedaría muy agradecido. [...]. Aunque de todos modos he resuelto establecerme en una ciudad de Europa, para educar allí a mis hijos, las órdenes que aquí deje no serán las mismas en el caso de contraer obligaciones oficiales que en otro. Por eso desearía tu respuesta antes de mi partida de esta. [...].⁹¹

Dicha carta, a nuestro criterio, refleja claramente: lazos de amistad íntima entre ambos personajes, subordinación de posiciones personales a los ideales de la causa reformista, prioridades familiares... En extrema síntesis, las tres formas de prudencia explicitadas por don Leopoldo Eulogio Palacios: la monástica, la doméstica y la política.⁹² Nuevamente, circunstancias coyunturales, lo colocarán frente a nuevos desafíos y experiencias, las que aprovechará en grado pleno. La documentación diplomática oficial, que acredita el desempeño de sus funciones es escasa y por demás escueta; este hecho quizás se deba la pérdida o extravío de estas, en el correr del tiempo de su guarda y conservación en el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. No obstante, a través de otras fuentes –directa o indirectamente–, podemos tomar conocimiento de sus vivencias e inquietudes, durante este lapso, vinculadas a la política de este período.

En lo atinente a sus funciones específicas como diplomáticos nos remitimos al acápite “Gómez, embajador ante tres imperios”, de Dell’Oro Maini,⁹³ tanto por razones de espacio como de pertinencia. No obstante, creemos oportuno –a fines de visualizar el espíritu, criterio, seriedad, humildad, capacidad de adaptación al cambio e idoneidad que guiaron su trabajo– reproducir parte del contenido de una misiva que dirigió a su amigo Sáenz Peña, al poco tiempo de llegar a Alemania.

91. Pampa Grande, 12 de junio de 1905, ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*, caja XXII.

92. PALACIOS, Leopoldo, *op. cit.*, p. 29 a 45.

93. DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, tomo I, pp. 150 a 154.

Qué error tan grande es acumular en una sola legación la representación de nuestro país en tres Estados tan importantes; los negocios argentino-alemanes, por su creciente importancia, bastan y sobran para ocupar a un ministro laborioso; sin tener en cuenta que el estudio de este país, el conocimiento de sus hombres, el discernimiento de los intereses en pugna y de las corrientes políticas que tienden a prevalecer de los unos sobre los otros es tarea complicada, absorbente y tanto más difícil cuando más desemejante es la mentalidad del observador de la del país. Y en mi caso esta desemejanza es muy grande. Estoy mentalmente formado bajo las influencias latinas e inglesas y encuentro muy lejano a mi espíritu la mentalidad alemana. En otra ocasión te hablaré de ella. Por ahora me limito a prevenir cualquier falsa apreciación, diciéndote que, no obstante su extrañeza, no me choca; al contrario, la encuentro formada por calidades muy estimables. Ah ¡Roque: la lengua, la lengua! Si supiera alemán, qué adelantado estaría; qué feliz sería [...].⁹⁴

Un mundo en cambio

En este sentido, cobra vital importancia que su llegada a Europa –en tiempos aun de un mundo *eurocéntrico*–, se produce “cuando el proceso de revisión y ardorosa controversia sobre los problemas sociales, raciales y políticos, en el período en que un filósofo católico califico *del estertor de un siglo que muere y la aurora de del siglo que nace*, hacían presagiar el dominio de peligrosas pasiones en el alma popular”.⁹⁵

Los sucesos e ideas, centrales, del escenario citado precedentemente están dados por: la puja de poder de los imperios coloniales, que derivarían posteriormente en la configuración de un nuevo tablero mundial; los problemas raciales latentes –y manifiestos, como lo fueron el de la Rusia zarista y Francia–, la crisis de los sistemas autocráticos zaristas –que darán lugar a la formación de movimientos emergentes del Partido Obrero Ruso: mencheviques y bolcheviques, los que eclosionarían en las revoluciones de 1905 y 1917– y turco, donde el régimen del sultanato es depuesto por

94. Berlín, 12 de abril de 1906, ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*, XXII, 47.

95. MELO, Leopoldo, *op. cit.*, p. 20.

el Movimiento Republicano de los Jóvenes Turcos, y que, como es sabido, daría inicio a una era de secularización política; problemas socioeconómicos se derivarán en huelgas y protestas, de una magnitud desconocidas hasta esa época.

Melo sintetiza de manera meridiana las simientes políticas que comienzan a germinar, al expresar que: “un nuevo tipo de Estado y su función se oponían doctrinalmente al clásico romano y a las deformaciones medievales y de las edades que se sucedieron hasta los llamados tiempos contemporáneos y se difundía en tratados como los Laband, Jellinek, Duguit, y era llevado a las cátedras universitarias en París, Bruselas, Lovaina y atravesando el océano se dilucidaba en universidades de Estados Unidos [...]”.⁹⁶

Los problemas sociales, derivados de los fuertes cambios en desarrollo, no solo conformaban la agenda pública sino también la de los poderes públicos, en distintas gradaciones. El socialismo y la Iglesia, en la idea de revertir esta situación tomarían las banderas desde dos vertientes divergentes. Ambas con raíces en la segunda mitad del siglo decimonónico, la primera desde una concepción ideológica, la segunda desde la teología Moral.⁹⁷ En la articulación de los siglos XIX y XX, las repercusiones de estas ideas, se plasmarían en movimientos socialistas, anarquistas y sociales variopintos. La ocupación social estaba instalada.

96. *Ibíd.*, p. 21.

97. A partir de la encíclica *Rerum novarum*, de León XII, se inicia el moderno magisterio social de la Iglesia. Si, durante la primera mitad del siglo XIX, la atención del magisterio se había concentrado en temáticas político-doctrinales, desde 1848 la situación social se había transformado en insostenible, y después de algunas intervenciones de los papas precedentes, León XIII consideró urgente abordar este problema. Criticando las consecuencias deletéreas del liberalismo salvaje, ponía en guardia a los cristianos de los peligros del colectivismo socialista, proponiendo una organización de las relaciones entre el capital y el trabajo que pusieran en el centro a la persona”. FAZIO, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid, Rialp, 2007, pp. 368 y 369. Una lectura reflexiva de DE GASPERI, Alcide, *El tiempo y los hombres que prepararon la Rerum Novarum*, Buenos Aires, Difusión, 1948. Fundamentalmente lo referente a la influencia del pensamiento alemán, no solo nos ilustrará sobre este largo camino que derivaría en la Doctrina Social de la Iglesia, sino que nos permitirá inferir el probable influjo que tuvieron en nuestro autor, en tiempos de su prolongada estancia en Berlín.

En lo político, el fracaso del sistema mayoritario para organizar el gobierno democrático representativo, con exclusión de las demás fracciones del electorado, era proclamado como un permanente agravio, y entre las reivindicaciones se comprendía la sustitución de ese sistema falaz por aquel que otorgara al comicio su justa función de estadista social”. Asunto que regirá el accionar de las demandas de la sociedad civil, el de las fuerzas políticas y su consideración en ámbitos académicos.^{98 99}

Se iniciaba así, la inclusión dentro del debate de la democracia, de los temas de la representación de las minorías y del sistema electoral. Aspecto que pone una vez más en evidencia, el juicio erróneo de algunos científicos sociales, con respecto a la situación política de la Argentina del Centenario, fundado fuera de aquella premisa que debe regir la mente de un historiador: todo hecho del pasado debe ser analizado con criterios de su esa época.

Tiempos preelectorales en el Viejo Mundo

El intenso trajín de sus funciones diplomáticas, sus vivencias, la atención a su familia, la muerte de su hijo Jorge..., no lo apartaron de sus intereses en la política nacional; todo lo contrario, es que de las vicisitudes de la misma, especialmente las de la coalición organizada por los modernistas encabezados por Carlos Pellegrini, dependía la suerte no solo de un grupo de hombres comprometidos con un ideal, sino la de la salud de la República.

El contenido de la correspondencia personal –verdaderas piezas de oratoria, cariño e inteligencia– con Roque Sáenz Peña durante este período, habla por sí mismo; en razón de no ser de fácil acceso,

98. MELO, Leopoldo, *op. cit.*, p. 21.

99. Siendo un acontecimiento relevante de estos últimos el del “Congreso Internacional de Derecho Comparado” realizado en París a principios del siglo, con la participación de eminentes juristas, se había dilucidado el problema de la más equitativa representación de la soberanía popular, en once monografías entre cuyos autores figuraban: Duguit, Benoist, De la Grasiserie, Orlando, Commons, Rolin, Saripolos y Combés de Lestrade”. *Ibid.*

transcribimos algunos de sus contenidos medulares. Al inicio de sus nuevas funciones le comenta:

Ahí en algunos diarios he visto juicios o insinuaciones sobre mis gestiones aquí. Por cierto que no miro con desdén esas cosas; me duelen de veras. Si tienes tiempo, pasa por el M. de R.E. y da un vistazo a mis informes. Son reservados; pero por ser diputado y por tu posición y carácter, no te han de privar de verlos. No te pido que los leas detenidamente, son largos; te quitará tiempo y te aburrirá [...]. P.D. Me olvidé de felicitarte y por tu órgano mis felicitaciones a Pellegrini por el triunfo de la coalición, que tanto me ha complacido y que ha librado al país de un gravísimo peligro. ¿Cuáles son las perspectivas políticas actuales?.¹⁰⁰

Tres meses después, al enterarse de la muerte de Carlos Pellegrini, a modo de panegírico primero y de incertidumbre después, ante la desaparición del conductor, precisa:

Miro a la patria y me parece verla sumida en confusión y desolación. En el actual organismo político argentino, Pellegrini era luz y fuerza: inteligencia, voluntad, vigor, franqueza, impulso. Recuerdo nuestras situaciones difíciles desde 1890. En los conflictos de época Pellegrini se consagró, cuerpo y alma, a sostener la idea nacional y la causa del orden y la autoridad, a las cuales fue siempre fiel. En la revolución del 90, él nos salvó de la anarquía, asegurando y realizando la transmisión del mando, según los preceptos constitucionales. En la crisis del 92, amortiguó las consecuencias sociales y comerciales del desastre y, en esas circunstancias tan adversas, fue el creador de nuestro actual sistema financiero. Más tarde libró la economía nacional de la explotación del agio, saneando nuestra moneda. Él fue quien tomó las primeras medidas para armar el país y ponerlo en aptitud de rechazar un golpe de mano de Chile; en algunos de los episodios más complicados de esta cuestión chileno-argentina, cuando nuestra Cancillería callaba y la opinión entraba en sobresalto, él, en el Senado, decía con firmeza y elocuencia la palabra que el gobierno no sabía decir y que devolvía la tranquilidad a los pusilánimes, que por desgracia eran la mayoría; y que en el día del desenlace final de la tragicomedia, él también fue

100. Berlín, 12 de abril de 1906, ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*, XXII, 47.

el único que proyectó alguna luz y trato de dar visos de decencia a estos pactos por los que obtuvimos la paz a cambio de una *capitis diminutio*, que no era, por cierto necesaria, porque con menos inepticia habríamos tendido paz y honor. Y en todos esos momentos y en otros que hacemos menos honor a su buen juicio y claridad de vistas, él fue elector, el protagonista, denodado, franco, sincero. Todavía no hemos salido del período embrionario, todavía caeremos en faltas análogas a las pasadas, todavía por nuestras malas pasiones e ignorancia pondremos otras veces a la patria en peligros tan graves como los anteriores; y dime ¿quién será entonces nuestro Pellegrini? Ahora mismo, en este movimiento de regeneración en que en que el país, entre mil contrariedades y con graves errores de táctica ha entrado. ¿Quién reemplazará a Pellegrini? ¿Será posible que su muerte facilite la mejicanización de la República? Te lo repito, miro hacia la patria y todo me parece confuso y desolado. Una gran fuerza central se ha paralizado... Estoy triste, Roque.¹⁰¹

Casi dos años después, cuando los tambores de guerra parecían prestos para batir parches de guerra, ante la escalada de la crisis conocida como “diplomacia de los acorazados” (1908-1914),¹⁰² le dice inicialmente: “[...] ¿Te alarman los armamentos del Brasil? A mí no. En Sudamérica los pueblos que gastan sus recursos en armarse tienen que ocurrir al crédito para guerrear; y, sentado esto, tengo por cierto que nadie habilitará al Brasil para guerrear con nosotros. Pero esos armamentos me disgustan; porque es natural que causen inquietud y aprensiones en nuestro pueblo”. Para continuar luego con temas de política doméstica:

No prestes mucho crédito a lo que te informan por aniquilado a Roca, amigos que he tenido y tengo por antirroquistas me escriben cartas, de las que se desprende que la política del presidente¹⁰³ está causando una desconfianza y un malestar, a causa de un desacierto y de la falta de energía en el procedimiento, que traen por consecuencia hacer que las gentes –aun antirroquistas– vuelven los ojos a Roca, como el único polí-

101. Berlín, 18 de julio de 1906. *Ibid.* XXII. 69.

102. Para profundizar este aspecto ver CISNEROS, Andrés y ESCUDÉ, Carlos, *op. cit.*, tomo VII, pp. 121 a 123. FERRARI, Gustavo, *op. cit.*, pp. 65 a 58.

103. José Figueroa Alcorta.

tico capaz de mantener tranquilidad pública. Lo de Corrientes parece que por lo vacilante y accidentado de la tramitación ha perjudicado al presidente.¹⁰⁴ Mucho me temo que una feliz oportunidad y las más propicias circunstancias para eliminar a Roca hayan sido hasta ahora mal aprovechadas y que en definitiva se malograrán. Sin embargo todavía hay sol en las bardas: el presidente tiene por delante 33 meses. [...].¹⁰⁵

Cuatro meses después, da su opinión y aconseja a Sáenz Peña, a modo de lo que podríamos definir como un preciso y profundo análisis posibilidades de su candidatura:

Ayer, con la ocasión de la fiesta patria, tuve en casa a nuestros compatriotas de Berlín. Algunos me dijeron que sus corresponsales de Buenos Aires le escriben que tu constante negativa a ir ha causado cierto desabrimiento. Te lo digo para que lo sepas, solamente, no porque me haga eco de la desaprobación implícita que ese sentimiento contiene. Sobre tu ida a Buenos Aires te he dicho mi opinión: mientras tu candidatura sea un anhelo difuso, pienso que haces bien en no ir. Otra cosa será, cuando ese anhelo se condense en un centro de opinión y de acción electoral. Si ese centro fuese de importancia tal que representa realmente una parte de la opinión y de los intereses respetables del país, la hora del sacrificio habría sonado y tú tendrías que acudir. En el estado actual del asunto no me parece prudente una negativa a los llamados que te hacen; nada se opone a que insinúes las condiciones necesarias para que tú puedas considerar tu candidatura con sus consecuencias como un deber patriótico. Esta insinuación, si no precipitase la condensación, serviría cuanto menos para mostrar que tu conducta no es fruto de la indiferencia sino consejo de la prudencia. Creo firmemente en la anulación de Marcelino;¹⁰⁶ pero soy más escéptico respecto a la de Roca. En las escaramuzas de actualidad no se dan golpes que puedan matarlo, se necesita para esto una lucha más honda, definitiva;

104. Se refiere a los hechos derivados de las elecciones provinciales de abril de 1908 en Corrientes, esto es, autonomistas y liberales se adjudicaron el triunfo; ruptura del Pacto Autonomista Liberal; secuestro de cuatro legisladores pactistas; intervención y desplazamiento del gobernador Goytia (liberal), asunción del vicegobernador Resoagli (autonomista) y posterior juicio político al gobernador depuesto.

105. Berlín, 8 de enero de 1908, XXII, 95.

106. Refiriéndose a Marcelino Ugarte.

solo en la lucha presidencial se le puede matar; pero se corre también el riesgo de darle nueva vida. Si el candidato que apoya al presidente –que ciertamente no ha de abstenerse– no es un hombre que merezca la estimación y la confianza pública, todavía lo hemos de ver a Roca de campeón popular, cuando no indicado por la opinión como el único candidato posible. Y entonces si no se resuelve o no puede servirse el plato presidencial por tercera vez, como decías en tu conferencia, será el pastelero de una candidatura de transición, obra en que le ayudarán seguramente algunos gobernadores con que hoy cree contar el presidente. Este no puede consumir su política sino con un candidato que traiga a la empresa aporte de la opinión popular.¹⁰⁷

En el mismo sentido, al poco tiempo –realizando primero una serie de juicios admonitorios, que ponen en evidencia: franqueza intelectual ante el amigo, cuya lectura trae nuevamente a nuestra memoria las figuras de Lelio y Escipión; para luego manifestar inquietudes sobre política exterior– otra, en la que le dice:

[...] Ojalá no tengas que rectificar tu juicio sobre el triunfo del gobierno de enero¹⁰⁸ en toda la línea, como tú dices. A mi juicio nada definitivo hay todavía. Ese triunfo y el anonadamiento de Roca son el anverso y el reverso de una medalla que se libraré a cara o cruz en el terreno de la próxima lucha presidencial. Si surge por procedimientos populares una candidatura de opinión y el presidente le presta legítimamente su apoyo, sin oficializarla, saldrá cara y Roca morderá el polvo. De lo contrario saldrá cruz; lo que significa que el presidente será vencido por Roca o que tendrá que imponer por coacción un presidente netamente oficialista: lo que sería funesto para el país. Aquella candidatura, en las circunstancias actuales solo puede ser tuya. Cuentas con el consenso de una respetable opinión y con la simpatía del presidente. Pero repito que debe proclamarse por procedimientos populares y que el apoyo que le preste el presidente no debe ser tal que acabe por absolverla y oficializarla. Para lo primero tú no tienes, en verdad, que ir a Buenos Aires. Son los amigos, los partidarios quienes deben reunirse, como elementos populares, y ver si forman una forma de opinión bastante poderosa para dar razona-

107. Berlín, 26 de mayo de 1908, ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*, XXII, 107.

108. Se refiere a las elecciones de medio término.

bles probabilidades de éxito a tu candidatura. En caso que se considerasen suficientemente fuertes y obtenido tu consentimiento, deberían organizarse sin la cooperación del presidente y proclamarte. Pero hecho que haya sido esto, me parece que tu presencia en la República es una necesidad ineludible. Si permanecieras alejado tus partidarios acabarían por echarse en brazos del presidente, que vendría a ser al fin quien te haría elegir, quedando tú convertido en un candidato oficial. A mí me parece que un candidato popular debe ser el primer campeón de su propia candidatura. En la campaña electoral, él, personalmente, debe estar en contacto con el pueblo. No quiero insistir sobre este punto, acerca del cual me has manifestado tú categóricamente tu opinión sino tu resolución contraria que debo respetar. Sin embargo, te pido que no cierres los caminos para tomar obra, cuando te parezca conveniente. Nadie, absolutamente nadie podrá, Roque, hacer por tu candidatura lo que puedes hacer tú, tanto para asegurar el triunfo cuando para caracterizarla como candidatura de opinión. Veo en *Le Figaro* que Zeballos ha renunciado.¹⁰⁹ No me parece de buen agüero. Son dos vacantes, y dadas las dificultades del momento, me temo que no se haga la crisis más extrema. Si algo sabes, házme el gusto de comunicármelo [...].¹¹⁰

En otras misivas, fechadas pocos días después, de similar tenor en cuanto a expectativas preelectorales,¹¹¹ manifiesta, además, intranquilidad y juicios fundados –y por demás acertados– sobre diferendos con el Uruguay por el Río de la Plata.¹¹² Un año después –cuando el cielo reformista se aclaró, la candidatura pergeñada se había hecho realidad, estaban dadas las condiciones para cruzar el Rubicón, *Alea jacta est*. Atrás quedaban las premoniciones preelectorales. Ante el horizonte de los prolegómenos de la carga pública en su sentido pleno, las circunstancias imponían pensar en la política arquitectónica– escribía sin cortapisas:

109. Quien desempeñando la cartera de Relaciones Exteriores, desde 1906, en 1908 asumió interinamente la de Justicia e Instrucción Pública, pero una crisis de gabinete lo obligó a renunciar a ambos cargos en junio de del mismo año.

110. 20 de junio de 1908, ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*, XXII, 113.

111. Berlín, 5 y 10 de julio y 15 de agosto de 1908. *Ibíd.* 125 y 131.

112. Berlín, 5 de julio de 1908. *Ibíd.* XXII.131.

[...] Ahora, mi hijo, estás en la condición de candidato. Te acompaño con todo la simpatía de mi alma. Y no es por cierto la menor de mis contrariedades el no poder ir a trabajar por ti. No por que pienses que me necesites para triunfar, no; triunfarás de todos modos, porque todos los accidentes del terreno político, han venido nivelándose de modo que las corrientes políticas, han venido nivelándose de modo que las corrientes políticas activas tienen naturalmente que llevarte en triunfo a la presidencia. ¡La presidencia...! ¡Tanto como la he deseado para ti, por el bien del país! Y ahora que la veo segura, noto que se me pone seria la cara. No es un placer. No es una fiesta. Es una carga, una tarea noble, muy noble, que puede llegar a ser gloriosa: pero muy ardua. *Per aspera ad astra*. Este es el lema innato de tu carácter. Por eso temo que la tarea sea superior a tu temple. Y esto me devuelve la alegría y el buen humor. Me doy cuenta de que debes estar preocupado y con la cabeza llena de ideas que necesitas ordenar. Quiero ser tu primer oyente y seré fiel a la cita [...] Además debes tener presente que yo estoy más lejos que tú de aquella ciudad¹¹³ y que me convendría aprovechar la noche para viajar [...].¹¹⁴

Ministro del Interior

Su designación no sorprendió ni a sus correligionarios ni a la opinión pública calificada. Las difíciles circunstancias para el diseño de políticas públicas en esta cartera requerían de un hombre de ideas claras, con mentalidad de adaptación a los cambios, con experiencia, dominio de estudios comparados, consustanciado con las problemáticas afines de la realidad nacional –cultural, histórica, política y sociológica–, con conocimientos profundos de la normativa vigente, con visión estratégica, idoneidad y autoridad moral. Su elección “representaba” al presidente electo “una triple garantía: unía, a la lealtad del amigo, la capacidad del estadista y la comunidad de los mismos ideales”.¹¹⁵ Encaró sus tareas específicas y el diseño e implementación de diversas políticas públicas del área del

113. El encuentro era en Estrasburgo, ¿primera reunión de trabajo?

114. Berlín, 4 de julio de 1909, ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*, XXII. 280

115. DELL'ORO MAINI, *op. cit.*, tomo I, p. 162.

Interior, con dedicación y vehemencia, dentro de cánones morales y republicanos. Los resultados de su obra abarcaron, en distintas gradaciones los ámbitos de competencia de los distintos departamentos de su Ministerio.¹¹⁶ Entre los que destaca fundamentalmente: el plan de reformas electorales; el impulso al cuidado de la salud pública; la organización del tercer censo nacional desarrollado en 1914; la política obrerista, encarada sobre la base de los principios de la doctrina social de la Iglesia, en la que puso de manifiesto sus aptitudes para convocar y dirigir diálogos eficaces entre los actores centrales involucrados; y la preservación y desarrollo de los territorios nacionales.

De todas ellas, sobresale nítidamente la referente a la reforma electoral, tanto por haber sido la columna vertebral del discurso de los reformistas modernistas en su fase agonal, como por sus implicancias políticas posteriores.

La reforma electoral

“La presidencia de Roque Sáenz Peña significó la transformación política más profunda que haya conocido la República. Su gobierno aseguró la libertad de sufragio, dando a los pueblos participación efectiva en la elección de sus mandatarios y, a base de ello, trató de que la vida fuera regulada en lo sucesivo por grandes partidos orgánicos de inspiración principista” señala Melo.¹¹⁷ Constituyó un hecho creativo, complicado e innovador; y fue pergeñada sobre la base de sólidos estudios, que comprendían investigaciones de casos comparados y fundamentos doctrinales confrontados con la cultura política nacional.

La complejidad de la misma estaba dada por abarcar muchos y variados aspectos “y, sobre todo, se componía de partes diversas, tan sólidamente trabadas entre sí que sin una de ellas no hubiera podido funcionar el resto del sistema. De ahí la previsión tomada al dividir en dos etapas el estudio, por el Congreso, de los proyectos elaborados, con el fin de no abarrotar la discusión con un profu-

116. MINISTERIO DEL INTERIOR, *Memorias*, 1910 a 1914.

117. MELO, Carlos R., *op. cit.*, p. 52.

so articulado, y crear, sucesivamente, los favorables estados de una convicción colectiva difícil de alcanzar”.¹¹⁸

De por sí, su diseño e implementación, implicó diálogo y búsqueda de consensos –durante sus diferentes etapas– entre las dos instituciones políticas de la República, gobiernos provinciales y fuerzas políticas, a través de diversos canales y modalidades, las cuales tuvieron siempre a Indalecio Gómez como un actor central. La detenida lectura de sus discursos,¹¹⁹ la repercusión de los mismos recogida por la prensa y el testimonio de los testigos de la historia, reflejan que, durante todo este proceso, su mente, pluma y palabra fueron puestas al servicio de esta causa, con la elegancia, sobriedad e inteligencia propias de su bagaje intelectual, cargado de las partes integrales¹²⁰ de la virtud por excelencia del político; aquellas que cobran su realce al ponerlas en relación con el bien común. Lo que a *prima facie* parecía una aporía para muchos, poco a poco, se fue instalando como el instrumento que concretaría los anhelos que la sociedad civil demandaba: un subsistema electoral limpio y transparente, que en términos actuales coadyuvaría a mejorar la calidad de la democracia. El plan descansaba sobre tres proyectos, que tras una ardua e inteligente conducción por parte del PEN, derivaría en tres leyes nacionales:

- La 8.129 –del 4 de julio de 1911– que “dispuso el enrolamiento general de los ciudadanos de 18 años cumplidos, en los distritos militares y oficinas del registro civil de la República, otorgándole a cada ciudadano una libreta de enrolamiento que constituía todo un documento de identidad personal, y a la vez dispuso que, en lo sucesivo, los ciudadanos se enrolaran dentro de los tres meses de cumplir los dieciocho años”.¹²¹
- La 8.130 –del 18 de julio de 1911– que derogaba toda la legislación anterior sobre formación del registro electoral;

118. DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, tomo I, p. 164.

119. *Discursos*, tomo II, pp. 277 a 404.

120. Enumeración razonada, memoria, intuición, docilidad, solercia, razón, providencia, circunspección y cautela. PALACIOS, Eulogio, *op. cit.*, pp. 155 a 188.

121. MELO, Carlos R., *op. cit.*, p. 52.

dispuso la confección de un nuevo padrón electoral permanente, sobre la base de los padrones del enrolamiento militar.

- La 8.871, cuyo proyecto “fue presentado el 11 de agosto de 1911, pasando a consideración de la comisión de Asuntos Constitucionales de la Cámara Baja, la que tras algunas modificaciones de forma la despachó favorablemente, entrando a consideración del recinto el 6 de noviembre del mismo año. El día 24 de noviembre de 1911 se aprobó el proyecto del Poder Ejecutivo en general por 49 votos contra 32. Su tratamiento en particular concluyó el 20 de diciembre de 1911 y la Cámara de Diputados rechazó por 344 votos contra 32 el establecimiento del voto obligatorio contenido en el Art. 6 del proyecto. Pasó para su tratamiento al Senado, ingresando en su sesión del 26 de diciembre de 1911. Con despacho de la comisión de asuntos constitucionales, inició su consideración en la reunión del 30 de enero de 1912, siendo aprobada el 7 de febrero de 1912. Como la Cámara de Senadores aprobó la obligatoriedad del voto e introdujo algunas reformas de detalle al proyecto de ley, pasó a la Cámara de Diputados, siendo sancionada el 10 de febrero y promulgada 3 días después, el 13 de febrero de 1912”.¹²² Declaró electores nacionales a “los ciudadanos desde los 18 años de edad, siempre que estuvieran inscriptos en el padrón electoral”, estableció la descentralización del comicio, el sufragio secreto y obligatorio y la fiscalización del acto electoral, y constituyó juntas escrutadoras en cada capital de provincia y en la capital federal, formadas por magistrados judiciales, y aseguró la representación de las minorías. En las elecciones de senadores por la capital, diputados nacionales y electores de presidente y vicepresidente de la república, cada elector solo podía votar por las dos terceras partes del número a elegir en la elección ocurrente, y en caso de resultar una fracción de ese número, por un candidato más. Cuando se trataba de elegir uno o

122. MINISTERIO DEL INTERIOR, Presidencia de la Nación, Subsecretaría de Asuntos Políticos y Electorales, *Historia electoral de la Argentina (1912-2007)*, Buenos Aires, diciembre de 2008, p. 29.

dos diputados nacionales, cada elector podía dar su voto a un número igual de candidatos.¹²³

Como podemos apreciar, el plan gubernamental, verdadero desafío cívico y de reingeniería electoral, fue pensado e instrumentado, en pasos sucesivos que permitieron una solución integral a la problemática considerada. A dieciséis meses, de expresar Roque Sáenz Peña –en oportunidad de formular su juramento ante el Congreso de la Nación–: “opino que debemos levantar un nuevo padrón electoral, para llamar a la acción a todos los ciudadanos, procurando que todos los partidos fiscalicen la legalidad de la inscripción. El padrón existente lo juzgo legal, pero no satisface a los partidos, ni guarda proporción con la población. Me será grato proponer al Congreso el proyecto que contenga la nueva inscripción y la reforma de la ley electoral”,¹²⁴ la tarea se había concretado exitosamente. Posteriormente, “la influencia del presidente obligó a las provincias a transformar su régimen electoral. [...] Las promesas del presidente, colocado más arriba de todos los partidos, decidieron a la Unión Cívica Radical a abandonar la abstención y concurrir a los comicios. Otros partidos políticos intervinieron en la campaña electoral [...]. Las elecciones provinciales tuvieron lugar el 31 de marzo de 1912, y en ellas triunfó la Unión Cívica Radical. El 7 de abril de 1912 las elecciones de renovación de la Cámara de Diputados de la Nación consagraron, una vez más, por la participación de los votantes y de los partidos, el éxito de la ley electoral. El sufragio se había convertido en realidad”,¹²⁵ y el mapa político comenzaba a cambiar.

El crepúsculo de su vida política

Los primeros impactos de la reforma política, produjeron un descontento entre algunos dirigentes de las fuerzas políticas conservadoras –que, guiados por miras cortas, envidias, intereses personales

123. MELO, Carlos R., *op. cit.*, p. 52.

124. *Historia Electoral de la Argentina*, p. 27.

125. MELO, Carlos R., *op. cit.*, p. 53.

y parroquiales, no estaban a la altura de las circunstancias—¹²⁶ que se agravó considerablemente con la enfermedad y posterior muerte de Roque Sáenz Peña.

Cuando el presidente de la República reiteró el pedido de licencia por enfermedad, Gómez envió al vicepresidente, desde su estancia de Pampa Grande, una renuncia escueta e indeclinable. La evolución de los hechos, las intrigas de palacio no le daban otra alternativa. El fragmento de una carta íntima demuestra, en clave política, sus claras percepciones al expresar: “La política del doctor Sáenz Peña fue atacada por sus adversarios, no en sí misma, sino en mi persona. Retirado yo, quedó aquella ilesa y ya es tarde para combatirla. Así, como ese error de táctica, sus enemigos la han consagrado. En cuanto a mí, de esos ataques no me queda ni una lastimadura, ni una contusión; apenas si el recuerdo...”¹²⁷

Esta misiva pone nuevamente, en negro sobre blanco, la grandeza y fortaleza de espíritu de este hombre superior, que claramente entendía que su misión había sido cumplida, que era momento de retirarse, quizás sin la gloria del momento, pero con la satisfacción que da ese acto de amor cívico, que es la entrega en aras de los ideales y necesidades de la patria.

A modo de colofón

Con estas breves consideraciones del itinerario político del doctor Indalecio Gómez, hemos querido rendirle un justo homenaje, en oportunidad de las vísperas de la concreción del plan de reforma electoral por él conducido.

El citado proyecto, pone de manifiesto sus dotes personales y profesionales, las que se fueron forjando a través de su vida. Su

126. “Carentes de rumbo por la desaparición de sus grandes jefes y por el relajamiento de los vínculos de unidad”, temían ante el “espíritu independiente y reformista” de Indalecio Gómez, “capaz de rehacer las fuerzas conservadoras, bajo nuevas banderas, y de estructurar, en otra forma, los cuadros de su constitución”, DELL’ORO MAINI, Atilio, *op. cit.*, tomo I. pp. 184 y 185.

127. *Ibíd.*, p. 188.

señera figura, refleja sin lugar a dudas la de un héroe ejemplar;¹²⁸ cuyas virtudes ciudadanas, calidades morales, sentido de la historia y realismo político, se fueron modelando a través de su vida. No caben dudas de que las enseñanzas de los clásicos dejaron en él huellas. En este sentido, no es descabellado pensar en que aquella expresión de Cicerón, referente, a “que para todas las cosas antes que puedan emprenderse hay que prepararse con toda diligencia”,¹²⁹ haya regido su conducta. Tal cual expresáramos al inicio de este trabajo, estamos convencidos de que el aporte del doctor Indalecio Gómez al sistema político nacional, signado por un claro humanismo cristiano, humildad y dotes de estadista, constituye una fuente inagotable de enseñanzas morales y prácticas para las generaciones de ciudadanos comprometidos con la cosa pública.

Referencias bibliográficas

- ALBERDI, Juan Bautista, *Intereses, peligros y garantías de los Estados del Pacífico en las regiones orientales de la América del Sur*, septiembre de 1866, *Obras completas*.
- ALONSO, Paula, *La política nacional entre 1880 y 1886 a través del Partido Autonomista Nacional*, Documento de trabajo n° 26, Departamento de Humanidades, Universidad de San Andrés, Buenos Aires, septiembre de 2002.
- BARREDA LAOS, Felipe, *Roque Sáenz Peña*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Lombardi y Cía., 1954.
- CENTENO, Francisco, “De cómo Sáenz Peña e Indalecio Gómez se escaparon de ser fusilados”, en *Boletín del Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta*, Salta, Tomo II, n°6, 1940.
- BUSTILLO, José María, Selección y estudio preliminar, *Carlos Pellegrini. Discursos y escritos*, Buenos Aires, Estrada, 1959.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre los deberes*, Madrid, Alianza, 2003.

128. En los términos conceptuales formulados por JOHNSON, Paul, *Héroes*, Barcelona, B.S.A., 2010.

129. CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre los deberes*, Madrid, Alianza, 2003, p. 94.

- , *Lelio o sobre la amistad*, en *Tratados filosóficos*, tomo I, edición bilingüe, Buenos Aires, Losada, 2006.
- CISNEROS, Andrés y ESCUDÉ, Carlos, *Historia de las relaciones exteriores de la República Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1999.
- CIVATI BERNASCONI, Eduardo H., *Guerra del Pacífico (1870-1883)*, Buenos Aires, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, volumen 329, 1946.
- COLUMBA, Ramón, *El Congreso que yo he visto. 1906-1943*, Buenos Aires, Columba, 1983.
- DE GASPERI, Alcide, *El tiempo y los hombres que prepararon la Rerum Novarum*, Buenos Aires, Difusión, 1948.
- DELL'ORO MAINI, Atilio, “La vida ejemplar de Indalecio Gómez”, *Los discursos de Indalecio Gómez*, Buenos Aires, Kraft, 1953.
- DI CÍO, Miguel Ángel, *Chile contra Perú y Bolivia. 1879–1883. La Guerra de los Diez Centavos*, Buenos Aires, Moharra, 1970.
- DRUCKER, Peter F., *La sociedad poscapitalista*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994.
- FAZIO, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid, Rialp, 2007.
- FERRARI, Gustavo, *Esquema de la política exterior argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1981.
- GROUSSAC, Paul, *Los que pasaban*, Buenos Aires, Huemul, 1972.
- JOHNSON, Paul, *Héroes*, Barcelona, B.S.A., 2010.
- KIRK, Russell, *Enemies of the Permanent Things*, New Rochele, Nueva York, Arlington House, 1969.
- KISSINGER, Henry, *Un mundo restaurado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- LARRIQUETA, Daniel, *La Argentina imperial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996.
- , *La Argentina renegada*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.
- MALLEA, Eduardo, *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.
- MELO, Carlos R., *Los partidos políticos argentinos*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1970.
- MELO, Leopoldo, “Conferencia del doctor Leopoldo Melo en el homenaje realizado en Buenos Aires”, en *Los discursos de Indalecio Gómez*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1953.

- MINISTERIO DEL INTERIOR, Presidencia de la Nación, Subsecretaría de Asuntos Políticos y Electorales, *Historia electoral de la Argentina (1912-2007)*, Buenos Aires, diciembre de 2008.
- PALACIOS, Eulogio, *La prudencia política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos de Madrid, 1945.
- PICCIRILLI, Ricardo; ROMAY, Francisco L., y GIANELLO, Leoncio (dirs.), *Diccionario histórico argentino*, Buenos Aires, Ediciones Históricas Argentinas, 1954.
- PIEDRA BUENA, Carlos, “La presidencia de Domingo Faustino Sarmiento: la política doméstica encuentra su sosiego”, en LEIVA, Alberto David (comp.), *Los días de Sarmiento*, tomo II, San Isidro (Buenos Aires), Academia Provincial de Ciencias y Artes de San Isidro, 2011.
- RIVERO ASTENGO, Agustín, *Pellegrini*, Buenos Aires, Kraft, 1970.
- RUIZ MORENO, Isidoro, *Historia de las relaciones exteriores argentinas*, Buenos Aires, Perrot, 1961.
- , *El pensamiento internacional de Alberdi*, Buenos Aires, Eudeba 1969.
- RUIZ MORENO, Isidoro (h), *Ensayo sobre los partidos políticos. Un siglo de historia*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, 1998.
- SILVA, Carlos, *Política internacional de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Imprenta de la Cámara de Diputados, 1949.
- TORINO, María Esther; MICHEL, Azucena del Valle, CORREA, Rubén Emilio, “Grupos y clubes políticos en los orígenes de la Unión Cívica Radical en Salta. 1876-1891”, en *Cuadernos de Humanidades*, n° 8, Salta, 1996.
- TROIANI, Osiris, “Contra los Pactos de Mayo”, *Todo es Historia*, n° 138. Buenos Aires, noviembre de 1978.

De Internet

CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN, *La Memoria Legislativa Argentina*, Catálogo de expedientes legislativos del Archivo Histórico.

[http://www.archivodiputados.gov.ar/congrear/wwwi32.exe/\[in=affiche.in\]](http://www.archivodiputados.gov.ar/congrear/wwwi32.exe/[in=affiche.in])

Documentales

ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Fondo Roque Sáenz Peña*.

CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN, *Diario de sesiones*.

GÓMEZ ÁLZAGA, Carlos, *Archivo personal*.

MINISTERIO DEL INTERIOR, *Memorias*.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO, *Archivo*.

Periódicos

El País

La Nación

La Opinión

La Prensa

La Voz de la Iglesia

MIGUEL DE ANDREA: EL CATOLICISMO SOCIAL Y LA CUESTIÓN DE LA DEMOCRACIA

Ignacio A. LÓPEZ

Introducción

El romano pontífice, S.S. León XIII, despedía en tono afectuoso a un grupo de sacerdotes sudamericanos recién ordenados durante 1899, entre los que se encontraba Miguel de Andrea: “Hijos míos, cuando terminados los estudios regreséis a vuestro continente, en el que tengo puestas mis esperanzas, sea vuestra constante labor la de propagar el cristianismo como germen de civilización”.¹

Nacido en la localidad de Navarro, provincia de Buenos Aires, el 5 de julio de 1877, el joven Miguel descubre su vocación sacerdotal con tan solo once años. Luego de estudiar en el seminario diocesano, es trasladado al Colegio Pío Latino Americano de Roma, y en la Universidad Gregoriana se le conceden los títulos de licenciado y doctor. Con solo veintidós años es ordenado sacerdote y hacia agosto de 1900 regresa a su Navarro natal en el marco de importantes festejos litúrgicos.

Atento lector de las encíclicas *Inmortale Dei* (1885) y *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, y observador perspicaz de la obra social del conde Albert de Mun –que se desarrolla en Francia durante la Tercera República–, el presbítero Miguel de Andrea abrazó desde temprano la corriente social del catolicismo finisecular y se convirtió rápidamente en uno de sus máximos exponentes en el escenario nacional.

1. Citado en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *Itinerario de monseñor de Andrea*, Buenos Aires, Emecé, 1957, p. 21.

El arzobispo de Buenos Aires, Mariano Espinosa, creyente de las potencialidades del joven sacerdote lo nombró su secretario privado en 1904, subdirector de los Círculos Obreros en 1906, cura rector de la parroquia de San Miguel Arcángel y director de los Círculos Obreros en 1912, canónigo honorario en 1913, juez presinodal del Arzobispado en 1918, rector de la Universidad Católica y asesor de la Junta Nacional de la Unión Popular Católica en 1919,² en lo que significó una carrera eclesiástica meteórica.

La obra y el pensamiento democrático de Miguel de Andrea serán el objeto de este ensayo. A los efectos de este artículo dividiremos en tres períodos claramente definidos su prolífica intervención en el debate ideológico y político de la Argentina de su tiempo: los peligros del anarquismo y la movilización de las fuerzas católicas (1910-1930); la amenaza comunista y el problema de la democracia (1930-1946); y la Argentina de masas y el sistema republicano (1946-1960).

Los peligros del anarquismo y la movilización de las fuerzas católicas: 1910-1930

Entre 1910 y 1930, combatir al anarquismo y al socialismo como ideologías disolventes del orden social, y paralelamente, organizar y movilizar a las huestes cristianas a la acción pública, serán dos pilares en el accionar político de Miguel de Andrea. El año del Centenario marcó el inicio del despliegue de su actividad pública —a partir de allí como monseñor—³ ya que adquirió notoriedad en la prensa por liderar una movilización de mujeres realizada durante mayo de ese año para contrarrestar los actos masivos del anarquismo en la Capital Federal. Pocos días después —el 25 de mayo— encabezará una nueva manifestación, esta vez con más de 50.000 concurrentes⁴ en la Plaza del Congreso.

2. *Ibíd.*, pp. 48 y 49.

3. Es nombrado prelado doméstico de Su Santidad por Pío X. Ver ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 66.

4. *Ibíd.*, p. 70.

Los acontecimientos de 1910 –particularmente la sanción de la ley de Defensa Social– marcarán el repliegue del anarquismo como ideología central en el movimiento obrero del Centenario. Advertía en ese tiempo De Andrea, que “en las actuales circunstancias [...] es un deber sagrado [...] provocar la formación de una cruzada patriótica con el fin de contener su avance. Me refiero a la prédica malsana de las doctrinas disolventes que vienen minando los sólidos principios de nuestra civilización”. Y agregaba que “sobre el campo despejado de nuestro escudo nacional aparecen dos manos que se estrechan fuertemente, sosteniendo el símbolo de nuestra libertad: que esas dos manos representen, en adelante, una el sentimiento patriótico, la otra el sentimiento religioso de nuestro pueblo”.⁵

En el año 1912 es nombrado cura rector de la iglesia San Miguel Arcángel y reemplaza al padre Federico Grote al frente de los Círculos de Obreros como director espiritual.⁶ No es casual que, a partir de allí, “ganar la calle” se vuelva el tema central del catolicismo social durante esos años, frente a las movilizaciones que anarquistas, socialistas y –hacia finales de la década– comunistas, protagonizaron al calor de los acontecimientos.

Durante una entrevista, S.S. Pío X advertía a monseñor de Andrea que “la constitución de los gremios es una necesidad primordial para el éxito favorable de la propaganda noble y elevada en las ciudades y centros industriales, de la misma manera que las cooperativas y cajas agrícolas”⁷ en sintonía con la obra social que ejecutaba el prelado. Durante ese año, pronunciará una serie de conferencias en la Catedral de Buenos Aires, con el objeto de atacar las ideas que considera “extremistas y disolventes”. Dirá en el púlpito de la sede metropolitana que “el socialismo propende a la disolución del organismo social y, por eso, a pesar de la benevolencia que las personas y del respeto que se debe a toda convicción sincera, es necesario denunciarlo sin iracundia, pero al mismo tiempo sin debi-

5. *Ibíd.*, p. 75.

6. Para ampliar la obra de monseñor de Andrea en el período 1912 y 1919 al frente de los Círculos Obreros, ver AUZA, Néstor Tomás, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. Monseñor de Andrea. Realizaciones y conflictos (1912 - 1919)*, tomo II, Buenos Aires, Docencia, 1987.

7. Citado en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 85.

lidad, como enemigo del pueblo”. Y agrega que “las aspiraciones y tendencias del socialismo contemporáneo [...] en lo único que convienen es en la necesidad de demoler las bases de nuestra civilización: familia, propiedad, religión y patria”.⁸ La denuncia al socialismo se extendía, al punto de considerar que “si triunfase, la sociedad se compondría de individuos aislados sin nada que los uniera”. Y agregaba que “importará la formación, no de una nación orgánica, sino de un conglomerado amorfo de individuos sin vínculos sagrados de ninguna especie [...] y cuando la sociedad quisiera liberarse de él, tropezaría con la centralización más absoluta”.⁹

Entre 1913 y 1916, monseñor de Andrea realiza dos movilizaciones masivas. El 12 de octubre de 1913 salen de la plaza Once hasta el Congreso de la Nación, más de 25.000 hombres para presentar un petitorio de diez leyes obreras.¹⁰ Tres años después, encabeza otra movilización de 35.000 participantes pidiendo cuatro leyes sociales más: reclaman al entonces presidente radical Hipólito Yrigoyen la sanción de las leyes de casas baratas e higiénicas, del bien de familia, de agencias de colocaciones, y de la estabilidad de los empleados públicos.

La movilización de fuerzas socialcristianas adquiere un carácter persistente y multitudinario hacia finales de la década.¹¹ Se organizan actos públicos: desde 1916 a 1919 se realizarán 422 asambleas populares con un total de 1.385 conferencias; se fijan 524.000 carte-

8. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia en la Catedral Metropolitana*, julio de 1913, citado en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 90.

9. *Ibíd.*, p. 91.

10. El petitorio de diez puntos incluía: protección al salario; accidentes de trabajo; represión del alcoholismo; jubilación de empleados y obreros ferroviarios; casas baratas; reglamento al trabajo en domicilio; protección al ahorro en las ventas por mensualidades; protección al inmigrante y al agricultor; higiene en las fábricas; y contra la carestía de la vida.

11. Este impulso a la sociabilidad católica debe ser analizado en el marco de una expansión de las experiencias asociativas en el marco de la democratización política que vive la Argentina a partir de 1912. Cfr. ROMERO, Luis Alberto, y DI PRIVITELLO, Luciano, “Organizaciones de la sociedad civil, tradiciones cívicas y cultura política democrática: el caso de Buenos Aires, 1912-1976”, *Revista de Historia*, año I, n° I, 2005.

les murales; y se distribuyen 675.000 hojas de propaganda.¹² Frente a los peligros y falsas tentaciones del anarquismo y el socialismo, el catolicismo social se colocaba, según de Andrea, como “la doctrina que posee suficiente luz, que encierra suficiente vida, que tiene bastante fuerza, libre de toda complicidad, y que constituye un remedio eficaz contra los peligros sociales”.¹³ Continuaba diciendo:

Existe un falso concepto que atribuye al socialismo, con exclusividad absoluta, el anhelo de un mejoramiento obrero [...] la verdad es que el cristianismo, desde su aparición, organizó instituciones para velar por la suerte de los trabajadores, de los pobres y los desvalidos; rehabilitó y dignificó a la mujer, despóticamente oprimida; propendió perseverantemente a la abolición de la esclavitud; [...] multiplicó instituciones benéficas para amparar la vejez, la pobreza, las enfermedades, todos los males, todos los dolores; y se mostró siempre campeón de la justicia y el derecho.¹⁴

Y advertía citando al conde de Mun:

Al observar el imponente movimiento de la democracia, no hay espectáculo más poderoso para conmover el espíritu que el de la muchedumbre anónima que crece y avanza, veloz e incontenible como el océano, agitándose sus olas por miserias y rencores, sufrimientos y desgracias, justas esperanzas y quiméricos ensueños.¹⁵

Por ello, sentenciaba que “el pueblo será el árbitro soberano de nuestra esclavitud o de nuestra libertad”. Finalizaba diciendo que “frente a ese acontecimiento universal de la democracia, la Iglesia ha trazado su programa: leed sus encíclicas, la más famosa de todas, ese breviario inmortal del catolicismo social, la incompa-

12. Pub. Círculos Obreros, 1925, pp. 39, 41 y 42 citado en SENADO DE LA NACIÓN, *Pensamiento cristiano y democrático de monseñor de Andrea*. Buenos Aires, Imprenta del Congreso de la Nación, 1963, p. 291.

13. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia en la Catedral Metropolitana*, julio de 1913, citado en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 92.

14. *Ibíd.*, p. 93.

15. *Ibíd.*

nable y luminosa encíclica de León XIII sobre la vida obrera”.¹⁶ Pareciera no ser casual el paralelismo con la presunción de Alexis de Tocqueville sobre el determinismo de la democracia, quien en la Introducción a *La democracia en América*, vaticinaba:

Una gran revolución democrática se palpa entre nosotros. Todos la ven; pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por un accidente, creen poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan indestructible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia.¹⁷

Durante 1919 se celebra el I Congreso de Católicos Sociales de América Latina, aunque paralelamente a ese importante acontecimiento, la Semana Trágica durante enero de ese año, da cuenta de la gravedad en la conflictividad obrera y el carácter específico de las corrientes ideológicas en su seno: el fantasma del comunismo ya está presente en importantes sectores de la intelectualidad argentina, y es denunciado con vehemencia por las fuerzas de seguridad. Monseñor de Andrea consideraba que la transformación social intentada por el comunismo era “contraria a toda civilización, no ya cristiana, sino humana”, ya que el bolchevismo se “opone directa y obstinadamente a todo principio divino y humano”.¹⁸

Por ello, frente a la “semana roja”, monseñor de Andrea propuso una “semana blanca” con el objeto de realizar una Gran Colecta Nacional para edificar casas baratas, barrios obreros y edificios para la acción social. Como producto de esa movilización, ese año el episcopado, con la aprobación de monseñor Espinosa, decide fundar también la Unión Popular Católica Argentina (UPCA). Según una conferencia pronunciada en agosto en la Catedral metropolitana, de Andrea advierte que la agrupación “no persigue una finalidad religiosa” sino que “se preocupa de llevar a cabo obras sociales, ya realizadas en particular por numerosos núcleos cató-

16. *Ibíd.*

17. TOCQUEVILLE, Alexis, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 31.

18. ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 122.

licos”; aunque tampoco “responde a propósitos políticos [...] sino que es una institución oficial de la Iglesia, públicamente creada como entidad coordinadora del esfuerzo católico en el país”.¹⁹ Para septiembre, la Colecta Nacional había reunido 7.124.000 millones de pesos.²⁰

Las resonancias positivas de dicho acontecimiento le valen la designación de obispo de Temnos por S.S. Benedicto XV durante 1920. En una reunión personal con de Andrea, el papa considera que “los tiempos en los cuales vivimos exigen un clero que no se acantone en la única función del sagrado ministerio [...]. En esta época de democracia, los sacerdotes deben desarrollar su acción en sentido democrático”.²¹ Dos años después viajará a España y comienza la prédica de la “Gran Campaña de Pacificación Social”, aunque ministros y políticos conservadores presionan al rey Alfonso XIII para que suspenda las conferencias que iba a dictar el prelado argentino. Sin embargo, antes de abandonar España, pronuncia una conferencia en el Teatro de la Zarzuela en Madrid, donde ya manifiesta una definición clara de su ideario democrático ante los avances de confrontaciones ideológicas intensas. Allí se pregunta:

¿Qué es la democracia? Democracia es la mayor suma de libertades civiles y políticas; es la formación del mejor medio para que todos los ciudadanos puedan participar en el manejo y en la responsabilidad de la cosa pública, en cuanto es posible en este mundo, el gobierno del pueblo por el pueblo.²²

Los impedimentos que sufre en España demuestran un patrón de comportamiento –y acción– de grupos extremistas para con su figura, que se repetirá en los años venideros en todos los frentes: no solo las fuerzas de izquierda verán a monseñor de Andrea portador de una prédica que atenta contra sus ideas y su praxis política, sino

19. *Ibíd.*, p. 138.

20. *Ibíd.*, p. 156.

21. *Ibíd.*, p. 159.

22. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia en el Teatro de la Zarzuela*, marzo de 1923, citado en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 206.

también –en el otro extremo– los movimientos de derecha se erigirán en adversarios claros de sus objetivos políticos.

Quizás una falsa campaña, misteriosas negociaciones o un mal manejo de su parte²³ le impiden a de Andrea acceder al Arzobispado de Buenos Aires durante 1923. Su nombre es el primero en la terna preparada por el Senado de la Nación para ocupar la sede episcopal vacante, y es ratificado por el presidente Marcelo T. de Alvear, aunque el pontífice romano, en ese momento Pío XI, decide no realizar el nombramiento con el objeto de alentar a la “unidad de la Iglesia” en la Argentina. Sean cuales fueren las causas, de Andrea sintió un duro golpe de los sectores más conservadores de la Iglesia local para impedir su ascenso episcopal. Como contracara de este traspie, ese año se produce uno de los logros institucionales más importante de su gestión en las organizaciones obreras: la fundación de la Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas (FACE). A partir de allí, se iniciará un fuerte impulso en la organización que inició sus funciones con solo 100 pesos,²⁴ para hacerlos multiplicar en dinero, edificios y realizaciones sociales.

La amenaza comunista y el problema de la democracia: 1930-1946

Durante el período que va desde 1930 hasta 1946, una nueva dinámica –continuada de las líneas principales de la acción precedente– se manifestará en las intervenciones públicas de monseñor de Andrea. La prédica anticomunista ante el avance de esta corriente dentro del movimiento obrero, y la defensa de la democracia, en el marco de la radicalización ideológica que se produce durante la Segunda Guerra Mundial –y el golpe militar nacionalista de 1943 en el escenario nacional–, serán dos estrategias fundamentales a desarrollar por monseñor de Andrea durante esos años.

Durante los años 30 y principios de los 40, la Argentina estuvo inmersa en un intenso debate ideológico debido al complejo con-

23. Ver GALLARDO, Jorge Emilio, “Conflicto con Roma (1923-1926)”, *Criterio*, n° 2.229, 2004.

24. SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 296.

texto internacional. El ascenso y la consolidación de los “fascismos” en Italia y Alemania, el avance de las experiencias autoritarias en España y Portugal, y la aparición del fantasma soviético en el hemisferio sudamericano, jugaron un rol fundamental para definir e intensificar las tendencias ideológicas a nivel mundial. Numerosos movimientos nacionalistas de derecha se formaron en el mundo occidental, y específicamente, se consolidó la posición de importantes sectores en el espectro político argentino que avalaban y defendían dichas posturas.

La Iglesia Católica no fue ajena al debate que se estaba produciendo en el mundo de las ideas. Si bien el pontificado romano manifestó su rechazo a las ideologías totalitarias como el fascismo italiano (*Non abbiamo bisogno*, 1931) y el nazismo (*Mit brennender Sorge*, 1937),²⁵ estas encíclicas no impidieron que muchos católicos en todo el mundo abrazaran con mayor o menor timidez la defensa de los dictadores europeos que mediante la instalación de un modelo corporativo combatían al sistema liberal. En este sentido, la crítica a la democracia liberal se tornó un problema para muchos católicos argentinos, que veían en ella la causante de todos los males políticos y sociales. Bajo la dirección de monseñor Gustavo Franceschi a partir de 1928, la revista *Criterio* aglutinó diversas tendencias,²⁶ destacándose la del padre Julio Meinvielle, férreo impugnador del modelo liberal democrático.²⁷ Temas como el divorcio vincular o la reintroducción de la enseñanza religiosa en la currícula de las escuelas públicas, fueron cuestiones sensibles en el debate público,

25. Dirá la Carta Apostólica: “Aquel que coloca la raza o el pueblo, o el Estado, o la forma de gobierno, o los sostenedores del poder del Estado y otros elementos fundamentales de la sociedad humana –que en el orden temporal de las cosas tienen un lugar honorable y esencial– fuera del sistema de los valores temporales y hace de ellos un culto idólatra, pervierte y falsifica el orden de las cosas creadas y ordenadas por Dios”, en STURZO, Luigi, *Nacionalismo e internacionalismo*, Buenos Aires, Losada, 1940, p. 53.

26. Durante los años 20 y principios de los 30 la revista *Criterio* se dividía en sectores conservadores de la línea estradista, como Tomás Cullen, y otros de carácter más reaccionario, donde convergían los hermanos Irazusta, Ernesto Palacio y Dell’Oro Maini, entre otros.

27. Ver DEVOTO, Fernando, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

lo que, en términos de Alberto Ciria, puede caracterizarse como un debate de “liberalismo versus antiliberalismo”.²⁸

Fue notoria también la intensidad que adquirió la movilización católica luego de 1930. Como señala Miranda Lida, la presencia del catolicismo en los medios de comunicación; las movilizaciones católicas de masas en las calles; y los progresos verificados en la organización del laicado²⁹ fueron factores que sirvieron a magnificar una presencia en la vida pública que venía siendo constante desde fines del siglo XIX. Es destacable, en este sentido, el papel de Miguel de Andrea en los medios radiales, con las transmisiones en vivo de sus misas a través de la emisión de “El Evangelio sobre los tejados”.³⁰

Asimismo, en el mundo obrero, la consolidación de la corriente comunista fue constante a partir de los años 30 y principios de los 40. El triunfo de la revolución bolchevique (1917), y su posterior consolidación, disparó una alarma en el pensamiento político argentino durante los años 20 a raíz de la fundación del Partido Comunista en la Argentina. La expansión del “maximalismo” se presentó como un tema relevante para amplios sectores del nacionalismo católico emergente y el “peligro rojo” fue una constante en su prédica pública. Hacia 1925-26, el Partido Comunista contaba con 2.500 militantes, cifra que se duplicará en los diez años siguientes mediante las estrategias de integración y participación en el sistema político, promovidas a través del Comintern desde la Unión Soviética. A partir de 1927-28, privilegiará la estrategia de lucha de *clase contra clase*, alentando la proletarización del partido, dándole un carácter obrero y popular, además de purgar sus impurezas doctrinarias y consolidar la ideología oficial. Sin embargo durante 1935, se adopta una segunda estrategia, la del Frente Popular, cuyo objetivo principal fue fomentar la integración con otras fuerzas del

28. Ver CIRIA, Alberto, *Partidos y poder en la Argentina moderna (1930-1946)*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964.

29. LIDA, Miranda. “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”. En FOLQUER, Cynthia y AMENTA, Sara (comps.), *Sociedad, cristianismo y política: tejiendo historias locales*, Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010, p. 408.

30. *Ibíd.*

sistema político de carácter progresista, involucrándose y colaborando en armados electorales antifascistas.³¹ Entre 1939 y 1943, los cuadros del Partido Comunista alcanzaron la codirección de la Confederación General del Trabajo (CGT) con los socialistas, consiguieron 17 de 45 cargos en el Comité Central Confederal, y su vicepresidencia. Asimismo, los comunistas dirigieron varios conflictos laborales y consolidaron su liderazgo sobre los principales sindicatos únicos por rama industrial, como el metalúrgico, el textil, el de la construcción, el de la madera, el de la carne, y el del vestido, llegando a reunir casi cien mil afiliados a principios de los años cuarenta.³²

En el período analizado, dos experiencias golpistas se suceden: en 1930, el movimiento encabezado por el general José Félix Uriburu derroca al presidente radical Hipólito Yrigoyen; y, hacia 1943, es exitosa la revolución nacionalista liderada por los oficiales del GOU (Grupo de Oficiales Unidos) que desplaza al presidente conservador Ramón Castillo. Ambas iniciativas, pese a sus matices, significaron una impugnación al régimen democrático consolidado en el radicalismo —en el primer caso—, y luego, a la restauración institucional liderada por fuerzas conservadoras, aunque condicionada por la abstención del partido mayoritario y el fraude electoral.

En este contexto, el accionar de Miguel de Andrea estará orientado a defender la democracia como sistema de gobierno pero también como forma de vida, al mismo tiempo que ataque en dos flancos a la prédica disolvente de los extremos ideológicos de la izquierda y la derecha en el espectro político. Durante este período, demostrará ser un crítico del liberalismo político, ya que lo considera como el principal promotor de la ruptura en la armonía de las fuerzas políticas, económicas y sociales, incentivando la licencia (exceso de libertad) en el individuo y extrapolándola al ámbito social. El deterioro moral, fue a su entender, el causante principal de las injusticias sociales y una mala distribución de la riqueza.³³ Por

31. CAMARERO, Hernán, *A la conquista de la clase obrera. Los comunistas y el mundo del trabajo en la Argentina, 1920-1935*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 36 y ss.

32. *Ibíd.*, p. 356.

33. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia pronunciada en la I Semana Nacional*

su parte, el capitalismo, en este esquema teórico, fue el que alentó dicha disociación considerando “al hombre como instrumento, y al trabajo como mercancía”.³⁴ Es en la explotación excesiva donde se encuentra el origen de las grandes desigualdades socio-económicas, y por ende, el núcleo que hay que habría que subsanar. Aunque, como señala Loris Zanatta,³⁵ monseñor de Andrea manifestó siempre una acentuada preocupación por las exigencias y compatibilidades con la economía capitalista. Según el autor, “su horizonte de reformismo social contemplaba una élite cristianizada que redistribuyera con mayor equidad la riqueza, de manera tal de canalizar los conflictos entre clases [...]. Se preocupó siempre por distinguir al capitalismo del capital”.

Paralelo al ataque del capitalismo que “produce desigualdad e injusticia”, el comunismo representa “la miseria y el hambre”.³⁶ Esta doctrina, materialista en esencia, como hemos mencionado “vilipendia y aniquila a la persona humana”. Citando a Pío XI, considera de Andrea en noviembre de 1938: “El comunismo despoja al hombre de su libertad, principio espiritual de su conducta moral [...]. No se reconoce al individuo frente a la colectividad, derecho alguno natural de la personalidad humana, la que en el comunismo no es más que una simple rueda y engranaje del sistema”.³⁷ Y sentencia: “El capitalismo venía colocando la abundancia de las riquezas en pocas manos; el comunismo pone la totalidad de las riquezas y propiedad en menos manos, exclusivamente en las de aquellos que detentan el poder”.³⁸

Consecuente con la tradición liberal clásica del siglo XVIII y XIX, monseñor de Andrea, estima que la libertad es la plena posesión de sí mismo, libre determinación o albedrío.³⁹ Pero dicha liber-

de Estudios Sociales, octubre de 1938, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 253.

34. *Ibíd.*, p. 258.

35. ZANATTA, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 342.

36. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia pronunciada en la I Semana Nacional de Estudios Sociales*, octubre de 1938, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 256.

37. *Ibíd.*, p. 258.

38. *Ibíd.*, p. 259.

39. Montesquieu define a la libertad como poder hacer lo que se debe querer

tad no es absoluta, sino que se enmarca en el ordenamiento de la sociedad en la que se vive, y esta posee una relación subsidiaria y obediente con la autoridad. La capacidad de autodeterminación, si bien es inviolable, debe dirigirse a la construcción virtuosa del régimen político, y a un respeto solemne a la autoridad. De Andrea advierte que la libertad, como la vida, tiene sus normas, de las cuales nadie tiene derecho a prescindir. La frontera de este valor está en la ley de Dios, pero también en la de los hombres.⁴⁰ Sin embargo, concluye que dicha relación debe ser armónica, y que una degeneración en el equilibrio de ambas produciría una catástrofe en el sistema político. Afirma categóricamente en 1943: “¡La libertad sin autoridad es anarquía, pero la autoridad sin libertad es despotismo!”.⁴¹ Ya había anunciado en 1936: “Soy partidario entusiasta de la libertad. Es la base de la grandeza del hombre, y a la vez, la corona de su noble realeza. Tengo por ella un profundo respeto y pienso que quien atenta contra ella es también un homicida”.⁴²

En cuanto a la democracia, Miguel de Andrea parte de la definición esgrimida por Abraham Lincoln en Gettysburg durante 1863: es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Es por tanto, “el ordenamiento político que confiere al pueblo, de derecho y de hecho, la participación efectiva en el propio gobierno”.⁴³ En su opinión, ningún régimen de gobierno exige tan imperiosamente el bienestar moral y material del pueblo como el democrático, porque ningún régimen abre tanto las puertas al pueblo para permitirle participar de las responsabilidades del poder. Considera que la democracia verdadera, aquella donde se realiza el orden económico-social para que luego trascienda a lo político, es el mejor régimen que interpreta las enseñanzas de la Iglesia. En el desarrollo de

y no estar obligado a hacer lo que no se debe querer. Y agrega es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten (*Del espíritu de las leyes*, libro XI, capítulo III).

40. DE ANDREA, Miguel, *La libertad frente a la autoridad*, octubre de 1943, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, pp. 27 y 28.

41. *Ibíd.*, p. 29.

42. DE ANDREA, Miguel, *El oro, rival de Dios*, septiembre de 1936, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 40.

43. DE ANDREA, Miguel, *La Iglesia y la democracia*, junio de 1945, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 60.

su estrategia discursiva, la antítesis de la democracia es el totalitarismo, ya que niega la libertad y la responsabilidad popular en el gobierno, privilegiando el absolutismo, ergo, el gobierno de la fuerza sin derecho. En cambio el cristianismo, que defiende la libertad y el perfeccionamiento individual e institucional jamás podría optar por una propuesta totalitaria, ya que iría contra su misma esencia. Cristianismo y totalitarismo se excluyen y se rechazan, como “se excluyen y rechazan la luz y la oscuridad”.⁴⁴

Es finalmente en la justicia social, donde se encuentra la clave del perfeccionamiento de una democracia que no solo se encuadre en lo político, sino que derrame su trascendencia en la esfera social y económica. Solo con esta justicia podrá convertirse en realidad el “bienestar material y el mejoramiento moral del pueblo”; ya que solo “con un programa cristiano y humano como el de la justicia social lograremos el apaciguamiento de los ánimos y la conciliación de los espíritus”.⁴⁵

No es menor la distinción tajante con la que de Andrea contextualiza el nacionalismo y el patriotismo en una década signada por la consolidación de los modelos autoritarios que ven a la “nación” como un valor excluyente. A diferencia del primero, la patria es “el acervo moral que se ha venido acumulando desde los albores de su origen. Es la convivencia compartida en las mismas modalidades y las mismas costumbres. Es la coexistencia en los mismos recuerdos y en las esperanzas. Es el tesoro de las mismas tradiciones. Es el cúmulo de las mismas victorias y aún de las mismas derrotas. Es el culto de las mismas creencias. Todo eso, que configura y define la fisonomía moral de una nación, constituye el alma de la Patria”.⁴⁶ En cambio, como señalaba Maritain, la idea de nación “se ha convertido en una divinidad terrestre cuyo absoluto egoísmo es sagrado,

44. *Ibíd.*, p. 64.

45. DE ANDREA, Miguel, *Hacia la justicia social*, mayo de 1941, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 95.

46. DE ANDREA, Miguel, Conferencia pronunciada en el Día de la Empleada, julio de 1953, en DE ANDREA, Miguel. *Su pensamiento, su obra*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1957, p. 57.

y que ha utilizado el poder político para subvertir cualquier orden estable entre los pueblos”.⁴⁷

Los núcleos de acción social y discursiva durante estos años serán en la FACE. Es interesante reflexionar que durante el período en análisis la mayor cantidad de alocuciones de monseñor de Andrea, están dirigida al público obrero, y dentro de él, al femenino, y en menor medida al público en general. No es casual que las mujeres, nucleadas en esa entidad, esencialmente obreras, empleadas y amas de casa de clase media, sean las destinatarias privilegiadas de sus discursos.

La llamada restauración conservadora (1932-1943) no resolvió la creciente brecha existente entre el cambio social y económico que vivía la Argentina de los años treinta y principios de los 40 y un orden institucional excluyente que recurría al fraude electoral para mantenerse en el poder. El inicio de la Segunda Guerra Mundial en 1939 divide a los sectores militares, políticos y sociales, entre ellos, los eclesiásticos. Pese a que el presidente Roberto M. Ortiz, decretó la neutralidad de la Argentina en la contienda internacional en septiembre de ese año, el curso de los acontecimientos durante los años siguientes implicó un verdadero clivaje en la clase dirigente.⁴⁸ Como menciona Caimari, para los intelectuales argentinos de todas las corrientes, Europa estaba siempre detrás de toda reflexión sobre la evolución política nacional⁴⁹. En ese contexto el discurso de monseñor de Andrea se radicalizó, cuando el conflicto internacional mostró la oposición democracia/autoritarismo con toda su fuerza: allí “la libertad se convirtió en su *Leitmotiv*”.⁵⁰

A partir de junio de 1943, cuando los militares nacionalistas toman el poder, y en forma paralela al desarrollo de los acontecimientos internacionales, las necesidades de una vuelta a la legalidad

47. MARITAIN, Jacques, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1952, p. 20.

48. El desplazamiento de Ramírez por el general Edelmiro Farrell durante febrero de 1944 afianza a los sectores neutralistas del elenco gobernante. Será recién en marzo de 1945, cuando el gobierno militar frente a las presiones internacionales, decida la declaración de guerra con las potencias del Eje.

49. CAIMARI, Lila, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Emecé, 2010, p. 59.

50. *Ibíd.*, p. 88.

constitucional y democrática –esta vez plena– se hacen cada vez más evidentes en vastos sectores de la clase política desplazada y de la sociedad civil. Es en este marco, en el que se produce una intensidad discursiva de monseñor de Andrea en defensa del sistema democrático.

La identificación de monseñor de Andrea con la democracia había sido expuesta en varias oportunidades. En 1941 comentaba: “Nací en un régimen republicano y, por ende, esencialmente democrático. Y si intentara subvertirlo apelando a la violencia o aceptando cualquier complicidad con ella sería un subversivo y un revolucionario, reo de lesa conciencia y de lesa patria”.⁵¹ Dicha intervención en defensa de la democracia le vale las felicitaciones del entonces presidente norteamericano Franklin D. Roosevelt quien expresara en una carta de noviembre de 1941 que: “En estos tiempos críticos, cuando el poder de la dirección espiritual es tan vital para la causa de la libertad, vuestro emocionante apoyo a los principios de la independencia y la democracia debe haber conmovido hondamente a todos los que escucharon o leyeron vuestras palabras”.⁵²

Los derechos individuales, como soporte de la forma de vida democrática, serán también defendidos con tenacidad, como pilar fundamental frente al autoritarismo.⁵³ Predicaba en 1940, en ocasión de la oración fúnebre al cardenal Jean Verdier (1864-1940):

La primacía del individuo ha sido siempre preconizada y defendida por la Iglesia a costa de los más grandes sacrificios. Los primeros cristianos jamás se inclinaron ante las tiranías, emanadas de arriba o

51. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires*, septiembre de 1941, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 71.

52. SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 297.

53. Es total la sintonía con el filósofo francés Jacques Maritain (1882-1973) y la resistencia intelectual frente al totalitarismo de los países del Eje. Maritain considera que la persona humana es trascendente naturalmente; y el hombre todo entero es parte de la comunidad política, pero no es parte de dicha comunidad en cuanto él mismo, y en cuanto a todo lo que hay en él. Hay en él bienes que sobrepasan la comunidad y a los cuales esta debe servir; su alma, su vida eterna y su Dios, no están al servicio del Estado.

surgidas de abajo, fueran ellas estatales o profesionales. Prefirieron morir antes que ceder en contra de la ley divina reguladora de la conciencia. ¡Ellos fueron verdaderamente los defensores heroicos, los mártires de los derechos del alma libre y de la primacía del individuo sobre todas las opresiones. Y por eso fueron ellos los creadores de la civilización cristiana, en la cual únicamente, puede florecer la libertad!.⁵⁴

Esta prédica política intensa se refuerza en 1942 cuando el prelado viaja a Estados Unidos. Allí disertará en la Asamblea de la *National Catholic Welfare Conference* y en el Seminario Interamericano de Estudios Sociales de Chicago. Según Zanatta,⁵⁵ dicho viaje llama la atención al embajador italiano en la Argentina quien considera que la actitud de monseñor de Andrea fue deplorada por la Curia y las esferas dirigentes de la Acción Católica Argentina que no toleraban la “desleal propaganda religiosa panamericana”. A su vez, el embajador reportaba que de Andrea encabezaba una corriente del clero “influenciada por ideas liberalizantes y demagógicas”, aunque frente a esta existía “una vasta y profunda corriente de católicos [...] que sostiene puntos de vista autoritarios y ortodoxos”.⁵⁶

Será en octubre de 1943, en junio del 1945 y en abril de 1946, cuando pronuncie tres alocuciones que concentren sus argumentos más férreos en defensa del ideario democrático. Durante octubre de 1943, expondrá su tenaz defensa entre la relación armónica de la libertad y la autoridad, ya analizada con anterioridad. Allí considerará que la libertad y la autoridad son subsidiarias y complementarias, pero dicha relación está sujeta sustancialmente al orden y al derecho. Es paradójico que dicha conferencia nunca llegó a pronunciarse, ya que la Policía prohibió su intervención. Coincidió con el desplazamiento de los sectores aliadófilos del gabinete de Ramírez (como el almirante Storni y el general Anaya) y el ascenso de personalidades nacionalistas al gobierno, como el doctor Gustavo Martínez Zuviría y el general Luis César Perlinger.

54. DE ANDREA, Miguel, *El catolicismo social y su aplicación*, Buenos Aires, Domingo Viau, 1941, p. 123.

55. ZANATTA, Loris, *op. cit.*, p. 281.

56. *Ibid.*, p. 282.

Durante septiembre de 1945 se produce la Marcha de la Constitución y la Libertad que aglutinó aproximadamente a 250.000 personas⁵⁷ y cuyo pedido fue el de una rápida normalización institucional. Ese mismo año, frente a una multitud en el Teatro Comedia de la ciudad de Rosario, volverá a defender el régimen democrático y su importancia vital. Allí señalará que la democracia es el mejor sistema de gobierno ya que permite la posibilidad de que todos los pueblos otorguen su libre consentimiento para que pueda ser un hecho la legalidad de sus actos, pero también, la democracia evita las trágicas consecuencias a la que conducen el despotismo y la anarquía.⁵⁸ Según destaca Romero Carranza, fue categórica la influencia del mensaje de Navidad de Pío XII del año anterior. Allí, el sumo pontífice comenta que “aleccionados por amargas experiencias, los pueblos se oponen hoy con mayor ímpetu contra toda concentración dictatorial, incontrolable e intangible, y exigen un sistema de gobierno más en consonancia con la dignidad y la libertad de los ciudadanos”.⁵⁹ Y agrega, “en un pueblo digno de este nombre, el ciudadano siente en sí mismo la conciencia de su propia libertad unida al respeto de la libertad y la dignidad de los demás”.⁶⁰

Será en abril de 1946 cuando Miguel de Andrea, ya celebradas las elecciones que consagren a Juan Domingo Perón como presidente, reafirme su prédica constante durante los últimos años del régimen militar; en dicha ceremonia recibirá su diploma de doctor *honoris causa* otorgado por la Universidad de Buenos Aires. Comentará en esta ocasión: “Democracia y libertad son dos almas gemelas que se complementan y que no pueden vivir separadas. La democracia es un régimen de libertad, desarrollada dentro del orden y de la justicia”.⁶¹

57. POTASH, Robert, *Ejército y política en la Argentina. De Yrigoyen a Perón (1928-1945)*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, p. 377.

58. DE ANDREA, Miguel, *La Iglesia y la democracia*, junio de 1945, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 66.

59. ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 309.

60. *Ibid.*, p. 311.

61. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia pronunciada al recibir el diploma de doctor honoris causa entregado por la Universidad de Buenos Aires*, abril de 1946, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 76.

La Argentina de masas y el sistema republicano: 1946-1960

El 4 de junio de 1946 asume como presidente de la República el general Juan Domingo Perón, y, después de tres años de gobierno militar, la Argentina se encaminaba nuevamente por la senda de la Constitución y la normalización institucional. A partir de allí, la experiencia peronista no será ajena a la obra social de monseñor de Andrea, sino que tomará parte de su éxito y discurso —especialmente el referido a la justicia social— para ponerlo en práctica durante su gestión gubernamental.

Es interesante observar las complejas relaciones de monseñor de Andrea y el peronismo.⁶² Los avances en el terreno social promovidos por el popular general desde la Secretaría de Trabajo y Previsión durante 1943 y 1945 conformaron un verdadero problema para algunos sindicatos católicos, que deseaban conservar su confesionalidad, y que, a su vez, desconfiaban de la figura de Perón.

Según Caimari, de Andrea fue el obispo central para que las tendencias democráticas del catolicismo argentino se sirvieran de escudo ante el avance de la obra social de Perón. No solo el “catolicismo democrático”, sino también los “católicos sociales” que el obispo conducía, forjaron una suerte de alianza que atacaba, al mismo tiempo, el flanco republicano/liberal y el social de la expresión política naciente. Para los “liberales”, Perón era el heredero del gobierno militar que ellos habían criticado; los “sociales”, veían en la nueva legislación, aspectos totalitarios que atentaban, por ejemplo, contra la libertad de sindicalización.⁶³

Como hemos señalado, el compromiso social del prelado fue constante durante toda su trayectoria política. Así, la justicia social, era la herramienta primordial para gestar un perfeccionamiento democrático que toda sociedad necesitaba. Repetía en 1941: “El imperio de la justicia: he aquí la gran tarea de nuestra hora. Cada día tiene su afán. El nuestro debe ser el de la justicia, el de la justicia social. Solo con ella, gracias a la cual puede convertirse en una

62. Para una evaluación historiográfica, ver LIDA, Miranda, “Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3ª serie, n° 27, 2005.

63. CAIMARI, Lila, *op. cit.*, p. 40.

realidad el bienestar material y el mejoramiento moral del pueblo, tendremos paz social y, añadiré también, paz política y civil”.⁶⁴

El derecho a la sindicalización y la organización obrera eran claves en la construcción de un sistema político estable. Como ha mencionado Caimari, el proyecto político de los católicos sociales era susceptible de ser considerado como el de un “corporativismo democrático”, en tanto que creían –al igual que el liberalismo republicano de Montesquieu y Tocqueville– que entre el individuo y el Estado es sana y deseable la proliferación de asociaciones intermedias que eviten los excesos del “individualismo”, por un lado, y del “absolutismo de Estado”, por el otro. “No es el individuo para el Estado, sino el Estado para el individuo, y que no es el pueblo para Gobierno, sino el Gobierno para el pueblo”,⁶⁵ sintetizaba. En este sentido, la crítica fundamental al modelo organizativo de la actividad sindical que promovía el peronismo era que este no estaba basado, según de Andrea, en el pluralismo, sino más bien en la centralización y escasa autonomía de las organizaciones. Consideraba en una conferencia por las bodas de plata de la FACE:

El unicato sindicalista atenta contra la libertad individual. La máxima debe ser: la sindicación libre dentro de la profesión organizada. La pluralidad de las organizaciones sindicales crea la competencia. Tutela la libertad del trabajador de asociarse, el sindicato que a su juicio defienda mejor sus intereses respete sus sentimientos.⁶⁶

El régimen peronista (1946-1955) presentará un serio desafío intelectual y político para de Andrea y la corriente social del catolicismo. Las realizaciones sociales, el mejoramiento en el bienestar general de las clases populares, y un Estado más presente en la vida económica, serán factores que a priori positivos, luego se transformen en vana retórica y “espejismo” de un sistema de poder carente

64. DE ANDREA, Miguel, *Hacia la justicia social*, mayo de 1941, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 95.

65. DE ANDREA, Miguel. *Su pensamiento, su obra*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1957, p. 222.

66. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia en la FACE en sus bodas de plata*, febrero de 1947, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 325.

de libertad y encumbrado en el absolutismo, más bien cercano a la demagogia. No dudará por ello, en defender valores republicanos. ¿Qué involucraba la “verdadera democracia”? Era pues el “sistema que implica la posibilidad de que los pueblos otorguen su libre consentimiento para que pueda ser un hecho la legalidad de sus gobiernos, y de que sean escuchados antes de serles impuestas cargas que les abrumen en la paz y los exterminan en la guerra”.⁶⁷ Por ello, las críticas al peronismo, se tornarán cada vez más centradas en aspectos que hacían a la calidad institucional. Sentenciaba encendidamente de Andrea en noviembre de 1945:

Para realizar ese programa de justicia y bienestar para todos, por medios ordenados, evolutivos y pacíficos, la misma Constitución ha dado al pueblo sus instituciones democráticas representativas [...] los errores de los hombres, y más que nada el olvido de las normas morales, que son el sustento vital de la democracia, han desvirtuado muchas veces en la práctica de las instituciones establecidas por la Constitución.⁶⁸

Las simpatías de Miguel de Andrea por las figuras destacadas de la democracia cristiana europea lo hacen convertirse en un blanco de ataque del oficialismo, sobre todo de aquellos que ven al prelado como la versión criolla de Luigi Sturzo, sacerdote italiano fundador del *Partito Popolare* (1919), luego reconvertido en *Partito della Democrazia Cristiana* (1942). Al igual que de Andrea, Sturzo será un paladín en la defensa de la democracia republicana en contra del comunismo y el fascismo. Una larga trayectoria política y acción social, encontrará a los dos sacerdotes unidos por una causa común. Hacia 1951, de Andrea viaja a Roma con el objeto de participar en los honores por el octogésimo aniversario del nacimiento de Sturzo, y dirá a su regreso que “la vanguardia del movimiento restaurador de la verdadera democracia, que no puede ser otra que la cristiana, ya la están constituyendo los inspiraciones, los adherentes y los simpa-

67. DE ANDREA, Miguel, *La Iglesia y la democracia*, junio de 1945, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 66.

68. DE ANDREA, Miguel, *Libertad y Democracia*, noviembre de 1945 en DE ANDREA, Miguel, *Justicia, paz, libertad*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1965, p. 333.

tizantes que entre nosotros se están sumando a cuantos en diversas naciones resuelven participar en el homenaje mundial que se tributa al organizador y propulsor de la democracia cristiana en Italia”.⁶⁹ Sturzo, por su parte, responde a la visita de Miguel de Andrea con un mensaje en el que resalta “la posición de la Argentina entre los pueblos de civilización cristiana”, y considera:

Es importante su porvenir en las evoluciones políticas y civiles del mundo occidental; grande será su desarrollo económico con relación al incremento demográfico interno e inmigratorio. Por tanto, mi augurio al pueblo argentino es que se encuentre a la altura de la misión que le ha asignado la Providencia.⁷⁰

Hemos advertido que si bien fue crítico del liberalismo, la Segunda Guerra Mundial, y luego el contexto de posguerra, alineó a de Andrea fervientemente con la defensa de los valores liberales y la democracia occidental. La experiencia peronista, reforzó dicha prédica, hasta considerar en una conferencia durante 1955 que “hay tres palabras que desde el siglo XVIII vienen concitando las aspiraciones de los pueblos: Libertad, igualdad, fraternidad”; y que es esa la “trilogía de los ideales supremos, cuya realización bastaría para asegurar la paz de la humanidad.”⁷¹

Los sucesos de junio de ese año lo sorprenden angustiosamente, hasta el punto de que es encarcelado en Villa Devoto durante algunas horas. La defensa encarnizada a la democracia vuelve a expresarla durante septiembre –ya durante la Revolución Libertadora– de la siguiente manera: “Son muchos los medios que hasta ahora se han ensayado: el de la espada, el del oro, el del martillo y la hoz, el de la cruz esvástica, el del temor y el de la organización; y todos sucesivamente han fracasado”, por ello “yo, en este período de transición en que por fortuna la verdadera democracia comienza a con-

69. DE ANDREA, Miguel, *Conferencia en el Teatro Odeón*, diciembre de 1951, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 343.

70. *Ibid.*, p. 345.

71. DE ANDREA, Miguel, *Libertad y Democracia*, noviembre de 1955 en DE ANDREA, Miguel, DE ANDREA, Miguel, *Justicia, paz, libertad*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1965, p. 299.

solidarse definitivamente, quiero comenzar este discurso sintetizando ante mis conciudadanos las razones por las cuales he sido, lo soy y continuaré siendo profundamente democrático: lo fui, lo soy y lo seré, porque soy cristiano, porque soy argentino y porque soy del pueblo y para el pueblo”.⁷²

En abril de 1957 es menos optimista al respecto de la situación general del país. La proscripción del peronismo y la división de la Unión Cívica Radical, ameritan una serie de reflexiones sobre el futuro de la Argentina. Considera en ese momento:

La nave de la República atraviesa la zona tormentosa de un período que puede hacerla zozobrar. Nos debatimos en plena crisis política, económica y moral. La económica y la política pueden ser superadas, pero la moral, más grave y pernicioso, no podrá ser superada sino por la rectitud y la integridad de las conciencias individuales. Y sobre las conciencias, lo único que actúa es la religión.⁷³

Se trataba, pues de articular una “fe cívica” en los términos de Maritain, como un “conjunto de dogmas prácticos [...] que dependen de las simples percepciones naturales de que es capaz el corazón humano con el progreso de la conciencia moral, y [...] que fueron despertadas por el Evangelio”.⁷⁴ En el fondo, se trataba de fortalecer un credo secular para una sociedad verdaderamente democrática con plena garantía de las libertades civiles, políticas, y sociales.

Las elecciones de febrero de 1958 dan el triunfo al radical intransigente Arturo Frondizi, luego de tres años de gobierno de facto. En marzo de 1959 sube por última vez al púlpito de la iglesia de San Miguel Arcángel, y en mayo de ese año habla en público en el salón Kraft por última vez luego de una larga trayectoria de intervenciones públicas. En febrero pronuncia su última gran conferencia titulada *Fray Mamerto Esquiú y nuestra actualidad* en donde, además de resaltar las virtudes ejemplares del obispo de Córdoba (1880-

72. DE ANDREA, Miguel, *Nuestro deber en esta hora*, septiembre de 1955, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 364.

73. SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 305.

74. MARITAIN, Jacques, *op. cit.*, p. 132.

1883), subraya su ferviente defensa de la Constitución Nacional y su importancia en el sistema político argentino. Comentaba –con gran preocupación sobre los problemas nacionales de aquellos años– que pareciera que el fraile franciscano “hubiese previsto [...] los ataques que ahora se asestan contra nuestro ordenamiento jurídico y nuestra organización social que es lo que la continúa salvando, no solo del despotismo y de la demagogia, sino también de un nuevo peligro constituido por la prepotencia de los llamados grupos presión que intentan jaquear la autoridad del Estado y la libertad individual de los ciudadanos”.⁷⁵

Y es tajante en su crítica con respecto a la praxis del movimiento obrero en esa coyuntura particular cuando advierte que “los trabajadores conscientes deberían actualizar esta proclama que recordé en alguna oportunidad: ni libertad sin pan, ni pan sin libertad”. Finalmente, exclama que en esa hora había una imperiosa exigencia: la de que cada nación procure “el amor a su propia bandera, con el propósito de que todas se vinculen y que sus colores, aproximados y unidos, formen todas sobre la extensión de sus territorios un inmenso arco iris bajo el cual puedan pasearse, seguras y triunfantes, como dos reinas victoriosas e inviolables, la democracia y la libertad”.⁷⁶

Pocos meses después caerá enfermo y no realizará apariciones públicas: muere finalmente el 23 de junio de 1960, durante la presidencia de Arturo Frondizi. Dejó una extensa lista de obras y realizaciones sociales, conferencias, sermones, y por sobre todo, un legado prolífico y fecundo en defensa de la democracia y la Constitución. Su figura no solo fue importante para el mundo católico, sino también para el sistema político, y la sociedad argentina en su conjunto, en tanto que este obispo oriundo de Navarro, fue quizás uno de los voceros eclesiásticos más destacados en la defensa del ideario democrático y republicano durante el siglo XX.

75. DE ANDREA, Miguel, *Fray Mamerto Esquiú y nuestra actualidad*, febrero de 1959, en SENADO DE LA NACIÓN, *op. cit.*, p. 179.

76. *Ibíd.*

Fuentes primarias

- DE ANDREA, Miguel, *El catolicismo social y su aplicación*, Buenos Aires, Domingo Viau, 1941.
- , *Obras completas* (tomos I, II, III y IV), Buenos Aires, Difusión, 1945.
- , *Su pensamiento, su obra*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1957.
- , *Justicia, paz, libertad*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1965.
- SENADO DE LA NACIÓN, *Pensamiento cristiano y democrático de monseñor de Andrea*. Buenos Aires, Imprenta del Congreso de la Nación, 1963.

Referencias bibliográficas

- AUZA, Néstor Tomás, *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Claretiana, 1984.
- , *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. Monseñor de Andrea. Realizaciones y conflictos (1912 - 1919)*, tomo II, Buenos Aires, Docencia, 1987.
- , *El catolicismo social latinoamericano*, Ciudad del Vaticano, Simposio Histórico, Librería Editrice Vaticana, 1999.
- CAIMARI, Lila, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Emecé, 2010.
- CAMARERO, Hernán, *A la conquista de la clase obrera. Los comunistas y el mundo del trabajo en la Argentina, 1920-1935*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- CASARES GARCÍA, Esther, “La función de la mujer en la familia. Principales enfoques teóricos”, *Aposta*, 36, 2008.
- CIRIA, Alberto, *Partidos y poder en la Argentina moderna (1930-1946)*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964.
- DEVOTO, Fernando, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- DI STEFANO, Roberto, y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.
- GALLARDO, Jorge Emilio, “Conflicto con Roma (1923-1926)”, *Criterio*, n° 2.229, 2004.

- HALPERÍN DONGHI, Tulio, *La república imposible 1930-1945*, Buenos Aires, Emecé, 2007.
- , *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- LIDA, Miranda, “Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3ª serie, nº 27, 2005.
- , “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”. En FOLQUER, Cynthia y AMENTA, Sara (comps.), *Sociedad, cristianismo y política: tejiendo historias locales*, Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010.
- MARITAIN, Jacques, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1952.
- NOVARO, Marcos, *Historia de la Argentina, 1955-2010*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- POTASH, Robert, *Ejército y política en la Argentina. De Yrigoyen a Perón (1928-1945)*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.
- ROCK, David, *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Buenos Aires, Ariel, 1993.
- ROMERO, Luis Alberto, y DI PRIVITELLIO, Luciano, “Organizaciones de la sociedad civil, tradiciones cívicas y cultura política democrática: el caso de Buenos Aires, 1912-1976”, *Revista de Historia*, año I, nº I, 2005.
- ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *Itinerario de monseñor de Andrea*, Buenos Aires, Emecé, 1957.
- STURZO, Luigi, *La política y la moral*, Buenos Aires, Losada, 1940.
- , *Nacionalismo e internacionalismo*, Buenos Aires, Losada, 1940.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- TORRE, Juan Carlos (dir.), *Los años peronistas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002.
- VAN DIJK, Teun, “Ideología y análisis del discurso”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 29, pp. 9-36, 2005.
- ZANATTA, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

EL HUMANISMO CRISTIANO DE GUSTAVO FRANCESCHI

Roberto BOSCA

Una de las figuras más interesantes y sugerentes de la historia de la Iglesia Católica en la República Argentina es un sacerdote considerado argentino, pero que sin embargo, curiosamente, no nació ni murió en el país. Se trata de Gustavo Juan Franceschi, quien vivió en él la mayor parte de su fructuosa vida en esta tierra, a la que adoptó lealmente como su verdadera patria terrena, sin dejar de amar la cultura de su tierra natal. Franceschi, en efecto, nació en París y murió en Montevideo,¹ pero su nombre ha quedado en la historia como una de las personalidades más vivas y emblemáticas del catolicismo argentino en la primera mitad del siglo veinte.

Franceschi se caracterizaría a lo largo de su dilatada existencia por ejercer, debido a su brillante personalidad, un liderazgo natural e informal en una sociedad entonces todavía sustancialmente inspirada en los valores cristianos. Casi un desconocido en nuestros días, el clérigo gozó en esos años de una merecida fama en el escenario local y fue considerado un líder indiscutido de su propia comunidad religiosa, llegando a gozar de un prestigio y de una autoridad intelectual y moral comparable a la de los propios obispos. Era lo que hoy se diría un referente o un líder o un formador de opinión, en tanto cualquier suceso importante de la Argentina y del mundo era objeto de su autorizada palabra. De este modo, él ejercería durante

1. Había sido invitado a disertar en el Primer Encuentro Interamericano del Movimiento Familiar Cristiano sobre la misión del laico en el mundo contemporáneo. Allí dijo que no iba a dictar una conferencia: “A mi edad ya no hay oratoria –había dicho–, no hay más que el viejo que da consejos a los chicos”. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, *Antología*, Buenos Aires, Aica, 1997, pp. 210 y ss.

muchos años un visible magisterio sobre una multitud de fieles cristianos como producto de dicho liderazgo.

Esto fue así a tal punto que esa palabra franceschiana era esperada con el religioso asentimiento que solo está reservado a una instancia magisterial por parte de los fieles, y en tal sentido puede decirse que él constituyó una suerte de síntesis del magisterio episcopal, al menos en materia de ética social. Puede afirmarse así que él conformaría no un magisterio paralelo sino todo lo contrario. Se trataba de una suerte de sociedad moral con los obispos, o dicho de otro modo, Franceschi constituiría en cierto sentido un verdadero tándem de naturaleza simbiótica con el episcopado, al punto de que él escribía lo que los obispos querían decir y los obispos decían lo que él pensaba.² De este modo, ha podido afirmarse que si los historiadores quieren conocer el pensamiento genuino de la jerarquía eclesiástica argentina durante buena parte del siglo pasado, deben prestar atención a la obra de Franceschi.³

La dirección de la revista *Criterio*, que ejerció por un prolongado período y a la que convirtió en una expresión cultural de primer orden del catolicismo argentino, lo muestra en todo su esplendor. *Criterio* fue, antes que nada en esos años, la revista de monseñor Franceschi. Los adjetivos se acumulan en él configurando su vigorosa personalidad: brillante inteligencia, tenacidad inigualable, infatigable polemista, cultura amplia de impronta humanística, escritor claro y directo. Recorriendo los números de *Criterio* –se ha observado certeramente– resulta sorprendente constatar que no hay tema importante de su tiempo que haya quedado fuera de su alcance.⁴

2. “Los artículos de monseñor Franceschi tenían un poder liberador, diríamos; caían como la lluvia que aplaca la tierra y serena la atmósfera [...]. Muchos de ellos podrían haber sido firmados por cualquier obispo o por todo el Episcopado, pues eran verdaderas pastorales”, diría en el primer aniversario de su muerte uno de sus numerosos admiradores, donde se muestra un efecto incluso psicológico y específicamente catártico de su pensamiento. Cfr. SEGOVIA, Hugo Ismael, “Monseñor Franceschi, el hombre de la eterna juventud”, en *Criterio*, 1311, 10/VII/1958.

3. Cfr. FINCHELSTEIN, Federico, *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 240.

4. Cfr. GHIO, José María, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 62.

En conclusión, y como un dato significativo debe advertirse que el historiador actual de mayor conocimiento de la historia de la Iglesia en la Argentina (y no solo él, desde luego)⁵ considera que Franceschi, aun sin haber sido ungido con una autoridad formal que le confiriera un rango jerárquico con su consecuente jurisdicción moral y jurídica (en el sentido de que no fue obispo), sí fue en cambio el escritor y periodista más representativo de la Iglesia (local) en el ciclo abarcativo de casi tres décadas que va de 1930 a 1957, es decir, una parte sustancial del pasado siglo.⁶ En mi opinión Franceschi es la figura más emblemática de la Iglesia Católica en la última centuria en la Argentina.⁷

No creo que haya en la historia de la Iglesia en la Argentina de los últimos sesenta años –ha significado el filósofo tomista Octavio Derisi– quien pueda parangonarse con Franceschi en la amplitud de conocimientos, en el ámbito múltiple de su actuación docente y organizadora, en la riqueza de su erudición, en la penetración de los más variados problemas, adunadas en una vigorosa síntesis de un saber realmente culto.⁸

La Iglesia Católica en la primera mitad del siglo veinte

Durante el trajinar terreno de Franceschi transcurrieron varios pontificados, especialmente el de Pío XI, aunque en esa sucesión en el gobierno de la Iglesia, sería el de Pío XII el central y el más importante, por abarcar los años de mayor despliegue de su vida social, debido a su extensión e influencia. La Iglesia Católica cons-

5. *Ibíd.*

6. Cfr. AUZA, Néstor Tomás, “Iglesia y catolicismo: la problemática de la discriminación”, en KLICH, Ignacio, y RAPOPORT, Mario (comps.), *Discriminación y racismo en América latina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1997, p. 67.

7. El historiador Ricardo Parera lo considera una de las figuras cristianas del siglo no ya en Argentina sino en América latina. Cfr. PARERA, Ricardo, *Democracia Cristiana en la Argentina. Los hechos y las ideas*, Buenos Aires, Nahuel, 1967, p. 56.

8. Cfr. DERISI, Octavio N., “El apostolado intelectual de monseñor Franceschi”, en *Rumbo Social*, 23, marzo-abril, 1982, p. 15.

tituía durante dicho período una extendida comunidad espiritual que recién entonces estaba comenzando a abandonar muy lentamente una actitud defensiva ante el asedio de la modernidad y procuraba consolidar su presencia en el concierto de las naciones tras la declaración del dogma de la infalibilidad pontificia.

El también prolongado pontificado de León XIII, el papa de la *Rerum Novarum*, así parecía indicarlo. En efecto, luego de las primeras condenaciones al liberalismo, con él se abriría un inédito panorama a los fieles cristianos y al mundo bajo la luz de una nueva doctrina moral en materia social, presentada con el fundamento de la ley natural y de la revelación que de algún modo constituía una lectura actualizada de la cultura de la modernidad, inspirada en la filosofía cristiana que emanaba de la autoridad multisecular de Tomás de Aquino. La actitud más visible de León XIII consistía en un diálogo con las realidades temporales derivadas de la revolución industrial y de un nuevo estatuto ideológico configurado por el capitalismo liberal y el emergente movimiento socialista, que en ese entonces asomaba como un nuevo mesianismo redentor de naturaleza secularista.

Le sucedería Pío X, un pontífice rico en virtudes, declarado santo, que se aplicó a modernizar diligentemente el gobierno y el derecho de la Iglesia universal mediante la reforma de la curia romana y la preparación de un nuevo ordenamiento codificado de la dispersa normativa acuñada a través de los siglos por la tradición jurídica de la canonística medieval.

Este piadoso pastor inspirado en las más puras tradiciones cristianas sería sucedido por Benedicto XV, el papa de la Primera Guerra Mundial, que fue su preocupación predominante en materia social, al punto de proponer bases concretas de negociación con el fin de evitar (inútilmente) el conflicto bélico. A él le tocaría promulgar el nuevo *Código de Derecho Canónico* preparado por su antecesor, que con una reforma sustancial producida en 1983 continúa aún vigente.

A su muerte es elegido papa Pío XI, quien mediante una serie de tres encíclicas específicas, *Non abbiamo bisogno* (fascismo), *Mit Brennender Sorge* (nacionalsocialismo) y *Divini Redemptoris* (comunismo) se enfrentaría a los autoritarismos y sobre todo a los totalitarismos de su tiempo, denunciando con vivos acentos su natu-

raleza inhumana. Aun con sus diferencias y caracteres propios, que fueron valorados en esos pronunciamientos al trasluz del mensaje cristiano, ellos cubrirían con su sombra una historia de crímenes contra la humanidad que se despliega ominosamente por diversas geografías hasta el promediar del siglo, y que significaron una grave lesión a los derechos fundamentales de la persona, entonces carentes de una teoría y una praxis adecuadas para su salvaguarda en la vida social.

Debe recordarse aquí que se debe a Pío XI el segundo de los grandes documentos de la Doctrina Social de la Iglesia, la encíclica *Quadragesimo Anno*, que formularía una propuesta de organización de la humana convivencia mediante la subsidiariedad del Estado y una organización profesional de la economía, así como de una visión de la sociedad fundamentada en la articulación de los grupos o cuerpos intermedios (de ahí que se la haya denominado ocasionalmente corporativismo).

No hace falta aclarar que esta iniciativa formulada en la encíclica se entiende operante en el marco de una libertad que era desconocida por los nuevos autoritarismos y que ella propone instituciones sociales ciertamente ajenas a los planteos corporativos de factura totalitaria que se desplegaron en los mismos años y que en cierto modo malograron su realización. Merece puntualizarse que esta idea o este esquema fue abandonado en el siguiente pontificado, al menos en los términos con los que estaba planteado, puesto que en su esencia, reveladora de una concepción orgánica de la sociedad, ella se mantiene plenamente vigente.

Había llegado, en expresión posterior de Pablo VI, "la hora de los laicos", que prepararía su pleno reconocimiento recién en el Concilio Vaticano II. También es Pío XI el papa de la Acción Católica, mediante la cual organiza el apostolado de los fieles laicos con un criterio participativo, centralizado y jerárquico.⁹

Con un sentido ciertamente diverso, surge en la convulsionada España republicana de los años previos a la sangrienta guerra civil, pero con una vocación universal y un despliegue de ámbito internacional, la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, cuyo carisma

9. Cfr. SCHATZ, Klaus, *Historia de la Iglesia contemporánea*, Madrid, Planeta / DeAgostini, 1996, pp. 197 y ss.

refiere a la búsqueda de la perfección cristiana en medio de las realidades temporales (es decir, no en el retiro propio del estado religioso sino *in huius saeculi*, en medio del mundo), con un espíritu también plenamente secular y como tal adecuado a las exigencias propias de la autonomía de lo temporal y de la dinámica propia de la vida social.

Finalmente, es a este benemérito pontificado que se debe la solución de la llamada “Cuestión romana”, consistente en el estatuto político de la Santa Sede al que se arriba mediante un acuerdo con Benito Mussolini, conocido como los acuerdos de Letrán o pactos lateranenses. Por este acuerdo se otorgaba el reconocimiento de la Santa Sede como titular de un Estado al que le era reconocido incluso un territorio simbólico como garantía de su autonomía respecto de los poderes temporales.

Con el comienzo de la segunda gran guerra se inicia el gobierno pastoral también extenso de Pío XII, quien puede decirse que básicamente fue el papa bajo cuyo pontificado transcurriría la porción sustancial de la vida pública de monseñor Franceschi.¹⁰ Fue el pontificado de la guerra fría, asentada sobre un equilibrio del terror y quien tuvo que enfrentar la peor persecución en la historia de la Iglesia Católica, la del imperio soviético, oficialmente ateo y materialista. A él se sumaría el intento de una iglesia patriótica china, aun subsistente en nuestros días. Es la “Iglesia del silencio” cuyas joyas martiriales refulgen en los nombres de sus santos pastores Beran, Mindszenty y Stepinac.

Fueron esforzados aunque desoídos, como lo había sido Benedicto XV, los intentos del pontífice por abrir el camino de la paz frente a la guerra civil europea, en la cual fueron masacrados seis millones de judíos. La actitud del papa Pacelli –propia de un estilo pastoral de la Santa Sede también ejercido por Benedicto XV– fue mantener la neutralidad estricta para condenar solo los casos flagrantes de agresión, con el noble fin, entre otros, de dejar en libertad al pontificado para ejercer una eventual función mediadora que de otro modo hubiera sido imposible desde su origen.

10. Un signo de la fidelidad de Franceschi al pontificado de Pío XII es la constante referencia en sus escritos al papa y a su magisterio.

Al mismo tiempo, el papa practicaba una prudente reserva que le garantizaba una eficaz actuación en casos concretos, como fue también la sensibilidad del episcopado argentino durante la guerra sucia de los años setenta. El costo de este enfoque pastoral, una materia ciertamente opinable, se puede ver en el cuestionamiento que tanto el episcopado como Pío XII han sufrido por el que le reprochan una actitud pusilánime ante el nazismo, cuando no cierta sospecha de secreta complicidad. Esta acusación denuncia una cierta incompreensión de la naturaleza de la praxis internacional de la Santa Sede y un desconocimiento del mismo talante pastoral del papa Pacelli, que no respondía solamente a su personal modo de ser.

El mismo Benedicto XV había adoptado similar actitud con respecto al genocidio armenio, e incluso puede interpretarse que la política de Pío XII, poseedor además de un estilo suave y mesurado muy propio de su personalidad, parece haber estado inspirada en la sensibilidad neutralista de su antecesor.¹¹

Más allá de estas contingencias de naturaleza temporal y prudencial, el papa Pacelli brindó una nueva visión eclesiológica en *Mystici Corporis*, una encíclica del año 1943 que abriría un nuevo camino hacia el futuro, y que alcanzaría su culminación en el Concilio Vaticano II. Si bien Pío XII es presentado en ocasiones como el representante de una iglesia inspirada en unos criterios opuestos a los nuevos planteamientos pastorales de aire renovador de esa asamblea episcopal, los datos históricos no dejan de mostrar lo contrario.

Resulta así significativa la cantidad de citas que los mismos textos conciliares registran de su patrimonio doctrinal, abarcativo de las realidades más diversas a las que el procuraba leer en ejercicio de su alta función pastoral con el sentido de la fe y la moral cristianas. Con la figura del papa Pío XII el pontificado romano alcanzó uno de los niveles más altos de prestigio universal en la modernidad,¹² solo superado por las grandes personalidades de

11. Cfr. SCHATZ, Klaus, *op. cit.*, p. 158.

12. Cfr. la tradicional obra colectiva de LLORCA, B., GARCÍA VILLOSLADA, R., DE LETURIA, P., MONTALBÁN, F. J., *Historia de la Iglesia Católica*, tomo IV, Edad Moderna (1648-1951), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1941, p. 831.

Juan XXIII y posteriormente de Juan Pablo II. Gustavo Franceschi representaría una suerte de nunciatura intelectual de ese pontificado en la Argentina.

La Iglesia en la Argentina

Pero, ¿cómo era la Iglesia Católica, ya no la iglesia universal sino la Iglesia en la Argentina, la concreta iglesia local, esto es, la comunidad de los fieles cristianos que vivían en el territorio nacional en esos años de la primera mitad del siglo pasado? Sin duda era muy distinta a como es hoy.

Se ha caracterizado a las primeras décadas de ese siglo como un período en el que se habría ido conformando el llamado “mito de la nación católica”, una conceptualización de la realidad social-religiosa que Loris Zanatta interpreta como un proyecto político-cultural de los católicos argentinos que él ha sabido describir con caracteres muy precisos y que puede resumirse en la idea madre de que la religión católica representaba el núcleo de la nacionalidad argentina.¹³

No puede negarse y resulta indudable el notorio influjo que el ideario integrista nacionalista-católico ejerció en la época en el escenario local, no solamente en el más general de la sociedad civil sino específicamente en el más particular de la propia comunidad eclesial, incluyendo en primer lugar a la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, resulta igualmente innegable que, aun siendo hegemónico, ese influjo no agotaría la totalidad de la Iglesia Católica, y que muchos de sus fieles estaban lejos de compartir esa enfermedad infantil del clericalismo que ha aquejado la vida del pueblo cristiano durante larguísimos períodos de su historia terrena.

13. Cfr. entre otros muchos trabajos, los del mismo Loris ZANATTA, especialmente el ya clásico *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, y el de Fortunato MALLIMACI, *El catolicismo integral en la Argentina*, Fundación Simón Rodríguez, 1998, así como también el importante ensayo historiográfico de Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2009, pp. 404 y ss.

La identificación entre catolicismo y nacionalidad, en efecto, aunque encontraría un amplio, profundo y dilatado eco en el discurso religioso de esos años, no agotaría la rica y varia realidad de la eclesialidad católica tal como se la viviera en estas tierras. Sin embargo, tampoco debe desconocerse que en un cierto momento histórico esa mentalidad, que junto a enormes bienes produciría también enormes males, constituyó un espíritu dominante dentro del catolicismo argentino.

Prueba de que ello no fue en absoluto es que la máxima autoridad de la Iglesia Católica en el país durante el período, Santiago Luis Copello, creado el primer cardenal argentino e incluso hispanoamericano,¹⁴ no suscribió el típico ideario nacionalista católico al modo como –sin constituir mayoría– lo hicieran otros clérigos. Más aún, puede decirse que la jerarquía eclesiástica tuvo que soportar a pensadores nacionalistas de acento díscolo del estilo y talante de Julio Meinvielle y Leonardo Castellani como las ovejas negras que siempre existen en las mejores familias. Ellos y otros, como Hernán Benítez –que sufrió un subido proceso de politización y se convirtió en un ideólogo del peronismo–, vivieron en cierto modo en una suerte de ostracismo interior, y en ocasiones hasta padecieron cierta persecución por parte de sus propios superiores. Castellani no solo fue expulsado de la Compañía de Jesús sino que el propio Copello le prohibió enseñar en el seminario. Estos datos muestran elocuentemente que el nacionalismo católico en modo alguno era algo oficial ni representaba una suerte de regla *politically correct* en la Iglesia Católica en la Argentina.

Luego de superado un largo período de una cierta inmovilidad, empieza a producirse en los primeros años del siglo pasado un sostenido crecimiento de la presencia social e institucional del catolicismo en el país, que se continúa hasta comienzos de los años sesenta. La Acción Católica, fundada treinta años antes, declinaría notoriamente a partir de esa década, pero llegó a tener a setenta mil miembros en sus cuadros comprometidos con una “colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia”, según su propia autodefinition.

14. Cfr. DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *op. cit.*, p. 416.

Los Círculos Católicos de Obreros representaron una promesa que sin embargo no consiguió concretarse ante el influjo del socialismo anarquista y comunista, entonces llamado maximalismo. Sería Juan Domingo Perón quien realizaría una exitosa labor de verdadera y profunda conversión ideológica del sindicalismo.

El Congreso Eucarístico Internacional de 1934 fue todo un acontecimiento que señalaría un punto cenital en la influencia social de la catolicidad, bendecido por la visita del legado papal Eugenio Pacelli, quien un lustro más tarde asumiría el pontificado como Pío XII. Era la segunda vez que un futuro papa y futuro beato visitaba nuestro país.

El congreso, con la grandiosidad propia de las masivas expresiones de la fe, que por primera vez tenían lugar en el escenario local, conmovió las fibras de los argentinos. En un país donde solo las mujeres iban a misa, nunca se había visto a tantos hombres, contados por miles, comulgando en la vía pública, y el impacto pareció anunciar la realización en el suelo patrio del ambicioso lema pontifical del santo papa Pío X: *Instaurare omnia in Christo*.

Los obispos por su parte creían poco menos que estar tocando (y nunca mejor empleada la expresión) el cielo con las manos. A san Luis Orione, de visita en ese momento en el país, le pareció haber entrevisto el paraíso. “Como legado de nuestro inmortal predecesor, sentimos latir junto a nuestro corazón el corazón de la Argentina”, llegó a decir Pío XII varios años después recordando su histórica estancia en nuestro país.¹⁵

Era fama que durante muchos años, cuando Pío XII recibía visitantes argentinos, no dejaba de rememorar el famoso congreso eucarístico del 34. El mismo Franceschi recordaría también muchas veces esa histórica visita: “Para nosotros los argentinos Pío XII será siempre la figura que contemplamos en aquella tarde primaveral del Congreso Eucarístico. Por encima del estadista y del sabio, del consejero y del maestro, nos dio entonces la impresión de lo que era en realidad: el orante.”¹⁶

15. Cfr. Pío XII, *Discurso al Congreso Eucarístico Nacional*, AAS 32 (1949), pp. 418-442.

16. Cfr. *Boletín Oficial de la Acción Católica Argentina*, 241, mayo de 1942, pp. 295-296.

Debe registrarse necesariamente, también como un indicio de un renacimiento intelectual de la sensibilidad católica en la cultura argentina, la creación de los Cursos de Cultura Católica, un verdadero *think tank* sólidamente fundado en una matriz filosófica tomista, que salió a la arena para conquistar con una mentalidad de cruzada las letras y las artes. Este terreno era un coto de caza del positivismo y por lo tanto un circuito social completamente ajeno a los católicos, al haber sido despojado del antiguo acendrado tono religioso que había caracterizado a los siglos dorados de la cristiandad medieval.¹⁷

Esta iniciativa ganaría un cierto prestigio como ámbito de categoría intelectual y preparó el terreno para la futura universidad católica, creada en el momento de la desaparición de monseñor Franceschi, pero su despliegue se vio socialmente cuestionado por la influencia que en ellos ejercieron las ideas del autoritarismo entonces en sus años de mayor esplendor, enfrentadas al espíritu liberal de la cultura de la modernidad.

Los Cursos, en efecto, fueron conformados por jóvenes intelectuales, incluyendo a algunos de alto vuelo, que profesaban las reconocibles categorías del nacionalismo católico, como una simpatía inocultable por los autoritarismos emergentes a la derecha del arco europeo, un anticomunismo tan visceral como su antiliberalismo, y un monismo político religioso donde se desdibujaba notoriamente el evangélico criterio de separación entre Dios y el César.

No obstante, y pese a su clima de tono tradicionalista, los Cursos también evidenciaron un cierto aire de modernidad y apertura,¹⁸

17. En los Cursos solamente participaban hombres, según el estilo apostólico de la época pero tradicional en la Iglesia Católica que diferenciaba sexualmente la formación religiosa, unido al hecho de que la presencia femenina en la vida pública, si bien ya importante en el período, todavía no había madurado en la conciencia católica como para admitir a la mujer fuera de su hogar. Algunos personajes eclesiales de mirada clarividente, como Leonardo Castellani, denunciaron, criticaron e incluso satirizaron, con ingenioso gracejo a menudo hiriente y carente de una verdadera caridad, al un tanto femenino, aguado y rutinizado catolicismo argentino de su época. Cfr. CAIMARI, Lila, "Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani", en *Prismas. Revista de historia intelectual*, nº 9, 2005, pp. 165-185.

18. Debido a este rasgo modernizante los Cursos sufrieron posteriormente el anatema de las mentalidades más integristas como sería el caso de la ultraconservadora Tradición, Familia y Propiedad.

y por ellos desfilaron no ya personajes del ambiente propiamente católico como Leonardo Castellani, en la plenitud de su desconcertante creatividad, sino verdaderas personalidades de la vida cultural argentina como Francisco Luis Bernárdez, Leopoldo Marechal¹⁹ e incluso Jorge Luis Borges,²⁰ entre otros.

El diario *El Pueblo* a nivel popular y la revista *Criterio* en el mundo de la cultura se presentan como los principales órganos de difusión de los criterios cristianos en la vida social durante el período. También alcanzan una llamativa popularidad los primeros programas de radio y las conferencias populares como instrumentos de catequesis y formación de las conciencias, un rubro en el que sobresalió particularmente, junto a Virgilio Filippo y Dionisio Napal, también monseñor Franceschi. No solamente clérigos actuaron en esa labor, sino también oradores laicos como Aurelio García Elorrio, aunque no alcanzan la brillantez de los otros.

La enseñanza religiosa en las escuelas estatales, una ambición largamente acariciada por el episcopado, tuvo concreción primero mediante un decreto del gobierno revolucionario encabezado por el general Pedro Pablo Ramírez, siendo ministro educación entre octubre de 1943 y febrero de 1944 el escritor católico Gustavo Martínez Zuviría (Hugo Wast), entonces en la cumbre de su bien ganada fama como prolífico novelista y constituido en artífice de verdaderos *best-sellers* de su época. El posterior primer gobierno de Juan Domingo Perón consolidó la iniciativa mediante una ley formal del congreso, y la enseñanza religiosa tuvo así vigencia durante más de una década hasta casi el final de su mandato.

El episcopado mantuvo desiguales relaciones con el régimen peronista, que se presentaba ante quien quisiera escucharlo como inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia. Esto constituye una verdadera novedad en el panorama político argentino, tradicionalmente transido por un gélido laicismo.

19. Sobre Marechal y Bernárdez en los Cursos, cfr. SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo, *Memorias. Conversaciones con Carlos Payá*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001, pp. 59-62.

20. Cfr. RIVERO DE OLAZÁBAL, Raúl, *Por una cultura católica. El compromiso de una generación argentina*, Buenos Aires, Claretiana, 1986.

Sin embargo, después de un período no exento de tensiones, un conflicto de graves dimensiones provocó un estado insurreccional que tuvo en esas tensiones y en su deriva violenta su propio martillo detonante. El origen y la naturaleza de ese contencioso político-religioso que finalizó con la llamada Revolución Libertadora ha sido controversial y los autores no se han puesto completamente de acuerdo sobre el punto, aunque existe cierto consenso en atribuirlo a algunos factores que confluyen y entre los que sobresale la pretensión del régimen de naturaleza ciertamente autoritaria e incluso totalitaria de sustituir a la propia Iglesia como una última instancia de decisión moral mediante una reinterpretación justicialista del cristianismo.²¹

Una personalidad deslumbrante

Gustavo Juan Franceschi nació en París (Francia) el 28 de julio de 1881 y murió en Montevideo (Uruguay) el 11 de julio de 1957. Su ascendencia por parte de padre era corsa y por parte de madre holandesa.²² Pertenece a la saga de sacerdotes argentinos que conformaron el clero mayoritario durante el pasado siglo como hijos de la inmigración. El lema sacerdotal celebratorio de su primera misa fue: *Evangelizare pauperibus misit me* (me envió a predicar el Evangelio a los pobres). Su entera vida honraría esa consigna de la fe.

21. Existe al respecto una numerosa bibliografía, entre la que sobresale la obra de CAIMARI, Lila, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995, con un apéndice de monseñor Franceschi en relación al conflicto. Loris ZANATTA ha escrito, desde su perspectiva, *Perón y el mito de la nación católica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999. En mi opinión, esa pretensión sustitutiva en materia religiosa llevaría a prefigurar incluso el fallido intento de una iglesia nacional en el sentido de una subordinación de la estructura eclesíastica al poder político a la manera de las antiguas pretensiones regalistas aunque con una fuerza superior debido al carácter de “religión política” atribuible a las ideologías en tanto concepciones globales de la realidad. Cfr. BOSCA, Roberto, *La Iglesia Nacional Peronista. Factor religioso y poder político*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.

22. Su madre era protestante, pero se convirtió al catolicismo.

La importancia de Franceschi reside en su vigorosa personalidad humana y cómo ella fue el fundamento de un inigualable celo apostólico que se expresaría primero en una dilatada carrera eclesiástica, pero sobre todo en el influjo que su espíritu cultivado produjo en la sociedad de su tiempo, constituyéndolo en un factor clave de lo que años más tarde la teología pastoral significara con el sintagma “inculturación de la fe”. Fue nombrado prelado doméstico de Su Santidad en reconocimiento de sus méritos, motivo al cual se debe el uso del título de “monseñor”.²³

En su formación intelectual y cultural fue un autodidacto y no obtuvo un doctorado en una universidad romana como un paso hacia cargos de la carrera eclesiástica o académica, aunque fue miembro fundador, junto a personalidades como Enrique Banchs y Manuel Gálvez,²⁴ de la Academia Argentina de Letras.²⁵

Sus tres primeros maestros fueron dos clérigos y un laico: Andrés Pont Llodrá, Federico Grote y Emilio Lamarca. Grote fue una personalidad egregia en la pastoral social católica y Lamarca le transmitió además el gusto por el mundo literario. Todos ellos contribuyeron a la formación de la conciencia del joven Franceschi en lo que entonces se llamaba “la cuestión obrera”.²⁶

Franceschi se formó como cristiano en un momento de expansión de la fe católica en los ambientes intelectuales y en esos años encuentra su encaje un movimiento de acercamiento a la trascendencia y a lo religioso, que incluye la conversión al mundo cristiano de figuras importantes de la cultura de su tiempo, como Gilbert K. Chesterton, T. S. Eliot, Nicolas Berdiaeff y Evelyn Waugh, entre ellos algunos franceses de alto rango como Gabriel Marcel

23. Los prelados de honor (antes llamados domésticos) pasan a formar parte de la familia pontificia y como tales tienen un lugar reservado en las celebraciones romanas y aparecen en el Anuario Pontificio. En las celebraciones litúrgicas pueden usar una sotana especial y fajín morado, así como birrete de obispo.

24. Pueden leerse referencias de Gálvez sobre monseñor Franceschi en sus *Recuerdos de la vida literaria* (II), Buenos Aires, Taurus, 2003, p. 773.

25. Cfr. http://www.letras.edu.ar/institucional_decreto.html (Consultado el 20/IX/1). José León PAGANO disertó sobre Franceschi como hombre de letras en un acto de homenaje en la Academia al cumplirse un año de su fallecimiento.

26. Cfr. AUZA, Néstor Tomás, “Monseñor Franceschi, ese olvidado”, en *Esquiú*, 28/VII/91, 39-41

y el mismo Jacques Maritain. Algunas corrientes filosóficas como el espiritualismo, el neotomismo y el personalismo oxigenaron la atmósfera hasta entonces herméticamente cerrada del positivismo y el materialismo.²⁷

Sin perjuicio de su aprecio por la cultura francesa, en su juventud Franceschi había tomado como modelo para su misión en la vida al polígrafo español Marcelino Menéndez y Pelayo, entonces considerado una celebridad en el panteón católico de principios de siglo, debido singularmente a su monumental *Historia de los heterodoxos españoles*, donde en un despliegue de rara erudición arremete contra las herejías que habían tratado de enturbiar la pureza de la fe católica a lo largo de los siglos.²⁸

Dicha influencia se advierte en el estilo apologético que caracteriza su producción intelectual, que aunque hoy aparezca acaso algo inevitablemente teñido de un cierto tono arcaico, que hasta en ocasiones puede parecer excesivamente triunfalista, sin embargo constituyó en su momento un valor apreciado en la predicación apostólica como una meritoria defensa de la fe y la moral católicas.²⁹ Este estilo respondía a una elección personal que privilegiaba en sus actuaciones la *pars construens*, superando cualquier gusto por una polémica limitada a una mera refutación del cuerpo argumentativo rival. El motivo es evidente y se encuentra en su talante pastoral, que tenía en cuenta ante todo el bien de las almas y su derecho a la verdad.

27. Cfr. FAZIO, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid, Rialp, 2006, pp. 272 y ss.

28. En esta obra la defensa de la tradición católica en el escenario español muestra también una identidad entre religión y nación, que serviría de fundamento al ideario nacionalista y desde luego hispanizante de los jóvenes argentinos que soñaban con una restauración católica de su patria, según los antiguos ideales de la cristiandad medieval.

29. Los servicios oratorios de Franceschi eran siempre requeridos para los actos importantes de naturaleza institucional, por ejemplo, en el Congreso Eucarístico Internacional, y, cuando Copello bendijo la piedra fundamental del Instituto de Cultura Religiosa Superior, Franceschi pronunció el discurso oficial ante el mismo presidente Castillo. Cfr. "Conferencia de Franceschi en el Instituto de Cultura Religiosa Superior", en *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, 1943, 475-477.

Esa decisión se complementa en Franceschi con la elección del francés Louis Veuillot³⁰ de quien el clérigo admiraría su talento para poder hacer llegar a un público muy amplio una lectura con ojos cristianos de la entera existencia humana individual y social.

Al trasluz de este doble liderazgo puede sintetizarse el sentido de su vida diciendo que fue esencialmente un hombre de la Iglesia, comprometido con los problemas de su tiempo a los que se propuso dar una solución desde la fe y la moral cristianas.³¹ El podría haber inscripto sobre su tumba la tradicional sentencia del cristiano en su tránsito ultraterreno: *Dilexit Ecclesiam*. El valor supremo fue para él la Iglesia.³²

Sus obras apostólicas fueron múltiples y sus intereses muy variados, desde un problema concreto de la cuestión social que reclamaba el concurso de una conciencia cristiana³³ hasta las materias más abstractas y elevadas del espíritu de naturaleza filosófica y teológica, entre las que también cabe incluir un profundo amor por la cultura, en especial la francesa. Una de sus primeras obras, por ejemplo es *El espiritualismo en la literatura francesa contemporánea*, donde el clérigo se revela como un profundo conocedor de la producción literaria de esa nación, de la que se sintió próximo y a la

30. Escritor y político francés del siglo XIX representante del ultramontanismismo que se constituyó en un verdadero ícono del catolicismo contemporáneo debido al ardor de su defensa del ideario católico especialmente en la opinión pública.

31. Cfr. AVELLA CHAFER, Francisco, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*, t. II, 1901-1950, Buenos Aires, 1985, p. 92.

32. Cfr. MEJÍA, Jorge, “Monseñor Franceschi, supervivencia”, en *Criterio*, 1288, 25/VII/1957, p. 495. Franceschi fue profesor de Mejía (hoy cardenal) en el seminario y he aquí su opinión tal como la consigna en sus memorias: “Pienso que, más que lo que enseñaba, era su personalidad y el prestigio que la rodeaba (lo) que nos enriquecía más”. Mejía atendió a su antiguo maestro en su lecho de muerte. Cfr. MEJÍA, Jorge, *Historia de una identidad*, Buenos Aires, Letemendia, 2005, pp. 13 y 47.

33. Franceschi pensaba que la vida cristiana no podía dividirse, según el sentir laicista, entre una vida privada de fe y de piedad y una vida social secularista, donde esa fe era puesta entre paréntesis como si no existiera. Es una suerte de esquizofrenia, de la que estaba afectada gran parte de la cristiandad d de su tiempo. El estadio posterior consistiría en el directo abandono de la práctica religiosa por parte de una entera generación.

que amaba de modo particular, seguramente debido a su ascendencia de sangre.³⁴

Su versatilidad fue proverbial.³⁵ No había tema relevante para la religión y la moral cristiana que le pasara inadvertido. En uno de sus merecidamente célebres editoriales de *Criterio* podía glosar e incluso refutar un concepto vertido por un diputado o alguna otra personalidad pública,³⁶ del mismo modo y con la misma soltura con que podía trazar una visión panorámica y precisa de la actualidad china, incluyendo referencias a las familias dinásticas del Mikado³⁷ o desarrollar un fundado comentario crítico al pensamiento de Krishnamurti.³⁸

Este último ejemplo citado merece un párrafo. No se trataba de un alarde de erudición, puesto que, si se examina el texto en un sentido más genérico, puede advertirse que él constituye un verdadero miniensayo sobre el teosofismo. ¿Por qué se ocuparía Franceschi del ocultismo, reservado entonces a reducidas minorías intelectuales un tanto sofisticadas o a ambientes más bien marginales de la sociedad? El motivo no podía no ser sino pastoral.

Con una apabullante información y un fluido estilo no exento de una pizca de mordacidad, el artículo expone un criterio claro,

34. Cfr. *El espiritualismo en la literatura francesa contemporánea*, Buenos Aires, Difusión, 1945, que constituye el segundo tomo de sus *Obras completas*. Un breve juicio sobre esta obra de juventud puede verse en LEOCATA, Francisco, "Las ideas filosóficas en Argentina", Etapas Históricas II, Estudio Proyecto 12W. Suplemento de la revista *Proyecto*, Buenos Aires, 1993, pp. 316 y ss. Aunque elogiada, y sin perjuicio de ponderar las acendradas virtudes del autor, Guillermo Furlong considera que este trabajo de Franceschi resulta deslucido o incoloro. Cfr. FURLONG, Guillermo, "Monseñor Franceschi, maestro", en *Criterio*, 1288, 25/VII/1957, p. 497.

35. El caso resulta paralelo al de Pío XII, de quien también se señalaba su proverbial espíritu abierto a todas las realidades humanas. El mismo Franceschi se hace eco de este rasgo del papa Pacelli en su última alocución en tierras uruguayas.

36. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, "Al César lo que es del César", en *Criterio*, 333, 19/VII/1934.

37. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, "China", en *Criterio*, 902, 28/VI/1945, pp. 569 y ss.

38. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, "El nuevo Evangelio", en *Criterio*, 383, 4/VII/1935, pp. 229 y ss.

desde una perspectiva cristiana, sobre una corriente espiritualista que entonces, al promediar la década del treinta, despertaría su atención y no sería indiferente al avisado ojo del celoso pastor, en tanto constituía en realidad una avanzada del giro orientalista que recién muchos años más tarde protagonizaría una ruidosa irrupción en la cultura occidental.

Si bien estuvo vinculado a los Cursos, donde dictó clases de Historia de la Iglesia,³⁹ no puede considerarse a Franceschi en esa escuela. Si Franceschi atrae la atención no es solamente por la fuerza de su nutrido vigor apostólico desplegado a diestra y a siniestra⁴⁰ en los más variados ambientes, incluso con un tono polémico,⁴¹ sino por constituir una suerte –como se dijera– de voz calificada y expresiva, en primer lugar del clero y de los propios obispos, pero también y por extensión, de los laicos y por consiguiente del conjunto de la Iglesia Católica en la Argentina durante la porción mayoritaria del siglo veinte.

39. Por ejemplo, Franceschi leyó una conferencia durante la sesión de clausura de los Cursos correspondiente al año 1939, explicando la encíclica *Summi Pontificatus*, en el comienzo del pontificado de Pío XII. Este tipo de actuaciones por parte de un clérigo distinguido como Franceschi no indica tampoco ninguna adhesión particular a la ideología predominante en el grupo, puesto que se trataba de una praxis habitual en las costumbres católicas de la época. Resulta significativo que en esta exposición el orador, siguiendo la línea pontificia, categoriza críticamente como paganos a los regímenes totalitarios entonces en pleno desarrollo político.

40. Como una muestra de su espíritu abierto debe consignarse que Franceschi cultivaba relaciones en campos ajenos al ambiente católico, por ejemplo con José Ingenieros y que sus escritos fueron recogidos en publicaciones judías.

41. Como vibrante polemista, Franceschi participó en múltiples contiendas, de las cuales la más conocida es la mantenida con el político demócrata progresista Lisandro de la Torre, célebre en la vida política de su tiempo por sus denuncias contra las maniobras monopólicas de los frigoríficos ingleses sobre la economía argentina. Cfr. RINESI, Eduardo (comp.), *Polémica. Lisandro de la Torre - Gustavo Franceschi*, Buenos Aires, Losada, 2007. Sin embargo su talante era humilde y compenedor. En un autodescripción del sí mismo, Franceschi dice: “Gracias a Dios carezco de odios y mi tendencia es más a la benignidad que a la dureza; cuando puedo interpretar un gesto en buen sentido no lo hago en malo”. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, “La obra constructiva de Benito Mussolini”, en *Criterio*, 897, 24/V/1945, p. 449.

La impronta de la democracia

Pero también y sobre todo es clave la personalidad humana y cristiana de Franceschi porque al trasluz de su figura, de su pensamiento y de su obra, es posible desentrañar la realidad social (incluyendo en ella la política) y religiosa de su época tal y como era leída por la Iglesia Católica.⁴² En este punto me detendré de modo particular en el concepto de democracia en contraposición o en contrapunto al de autoritarismo y al más complejo de totalitarismo.

De esta suerte, Franceschi aparece, contrariamente a como se lo ha ocasionalmente presentado, sosteniendo un humanismo cristiano siempre ajeno a las vertientes autoritarias y totalitarias, que incluso en ambientes católicos y protestantes fueron frecuentes en su época. El comprendía muy bien, en la amplitud de su espíritu, que el nacionalismo es una sobreactuación de la identidad nacional y el integrismo es una sobreactuación de la identidad religiosa.

Como se recordará, en algunos estamentos que incluso llegaron a ser mayoritarios en el nacionalismo argentino, y que hacían gala de una fe católica entendida en un sentido más bien político, se profesaba entonces una oculta y a veces desembozada simpatía por el fascismo y en algunos casos aun por el nazismo, así como por sus jefes máximos Benito Mussolini y Adolf Hitler.⁴³

Lejano su espíritu a las posturas y actitudes extremosas, él se pronunció sobre materias controversiales en el escenario público

42. En este sentido puede decirse que Franceschi era comparable a otras figuras contemporáneas de la Iglesia Católica como el obispo norteamericano Fulton Sheen, un verdadero adelantado de los actuales predicadores electrónicos. Cfr. BRENA, Tomás, "El Misionero de la Verdad", en *Criterio*, 1288, 25/VII/1957, p. 496.

43. En la Argentina llegó a conformarse un partido fascista y hasta un partido nazi donde presumiblemente militaron fieles cristianos. Maritain mantuvo una controversia con César Pico, uno de los miembros conspicuos de los Cursos que lo habían invitado a visitar la Argentina, sobre la legitimidad de los católicos con los movimientos fascistas. Cfr. PIVIDAL, Rafael, "Católicos fascistas y católicos personalistas", en *Sur*, agosto 1937, pp. 88-97. Un estudio del pensamiento de Pividal puede verse en PERPERE VIÑUALES, Álvaro, "Rafael Pividal y Alberto Duhau: aportes y debates en torno a la idea de democracia en el pensamiento político de intelectuales católicos", en *Colección*, 21, pp. 65-92.

con un talante moderado y más prudente que el de otros clérigos de notoria actuación pública en el período, como Virgilio Filippo o Hernán Benítez,⁴⁴ quienes en ambos casos y cada uno con su estilo propio asumieron un firme compromiso con el régimen peronista.

Por el contrario, Franceschi sería encarcelado por el régimen durante la persecución religiosa junto a otra notoria personalidad eclesiástica de su tiempo, monseñor Miguel de Andrea, curiosamente otrora su rival, de una sensibilidad más próxima a la corriente teológico-política entonces denominada catolicismo liberal,⁴⁵ pero con quien el clérigo francoargentino en cambio no llegó a identificarse.

Precisamente en este punto reside el valor de su protagonismo testimonial en la materia, primero mediante un alineamiento con el institucionalismo católico que desconfiaba de las democracias liberales y exhibía una cierta preferencia por autoritarismos que profesaran una confesionalidad oficial, sobre todo cuando como en casos como el español, se pronunciaban por un régimen de cristiandad. Sin embargo, esa sensibilidad fue progresivamente cambiando hacia una postura crítica que se profundizó con el tiempo de ese clericalismo nacionalista, antiliberal y antidemocrático que conoció una intensa fuerza expansiva durante esos años, para declinar con la irrupción del espíritu sesentista.

La concepción de Franceschi en materia política fue completamente opuesta a las ideologías nacionalistas y autoritarias entonces en plano ascendente, tanto como del liberalismo y del marxismo. Sin embargo, en los años veinte y treinta, y en una evidente muestra

44. La nota de presentación de Benítez fue reproducida en la antología editada por la Agencia Informativa Católica Argentina. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, *Antología*, citada, pp. 9-55.

45. “Tuve el privilegio de ser encarcelado”, escribiría Franceschi un tiempo después, recordando esos momentos de persecución, para concluir con espíritu sobrenatural: “esto fue una gracia y un don grande de Dios”. Una pieza antológica de su oceánica producción describe con vivos trazos ese momento dramático de la historia argentina y en particular de los católicos argentinos. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, “A la luz de los incendios”, en *Antología*, *op. cit.*, p. 191. Un breve paralelo entre Franceschi y De Andrea, puede verse en: MC GEE DEUTSCH, Sandra, *Contrarrevolución en Argentina 1900-1932, La Liga Patriótica Argentina*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, pp. 62 y ss.

del vicio perenne del clericalismo, el autoritarismo era mirado con simpatía aún en los medios cristianos si la espada se ponía al servicio de la fe, y él no podía ser completamente ajeno a esa misma sensibilidad.

Franceschi se alinea así en un principio en consonancia y fidelidad absoluta con el magisterio de la Iglesia en materia social, entonces expresado singularmente por Pío XI⁴⁶ en *Quadragesimo Anno* y con él por los tratadistas de la Doctrina Social de la Iglesia que exponían la disciplina en manuales formativos, como el dominico Georges Rutten y el jesuita Martín Brugarola. En sus años mozos, él participaría, en efecto y como no podía ser de otra manera, según el espíritu de la época, de la propuesta corporativista que en ese entonces era común a los llamados católicos sociales, aunque mirada hoy con ojos actuales aparece un tanto paternalista.⁴⁷

Tampoco él sería en modo alguno ajeno al clima de simpatía que en los mismos ambientes católicos suscitaban los confesionalismos autoritarios al estilo de Dollfuss y Oliveira Salazar, e incluso y sobre todo con el franquismo español, al que una opinión común atribuía haber evitado que la (entonces) católica España hubiera caído bajo las garras de uno de los monstruos más temidos por el mundo cristiano durante el siglo pasado: el comunismo.

No debe olvidarse que los obispos españoles habían calificado a la resistencia franquista de “Cruzada” y que hasta su caída, el comunismo se presentaba como un destino temible para la humanidad a los ojos del imaginario católico, y en general del entonces llamado “mundo libre”.⁴⁸

46. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, “Pío XI”, publicado en *Criterio*, 23/III/1939 y republicado en “El pontificado Romano”, en *Obras completas de monseñor Gustavo J. Franceschi*, I, Buenos Aires, Difusión, 1944, p. 121.

47. Un ejemplo de las presentaciones de época sobre las excelencias del corporativismo como una “doctrina social católica”, lo constituye el de J. D. GUTIÉRREZ O’NEILL en *Estudios*, 332, pp. 105-126 y 301-340.

48. Sobre la postura de Franceschi ante el fantasma comunista, cfr. ROSALES, Juan, *Los cristianos, los marxistas y la revolución*, Buenos Aires, Símbola, 1970, pp. 284-285. El mismo autor, desde una perspectiva ortodoxa marxista, reconoce a continuación que el corporativismo que predicaba Franceschi mantenía notorias diferencias con el modelo fascista puro y duro. “Nunca he ocultado mis simpatías por un corporativismo –confiesa Franceschi deslindando conceptos– pero no lo

De todos modos, sería inexacto e injusto presentar a Franceschi como un partidario irrestricto de los regímenes autoritarios en forma genérica y menos un oculto simpatizante del fascismo o del nazismo, a quien habría adjudicado la misión de constituir una barrera que frenara al comunismo. Esa era una creencia en algunos grupos nacionalistas de la época pero no era el pensamiento de monseñor Franceschi,⁴⁹ quien de acuerdo a la doctrina expresada en el propio magisterio piano, consideraba al liberalismo y al totalitarismo como los frutos de un paganismo corrompido y corruptor.⁵⁰

Definitivamente resulta muy discutible encasillar a Franceschi como un “cura nacionalista”⁵¹ al estilo de Meinvielle y Castellani. Su misma formación cultural de ascendencia francesa, su aprecio por algunos autores bien alejados de esa sensibilidad y su talante personal lo impedirían. Parece más correcto conceptualizarlo como un dignatario católico que en todo caso no rehuía a nadie y por lo tanto fiel a su mandato pastoral de carácter universal también frecuentaba el trato con los nacionalistas, lo cual no autoriza a considerarlo desde luego uno de ellos.⁵²

“Ni liberalismo ni totalitarismo es la fórmula que viene a sustentar el cardenal Pacelli”, afirmaría Franceschi, destacando que los errores actuales (de su tiempo, como el autoritarismo y el totalitarismo) que suelen atribuirse a un movimiento reactivo contra otros que los precedieron, no son sin embargo sino una consecuencia de los mismos. Por lo tanto no se los ha de interpretar como una primera etapa de restauración cristiana, como algunos creye-

tengo por *cualquier* corporativismo, ni me basta que un régimen lleve la etiqueta de corporativo para tributarle mis aplausos”. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, “La obra constructiva de Mussolini”, *op. cit.*, p. 452.

49. Cuando el crítico de cine Jaime Potenze le conoció en plena adolescencia, entre las primeras palabras que escuchó de boca de Franceschi, registra esta enfática definición: “¡No podemos ser fascistas!”. Cfr. POTENZE, Jaime, “El hombre que supo orientar”, en *Criterio*, 1288, 25/VII/1957, p. 501.

50. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, *El sentido de la encíclica Summi Pontificatus*, que constituye la citada conferencia en los propios Cursos de Cultura Católica.

51. Expresado en lunfardo porteño de época: “cura facho”.

52. Cfr. ROCK, David, *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Buenos Aires, Ariel, 1993, p. 16 y 31.

ron vislumbrar, sino por el contrario como una deriva necesaria del agnosticismo moral y religioso.

Se trata de un concepto fundamental que debe ser tenido en cuenta a la hora de intentar comprender el pensamiento del papado y del clérigo.⁵³ De este modo, la preferencia por los autoritarismos católicos que fueron relativamente populares en los ambientes eclesiales de las primeras décadas del siglo pasado no deben asimilarse a los totalitarismos sino mas bien a las dictaduras salvacionistas que las antiguas instituciones romanas habían previsto como un remedio contra los períodos de crisis social.⁵⁴

Definitivamente, Franceschi no era reconocido por los miembros del nacionalismo como uno de los suyos e incluso nunca integró el colectivo de figuras intelectuales como Meinvielle, Castellani y otros laicos católicos que conformaban el parnaso nacionalista, sino que era considerado por ellos más bien como un “cura oficialista” o un representante del episcopado. Los nacionalistas argentinos han tenido en general una opinión muy despectiva sobre sus obispos, a los que reprochan más o menos secretamente una actitud claudicante, componedora o acomodaticia ante el régimen. Franceschi representaba para ellos el mascarón de proa de esa sensibilidad.

Es verdad que se han señalado algunos giros aparentemente positivos de su pensamiento hacia los autoritarismos europeos, pero ello no debe llamar a engaño. En uno de sus editoriales, el mismo Franceschi puntualiza que en los años de surgimiento del fascismo y del nacionalsocialismo no era fácil distinguir el trigo de la paja.

53. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, *El sentido de la encíclica...*, p. 181 y 185.

54. Franceschi trata sobre la relación entre el nacionalismo (en el cual distingue varias vertientes) y la actitud de la Iglesia, y en especial de la Iglesia en la Argentina, hacia él, en un interesante análisis que esclarece suficientemente el punto. Aunque se ha señalado como ambiguo el concepto de “nacionalismo exagerado”, sin embargo la doctrina es clara al respecto, aunque la praxis de los fieles cristianos, incluyendo los obispos, no lo ha sido tanto en la historia patria. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, “La posición católica en la Argentina”, en *Criterio*, 884, 8/II/1945, p. 140. Cfr. también, entre muchos otros escritos similares, “Los católicos y la dictadura”, en *El Pueblo*, 7/VII/1931, donde distingue entre las dictaduras salvacionistas y las ideológicas, republicados en sus *Obras completas*.

Esto puede parecer muy simple cuando ya se ha visto toda la película, pero entonces no lo era. El tiempo fue esclareciendo los datos, permitiendo un juicio más ponderado de las estructuras ideológicas que se presentarían como verdaderas religiones seculares.

La ambigüedad de estos regímenes respecto de los valores religiosos, en efecto, inclinó a no pocos católicos a confiar en ellos como una garantía de orden ante lo que se preveía como el imparable avance del comunismo.⁵⁵ Esta creencia afectó incluso a muchos judíos y no solo a los fieles cristianos, incluidos obispos.

En el pensamiento de Franceschi, por el contrario, hay que señalar el influjo más que de las ideas nacionalistas de corte conservador entonces tan prestigiosas tanto en ambientes confesionales como seculares, de los planteos de aire modernista que sostenía el filósofo tomista Jacques Maritain sobre una nueva cristiandad superadora del esquema medieval que hasta entonces era considerado la ortodoxia católica.⁵⁶

Su admiración personal por él se percibe en algún pequeño pero significativo dato, por ejemplo cuando con ocasión de la designación de Maritain como embajador de Francia ante la Santa Sede, Franceschi le dedica no uno sino tres frondosos editoriales de la revista, que abarcan la friolera de más de veinticinco páginas.⁵⁷ Salvo en sus primeros años, Maritain fue considerado la *bête noire* por los nacionalistas católicos, que lo entronizaron como un ícono del progresismo en la Iglesia.

55. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, "Miradas sobre Europa", en *Criterio*, 1054, 10/VI/1948.

56. Las citas de Franceschi sobre Maritain son ostensibles y permanentes a lo largo de toda su obra.

57. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, "Jacques Maritain, embajador ante la Santa Sede" (I),(II) y (III), en *Criterio*, 885, 1/III/1945, pp. 161-168, 886, 8/III/1945, pp. 185-192 y 887, 15/III/1945, pp. 209-218. Estos artículos constituyen una completa exposición del pensamiento mariteniano, especialmente en *Humanismo Integral*. Maritain aprobó lo dicho. Hay una identidad entre Maritain y Franceschi, fundamentalmente a través de *Humanismo Integral*. Cfr. PARERA, Ricardo, *op. cit.*, p. 57.

Un cambio significativo

Sin embargo, el progresivo enfoque valorativo de la democracia operado en el magisterio, sobre todo a partir del célebre radiomensaje de Navidad de 1944 por parte de Pío XII,⁵⁸ llevaría a Franceschi a replantearse ciertas condescendencias y a constituirse en uno de sus más firmes partidarios, aun en una sociedad como la argentina que seguiría todavía por mucho tiempo anclada en una matriz autoritaria.⁵⁹

El pensamiento de Franceschi se alejaría así de las antiguas invectivas contra una supuestamente impía democracia propia de los pontificados decimonónicos, para mirarla de un modo nuevo y positivo en el sentido de considerarla como un valor social al que había que bautizar o brindar un contenido axiológico propio del patrimonio moral del cristianismo, y en tal sentido el clérigo es muy claro al respecto: “Hemos, en síntesis, de cristianizar la democracia, en otra palabras no debemos ser demócratas ateos, ni demócratas indiferentes, sino demócratas cristianos”.⁶⁰ En conclusión: una democracia, sí, pero cristiana.

“La democracia cristiana es la forma realística y viviente de la conciencia social católica en nuestros días”⁶¹ afirmarí­a redondamente Franceschi en una clara definición de su cambio de actitud, abandonando sus antiguos arrestos juveniles. Según Franceschi, el tono de los documentos pontificios, a cuyo magisterio él siempre había estado tan atento, en una muestra de su fidelidad romana, evidenciaba ahora en el nuevo escenario de la posguerra un notorio aprecio y una clara valoración de una “democracia sana y verdadera”. No

58. Cfr. BOSCA, Roberto, “Pío XII, hoy”, en *Archivum*, XXVIII, 2010, pp. 20 y ss.

59. Una interpretación del texto piano en el escenario local puede consultarse en CAGGIANO, Antonio, “La democracia en el pensamiento de Pío XII”, en *Universitas*, abril 1971, 5-10. Una recopilación local del magisterio de Pío XII acerca de la materia se encuentra en BELAÚNDE, César, (comp.), *La política en el pensamiento de Pío XII*, Buenos Aires, Fides, 1955.

60. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, “Conciencia social y democracia cristiana”, en *Criterio*, 933, 31/I/1946, p. 96.

61. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, *Ibíd.*

se trataba ciertamente de un cambio doctrinal sino de perspectiva. Estaba claro pues que ése sería su camino.

Según leía el magisterio Franceschi, “no puede ocultarse a persona alguna que al hablar sobre la democracia, se transparenta en las frases del papa una cierta simpatía hacia ella”. El mismo Franceschi se adjudica una actitud análoga: “Por mi parte nunca he ocultado las simpatías que profeso hacia una verdadera democracia”.⁶² No se trataba entonces de una conversión abrupta sino de la culminación de un largo camino de convivencia recíproca, en el cual ambas partes habían aprendido una de otra: la fe purifica la razón y la razón purifica la fe.⁶³

En efecto, en el concierto internacional de la posguerra asomaba una generación de hombres libres, entre ellos algunos preclaros cristianos como Konrad Adenauer y Alcide de Gasperi, que se proponía restaurar y construir un mundo más humano sobre los despojos de un continente devastado. Franceschi prestaría su concurso más entusiasta a este nuevo espíritu humanista, en el que él, como los anti-guos católicos liberales, aunque sin serlo, vería palpitar como un corazón vivificante la propia entraña evangélica.

Si bien Franceschi tenía en cuenta, conforme a la teoría de la indiferencia de las formas de gobierno y al fin sobrenatural de la Iglesia, que el magisterio nunca había admitido que se vinculara la vida social informada por el cristianismo a una determinada estructura política,⁶⁴ no puede dejar de reconocer que la democracia está

62. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, “La democracia cristiana”, *Criterio*, Buenos Aires, 1955, pp. 60-61.

63. Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, cap. IV y numerosas referencias del magisterio de Benedicto XVI.

64. Esta actitud fue puesta de relieve por el episcopado local inmediatamente de la caída de Perón, cuando la sociedad argentina se dividió en dos mitades irreconciliables al vincularse a la Iglesia con una impronta partidista. Cfr. “Declaraciones y orientaciones del episcopado argentino sobre las actividades autónomas de los católicos en el campo de la política”, en *Criterio*, 1248, 24/IX/1955. En este documento, los obispos ni siquiera quieren saber nada de un “partido católico” pero tampoco quería presentarse como tal la democracia cristiana, inspirada en el humanismo mariteniano y como tal de inspiración cristiana, aunque sin llegar a asumir un carácter oficial o propiamente católico. Sin embargo el propio nombre sería inevitablemente equívoco a tales efectos.

al menos en pie de igualdad con otros sistemas políticos respecto de la conciencia cristiana.

La nueva sensibilidad de Franceschi se advierte en un texto enormemente esclarecedor sobre su pensamiento respecto de la ideología liberal. Si bien esta, en su núcleo naturalista, racionalista e individualista se muestra inconciliable con la doctrina católica, no pueden dejar de hacerse respecto de ella oportunas distinciones, que años después serían formuladas en documentos magisteriales.⁶⁵

Según Franceschi: “Liberalismo es un término equívoco que fue considerado durante el siglo pasado como el mayor enemigo de dogmas y jerarquías, y raíz de todos los males modernos. Apaciguadas hoy las disputas en torno a la palabra, debemos estudiar el exacto sentido del término y su aplicación a las obras sociales. Hay que reconocer ahora que el liberalismo humanista implica la corresponsabilidad moral y la libertad de pensamiento y de conciencia que son atributos esenciales de la persona humana, y que también implica la realización de obras sociales-cristianas”.⁶⁶ Este párrafo muestra un enfoque de un punto muy controversial en el pensamiento católico del siglo veinte que lo presenta como un adelantado de su tiempo a formas y enfoques que recién encontrarían su punto de madurez en la Iglesia después del Concilio Vaticano II.

Algunos fieles cristianos se esforzaron en los años treinta y cuarenta por cristianizar el fascismo en el sentido de insuflarle un espíritu evangélico que le alejara de sus raíces paganas. Esta pretensión que se ha denominado clerofascismo o fascismo clerical,⁶⁷ cuajó en algunos católicos nacionalistas y en algunos nacionalistas católicos, pero nunca fue avalada por la jerarquía y de hecho no prosperó en absoluto y por varias razones, la primera de las cuales es la caída del fascismo y la segunda las actitudes críticas del magisterio romano, que mostraban su inconciliable no solo en los hechos sino

65. Cfr. la distinción entre ideologías y movimientos históricos que puede verse en la carta de Pablo VI al cardenal Maurice Roy y que lleva por título *Octogesima Adveniens*.

66. Cfr. CUCCHETTI, Carlos, “Vida e ideas paralelas de dos grandes sacerdotes argentinos”, en *Rumbo Social*, 23, marzo-abril, 1982, pp. 20 y ss.

67. Cfr. FINCHELSTEIN, Federico, *Fascismo trasatlántico...*, op. cit., pp. 218 y ss.

en sus fundamentos antropológicos. En este sentido, Franceschi cumplió un rol de primera importancia, en atención a sus profundos conocimientos del mundo magisterial.

Aunque unos cuantos nacionalistas argentinos veían una conjunción e incluso una identidad entre los principios católicos y los fascistas, la verdad es que se trataría de una pretensión bastante complicada de concretar, mucho más todavía si se refería al nacionalsocialismo. Ciertamente resulta incorrecto asimilar la pretensión de unir el nacionalismo y el catolicismo con el fascismo clerical.

No se trata de algo complicado de entender. Simplemente no son identificables nacionalismo y fascismo, como no lo son catolicismo y fascismo ni nacionalismo y catolicismo. No es admisible tomar la parte por el todo. No es posible extender a un cuerpo social lo que vale para personas o grupos determinados, aunque su influencia pudiera ser importante. La existencia de ellos en la escena, aunque sustentaran estos esquemas binarios en una unidad no autoriza a generalizar el concepto como abarcativo de una entera realidad social, se trate de un escenario religioso o secular.

El primer motivo consiste en que los nacionalistas argentinos, si bien bastantes de ellos admiraron los innegables logros políticos y sociales del régimen mussoliniano y se sintieron atraídos por su mística ordenadora de la sociedad, no por ello asimilaron siempre sus principios políticos y prefirieron identificarse más bien con planteos más afines a sus creencias como el falangismo y por extensión el franquismo español.

En cuanto a Franceschi, su pensamiento no deja lugar a duda alguna acerca de su estricto y explícito rechazo de las tesis fascistas que tanto fascinaron a la juventud de su tiempo. “Los católicos en general mostraron una profunda desconfianza frente al movimiento fascista. Mussolini era ateo y no se ignoraba que en Lausana, el 26 de marzo de 1904, había públicamente combatido la existencia de Dios. Su actitud quince años después no era muy distinta”, anota con motivo de trazar un certero perfil del dictador. Diversamente a Hitler,⁶⁸ que procuró destruir la religión cristiana, Mussolini muestra-

68. Sobre Hitler y el nacionalsocialismo, Franceschi tuvo siempre y desde el principio un juicio lapidario. Cfr. “Catolicismo y nazismo” en *Criterio*, 313, 1/III/1934, pp. 149-156 y “Catolicismo y nazismo” (II), en la misma revista, 314,

ría un talante aparentemente más amigable al admitir al catolicismo, como Maurras, por su funcionalidad social como un cemento de la sociedad.⁶⁹

Inmediatamente después de *Benignitas et Humanitas*, el célebre radiomensaje de Navidad de 1944 con el que Pío XII imprime un acento en cierto modo inédito a la visión de la Iglesia Católica sobre la democracia, inaugurando una nueva sensibilidad del pontificado que sería profundizada por sus sucesores, Franceschi escribió una serie de comentarios editoriales en la revista que dirigía, donde glosa el texto del radiomensaje.⁷⁰ En ellos se trazan los puntos fundamentales que definen el cambio en el enfoque magisterial, como las condiciones que debe reunir un régimen democrático para estar al servicio de la dignidad de la persona y de sus derechos.

Este documento no impide a Franceschi formular críticas que eran y son tradicionales en el pensamiento cristiano respecto de las formas democráticas inspiradas en corrientes individualistas o agnósticas entre las que sobresale la concepción rousseauiana, entre otras. Pero debe advertirse, porque es frecuente el equívoco de raíz jacobina al respecto, que señalar los errores y los fallos de las democracias liberales no convierte a quien los formula en un energúmeno nacionalista y en un autoritario enemigo de la democracia. El mismo Franceschi así lo señala, con ocasión de refutar dos artículos de un autor norteamericano, citando el ejemplo de Maritain,

8/III/1934, pp. 221-223. Ver también el final: "Hitler" (I) y (II), en *Criterio*, 909, 16/VIII/1945, pp. 149-156 y 910, 23/VIII/1945, pp. 175-180.

69. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, "Benito Mussolini", en *Criterio*, 895, 10/V/1945, pp. 401-408 y "La obra constructiva de Benito Mussolini", citada, en *Criterio*, 897, 24/V/1945, pp. 449-454, ambos republicados en las *Obras completas* ya mencionadas. En estos dos artículos y en muchísimos otros, Franceschi expone, en una muestra de libertad de espíritu y sin perjuicio de reconocer objetivamente ciertos logros materiales del régimen, la incompatibilidad teórica y práctica entre fascismo y cristianismo.

70. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, "La alocución de Navidad y la doctrina democrática" (I), (II), (III) y (IV), en *Criterio*, 879, 880, 881 y 882 del 28/X/1944, 4/I/1945, 11/I/1945 y 18/V/1945. En la misma dirección: cfr. LATTANZI, Lamberto, "Democracia", en *Criterio*, 896, 17/V/1945, pp. 429-431 y 897, 24/V/1945, pp. 56-57.

fuertemente crítico del pensamiento del ideólogo francés:⁷¹ “En síntesis, una cosa es condenar *una determinada forma de democracia*, y otra es considerarlas *todas, sin excepción, como inaceptables* en virtud de la doctrina católica”.⁷²

La figura de Franceschi —ha dicho una autorizada opinión en la Iglesia— la esculpiría como la de un corsario espiritual cuya ambición consistía en captar con su inteligencia todos los valores del humanismo cristiano, botín precioso de su espíritu audaz y temerario”.⁷³ “La fe estaba en su alma. La cultura en su inteligencia. La Iglesia Católica en su conciencia. La libertad en sus convicciones. El coraje en su carácter y la hidalguía en su origen”.⁷⁴

Referencias bibliográficas

- AUZA, Néstor Tomás, “Iglesia y catolicismo: la problemática de la discriminación”, en KLICH, Ignacio, y RAPOPORT, Mario (comps.), *Discriminación y racismo en América latina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1997.
- , “Monseñor Franceschi, ese olvidado”, en *Esquiú*, 28/VII/1991.
- AVELLA CHAFER, Francisco, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*, t. II, 1901-1950, Buenos Aires, s/d, 1985.
- BELAÚNDE, César (comp.), *La política en el pensamiento de Pío XII*, Buenos Aires, Fides, 1955.

71. Un ejemplo, entre muchos otros: MARITAIN, Jacques, *Tres reformadores. Lutero – Descartes – Rousseau*, Buenos Aires, Difusión, 1968, pp. 109-158.

72. Cfr. FRANCESCHI, Gustavo, *La posición católica...*, *op. cit.*, 139-140. Sobre el mismo tema, vuelve la revista en la sección “Comentarios” de una edición posterior: Cfr. “Catolicismo y nacionalismo”, en *Criterio*, 891, 12/IV/1945, 309. En este artículo se identifica al “nacionalismo extremo” como muy semejante al totalitarismo, repugnante a la doctrina católica y como tal condenado por el pontificado romano.

73. Cfr. CUCCHETTI, Carlos, *Vidas e ideas...*, *op. cit.*, p. 21.

74. Cfr. CUCCHETTI, Carlos, “Monseñor Gustavo J. Franceschi, en el centenario de su nacimiento”, en Academia nacional de Ciencias Morales y Políticas, *Anticipo Anales*, tomo XIII, 1984, p. 4.

- Boletín Oficial de la Acción Católica Argentina*, 241, mayo de 1942.
- BOSCA, Roberto, “Pío XII, hoy”, en *Archivum*, XXVIII, 2010.
- , *La Iglesia Nacional Peronista. Factor religioso y poder político*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.
- BRENA, Tomás, “El Misionero de la Verdad”, en *Criterio*, 1288, 25/VII/1957.
- CAGGIANO, Antonio, “La democracia en el pensamiento de Pío XII”, en *Universitas*, abril 1971.
- CAIMARI, Lila, “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, n° 9, 2005.
- , *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995.
- CUCCHETTI, Carlos, “Vida e ideas paralelas de dos grandes sacerdotes argentinos”, en *Rumbo Social*, 23, marzo-abril, 1982.
- , “Monseñor Gustavo J. Franceschi, en el centenario de su nacimiento”, en Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, *Anticipo Anales*, tomo XIII, 1984.
- DERISI, Octavio, “El apostolado intelectual de monseñor Franceschi”, en *Rumbo Social*, 23, marzo-abril, 1982.
- DI STEFANO, Roberto, y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2009.
- FAZIO, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid, Rialp, 2006.
- FINCHELSTEIN, Federico, *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FRANCESCHI, Gustavo, “Al César lo que es del César”, en *Criterio*, 333, 19/VII/1934.
- , “Benito Mussolini”, en *Criterio*, 895, 10/V/1945.
- , “Catolicismo y nacionalismo”, en *Criterio*, 891, 12/IV/1945, 309.
- , “Catolicismo y nazismo” (II) en *Criterio*, 314, 8/III/1934.
- , “China”, en *Criterio*, 902, 28/VI/1945.
- , “Conciencia social y democracia cristiana”, en *Criterio*, 933, 31/I/1946.

- , “El nuevo Evangelio”, en *Criterio*, 383, 4/VII/1935.
- , “Hitler” (I) y (II), en *Criterio*, 909, 16/VIII/1945 y 910, 23/VIII/1945.
- , “Jacques Maritain, embajador ante la Santa Sede” (I),(II) y (III), en *Criterio*, 885, 1/III/1945, 886, 8/III/1945 y 887, 15/III/1945.
- , “La alocución de Navidad y la doctrina democrática” (I), (II), (III) y (IV), en *Criterio*, 879, 880, 881 y 882 del 28/X/1944, 4/I/1945, 11/I/1945 y 18/V/1945.
- , “La democracia cristiana”, *Criterio*, Buenos Aires, 1955.
- , “La obra constructiva de Benito Mussolini”, en *Criterio*, 897, 24/V/1945.
- , “La obra constructiva de Benito Mussolini”, citada, en *Criterio*, 897, 24/V/1945.
- , “La posición católica en la Argentina”, en *Criterio*, 884, 8/II/1945.
- , “Los católicos y la dictadura”, en *El Pueblo*, 7/VII/1931.
- , “Miradas sobre Europa”, en *Criterio*, 1054, 10/VI/1948.
- , “Pío XI”, publicado en *Criterio*, 23/II/1939.
- , *Antología*, Buenos Aires, Aica, 1997.
- , *Conferencia de Franceschi en el Instituto de Cultura Religiosa Superior*, en “Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires”, 1943.
- , *El espiritualismo en la literatura francesa contemporánea*, Buenos Aires, Difusión, 1945.
- , “Catolicismo y nazismo” en *Criterio*, 313, 1/III/1934.
- FURLONG, Guillermo, “Monseñor Franceschi, maestro”, en *Criterio*, 1288, 25/VII/1957.
- GÁLVEZ, Manuel, *Recuerdos de la vida literaria* (II), Buenos Aires, Taurus, 2003.
- GHIO, José María, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- LATTANZI, Lamberto, “Democracia”, en *Criterio*, 896, 17/V/1945, y 897, 24/V/1945.
- LEOCATA, Francisco, “Las ideas filosóficas en Argentina”, Etapas Históricas II, Estudio Proyecto 12W. Suplemento de la revista *Proyecto*, Buenos Aires, 1993.
- LLORCA, B., GARCÍA VILLOSLADA, R., DE LETURIA, P., MONTALBÁN, F. J., *Historia de la Iglesia Católica*, tomo IV,

- Edad Moderna (1648-1951), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1941.
- MALLIMACI, Fortunato, *El catolicismo integral en la Argentina*, Buenos Aires, Fundación Simón Rodríguez, 1998.
- MARITAIN, Jacques, *Tres reformadores. Lutero - Descartes - Rousseau*, Buenos Aires, Difusión, 1968.
- MC GEE DEUTSCH, Sandra, *Contrarrevolución en Argentina 1900-1932, La Liga Patriótica Argentina*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- MEJÍA, Jorge, “Monseñor Franceschi, supervivencia”, en *Criterio*, 1288, 25/VII/1957.
- , *Historia de una identidad*, Buenos Aires, Letemendia, 2005.
- PARERA, Ricardo, *Democracia Cristiana en la Argentina. Los hechos y las ideas*, Buenos Aires, Nahuel, 1967.
- PERPERE VIÑUALES, Álvaro, “Rafael Pividal y Alberto Duhau: aportes y debates en torno a la idea de democracia en el pensamiento político de intelectuales católicos”, en *Colección*, 21.
- PÍO XII, *Discurso al Congreso Eucarístico Nacional*, AAS 32 (1949).
- PIDIVAL, Rafael, “Católicos fascistas y católicos personalistas”, en *Sur*, agosto 1937.
- POTENZE, Jaime, “El hombre que supo orientar”, en *Criterio*, 1288, 25/VII/1957.
- RINESI, Eduardo (comp.), *Polémica. Lisandro de la Torre - Gustavo Franceschi*, Buenos Aires, Losada, 2007.
- RIVERO DE OLAZÁBAL, Raúl, *Por una cultura católica. El compromiso de una generación argentina*, Buenos Aires, Claretiana, 1986.
- ROCK, David, *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Buenos Aires, Ariel, 1993.
- ROSALES, Juan, *Los cristianos, los marxistas y la revolución*, Buenos Aires, Símbola, 1970.
- SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo, *Memorias. Conversaciones con Carlos Payá*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001.
- SCHATZ, Klaus, *Historia de la Iglesia contemporánea*, Madrid, Planeta / DeAgostini, 1996.
- SEGOVIA, Hugo Ismael, “Monseñor Franceschi, el hombre de la eterna juventud”, en *Criterio*, 1311, 10/VII/1958.

ZANATTA, Loris, *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

—, *Perón y el mito de la nación católica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

EL GRUPO DE “HUMANISTAS CRISTIANOS” EN SU POLÉMICA CON EL TOTALITARISMO: 1936-1947

Álvaro PERPERE VIÑUALES

Introducción

En los años '30 y '40 se suscitaron dentro de la intelectualidad católica argentina una serie de debates en torno al valor de la democracia y sobre todo, en torno a la posición que los católicos deberían asumir frente a este sistema político. La cuestión en disputa no era solamente la valoración del sistema en sí mismo, sino que lo que los distintos grupos querían probar era que el orden político defendido por ellos, sea la democracia liberal sea algún movimiento más cercano al corporativismo o eventualmente al fascismo, eran más concordantes con la vida que un católico estaba llamado a vivir.

Al mismo tiempo, en esos años el laicado comenzó a tener una posición cada vez más activa en la vida pública. Así, respetando la jerarquía y reconociéndose siempre como parte de la Iglesia, no pocos académicos intervinieron en la discusión manifestando abiertamente su catolicidad, pero intentando al mismo tiempo argumentar no desde la fe sino desde las ciencias sociales. Muchos de ellos estaban realmente calificados para hacerlo: poseían estudios universitarios, incluso obtenidos en el extranjero, y no veían ningún problema en apelar a estos conocimientos en la defensa de sus ideas.

Un importante grupo de estos hombres se declaró abiertamente seguidor de Maritain y fuertemente influenciado por sus ideas. No tuvieron reparo alguno en sostener que la corriente que ellos defendían era el *Humanismo Cristiano* o también el *Humanismo Integral*,

este último nombre, tomado de la obra del propio Maritain.¹ Sin embargo, al analizar el contenido que dan a esta noción, uno encuentra que aunque ciertamente inspirados en el filósofo francés se vieron obligados a desarrollar muchos de sus conceptos como medio para poder sostener su posición frente a movimientos que consideraba totalitarios y contrarios a la persona humana.

En el presente trabajo intentaré mostrar que durante este convulsionado período, en el que la guerra civil española primero y la guerra mundial después no fueron datos anecdóticos sino elementos centrales alrededor de los cuales se iba planteando la discusión, los *humanistas cristianos* se configurarán como grupo en medio de la polémica con el nacionalismo y será en oposición a él que deberán ellos desarrollar su propia teoría política y económica. De esta necesidad por clarificar sus posiciones comenzará a esbozarse un primer marco conceptual que será en gran medida asumido en la década siguiente, con la fundación del Partido Demócrata Cristiano Argentino.

El comienzo del conflicto: la visita de J. Maritain a la Argentina

La visita de Jacques Maritain a la Argentina en 1936 significó para la intelectualidad católica nacional un momento de especial alegría al mismo tiempo que fue el comienzo de un doloroso debate dentro de sus filas, que se prolongaría por muchos años.² En efecto, el afamado neotomista francés era ampliamente reconocido por sus trabajos de filosofía teórica, especialmente su obra *Los grados del saber*,³ pero sus reflexiones sobre filosofía política generaban no pocos resquemores y resistencias. Cuando abiertamente cuestiona el papel que debería asumir el catolicismo frente al conflicto civil

1. MARITAIN, J., *Humanisme Intégral*, París, Aubier, 1936. En español hay varias ediciones, entre ellas: MARITAIN, J., *Humanismo Integral*, Buenos Aires, Lohlé / Lumen, 1996.

2. En efecto, la división que se generará entre católicos nacionalistas y liberales todavía persistía veinte años después con bastante fuerza. Cfr. AMADEO, M., *Ayer, hoy y mañana*, Buenos Aires, Gure, 1956, pp. 43-44 y 109-110.

3. MARITAIN, J., *Los grados del saber*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983.

español, y especialmente su explícita negación a considerarlo una “guerra santa”, su figura será duramente cuestionada.⁴

La revista *Criterio* es fiel testimonio de los duros cuestionamientos que se le hicieron y de los intentos de defensa por parte de un pequeño grupo de sus seguidores.⁵ Pero lo cierto es que la discusión no se limitaba a la situación española sino que era el punto de partida de una disputa más profunda, en la que se ponía en duda cuál era el mejor sistema de gobierno, y especialmente cuál era el que debería aplicarse en los países católicos. Así, mientras un número importante de intelectuales católicos defendían sistemas más cercanos al totalitarismo, y veían con cierto agrado a Mussolini y a Franco, algunos otros se oponían con vehemencia y tenacidad, defendiendo públicamente el sistema democrático como el más apropiado y respetuoso de la naturaleza humana.

Sin lugar a dudas, quién lideró al grupo de *Humanistas Cristianos* en este primer gran debate fue Rafael Pividal. Nacido en Buenos Aires en 1896 y fallecido en esa misma ciudad en 1945,⁶ estudió derecho en la Universidad de Buenos Aires, para luego partir a París, donde realizó su doctorado en Ciencias Políticas en la Sorbona. A su regreso, fue profesor de filosofía⁷ y también ejer-

4. Cfr. MEINVIELLE, J., “De la Guerra Santa. Refutación del artículo de Jacques Maritain aparecido en la *Nouvelle Revue Française*”, en *Criterio*, n° 488, julio de 1937, pp. 378-383. Las afirmaciones del sacerdote argentino sobre este tema son contundentes: “En primer lugar, dejemos asentado que en España se entabla una lucha *teológica*. No se lucha simplemente por algo político, económico, ni siquiera por algo cultural o filosófico, se lucha por Cristo o por el Anticristo” (p. 380). El texto contra el que reacciona Meinvielle fue publicado en español en la revista *Sur* (MARITAIN, J., “De la Guerra Santa”, *Sur*, 1937, pp. 89-117).

5. Para un análisis exhaustivo de esta disputa en la mencionada revista cfr. CASTRO MONTERO, A., “El eco de la Guerra Civil Española en la revista *Criterio*”, en *Temas de Historia Argentina y Americana*, n° 2, enero-julio 2003, pp. 27-53.

6. Una semblanza muy completa puede verse en ZANCA, J., “Perfiles: Rafael Pividal”, en *Meudon. Cuadernos para el Diálogo*, año 1, n° 1, 2008 (en <http://www.institutomaritain.com.ar/publicaciones/ampliacion/14/32>).

7. Donde fue profesor, entre otros, del presbítero Ponferrada, miembro de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas y un eximio representante del tomismo en Argentina. Ponferrada dice que fue Pividal quien le hizo descubrir a

ció la docencia en la Universidad de Buenos Aires, donde llegó a ser profesor adjunto.⁸ En Francia había conocido y establecido una profunda amistad con Maritain y su mujer. El filósofo francés relata en su diario el día en que lo conoció⁹ y en su visita a Buenos Aires es recibido por él en su casa, al menos durante una parte de su estadía. Cuando fallece Pividal, menos de diez años después, Maritain escribe a la revista *Criterio* y comenta el profundo dolor que este hecho le ha causado.¹⁰

La primera configuración del “humanismo cristiano” en torno a Rafael Pividal

La democracia y su lugar en la historia

La defensa de la democracia como sistema político y la oposición al totalitarismo en todas sus formas debe darse, según Pividal,

santo Tomás de Aquino (cfr. “A treinta años de la muerte de Maritain”, en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, tomo 30, (2002-2003), Buenos Aires, 2004, p. 387).

8. Este último punto es realmente interesante y permite al menos intentar reconocer la importancia de su figura dentro de los círculos intelectuales de la época. Mientras que L. RECASENS SICHES considera su obra digna de mención dentro del iusnaturalismo latinoamericano (“El pensamiento filosófico, social, político, y jurídico en Hispano América”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 6, n° 1, 1944, p. 104), lo mismo que J. A. FRANQUIZ (“El estructuralismo personalista del profesor Francisco Romero”, en *Revista Cubana de Filosofía*, vol. 2, n° 9, p. 19), C. Cossio lo desacredita totalmente (“Correspondencia con Juan Ramón Capella”, en *Doxa : Cuadernos de Filosofía del Derecho*, año 25 (2002), p. 728). L. L. BERNARD es ambiguo es su valoración, aunque considera su obra inteligentemente planteada (“Religion as men have seen it”, en *Social Forces*, vol. 17, n° 4, mayo de 1939, p. 566). Sin embargo, el hecho de que Victoria Ocampo le aceptara reiteradas colaboraciones en su revista *Sur* lo ubica como un referente dentro de uno de los grupos intelectuales más importantes de la época.

9. Pueden verse las notas de Maritain, <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/nb05.htm>

10. Poco después de su muerte, en una carta a Franceschi, director de *Criterio*, Maritain lamenta profundamente la muerte de su “querido Rafael Pividal”.

partiendo del análisis de la historia. Siguiendo el esquema propuesto por Maritain, Pividal considera que es posible distinguir tres momentos dentro de la historia social de occidente luego de la llegada del cristianismo. El primer momento es el que se asocia sobre todo con la Edad Media. En este período, luego de la caída del Imperio Romano y en medio de un momento de gran disolución social, la Iglesia asumió la misión de formar la estructura política. Al hacer esto organizó la sociedad de acuerdo con sus principios y valores y estableció un orden cristiano. Por esto, más allá de algunos casos concretos, uno encuentra en este período una perfecta concordancia entre la fe y la estructura política, lo que en principio no debería asombrar, pues una había sido creada por la otra. Lo político existía como un ámbito que había sido hecho por lo religioso, y lo temporal era simplemente un instrumento de lo espiritual.¹¹ De este modo, la Edad Media ha sido para Pividal un momento en la historia en el cual lo espiritual ha configurado a lo humano, permitiendo que se estableciera un orden político abierto a lo sobrenatural. El segundo momento es lo que llama la Modernidad: aquí el orden social dejó de estar establecido por la Iglesia, y en cambio, lo político empieza a ser configurado exclusivamente por las fuerzas humanas, pero según Pividal, sin ninguna apertura a lo sobrenatural. Ya no se busca una justificación del orden existente ni una finalidad última en algún elemento divino o sobrenatural, sino solamente en la misma razón humana, que todo lo ordena y configura.¹² Si bien esto es lo que ha sucedido en los últimos siglos, para Pividal (al igual que Maritain), esta etapa está llegando a su fin. Según su lectura de la historia, la modernidad, habiendo cerrado al hombre sobre sí mismo y ahogado su deseo de trascendencia, ha llegado a un callejón sin salida. La promesa de una ciencia perfecta, capaz de proveer a los hombres aquí en la tierra la felicidad anhelada, se muestra imposible de cumplir. La exigencia de algo más que la sola razón calculadora ha movido a los hombres a empezar a buscar otro tipo de soluciones. Posiciones filosóficas como las de Bergson han favorecido esta apertura a lo espiritual, y han, a su juicio, inicia-

11. PIVIDAL, R., “Defensa de Maritain”, en *Criterio*, n° 486, 1937, p. 179.

12. PIVIDAL, R., “Católicos fascistas y católicos personalistas”, en *Sur*, n° 35, 1938, pp. 89-90.

do por ejemplo un renacimiento del catolicismo en Francia.¹³ Es en este marco general que se inserta la transformación social y el paso a un tercer momento histórico. Ahora que la política tiene cierta autonomía y al mismo tiempo tiene que reconocer que no puede ser autosuficiente, es posible pensar en una “nueva cristiandad”. En principio, la exigencia de este tercer período no es de carácter religioso, sino más bien humano: es el mismo hombre el que vuelve a reconocer, retomando las viejas reflexiones de Sócrates y Platón, que el bien supone cierta armonía, y que esta armonía no puede provenir de la sola razón. La apertura a lo sobrenatural se da por un agotamiento de la razón que, cerrada sobre sí misma, ha acabado ahogada por ella misma. El hombre quiere salir de este encierro y así afirma tajante Pividal: “Sin embargo, no vemos cómo la razón sola, la sola naturaleza podría obligar a ese ser libre que es el hombre. Tampoco lo vio Aristóteles, para quién la *ultima ratio* no está en la tierra sino en el cielo. Hay que ir más allá de la pura razón, puesto que los intelectuales pueden propagar ideas de muerte”.¹⁴

La definición de esta nueva cristiandad es un tema complejo y sin duda ha abierto debate, no solamente entre aquellos que están contra Maritain, sino también entre sus mismos seguidores: no todos establecieron el acento en los mismos elementos que el tomista francés. En Rafael Pividal, esta nueva cristiandad puede ser entendida sobre todo como un momento de superación, tanto de la Modernidad y como también de la cristiandad medieval. Sobre todo, la nueva cristiandad no puede significar en modo alguno una vuelta atrás. En otras palabras, este nuevo momento de la historia tiene que generar un orden social acorde a los tiempos en que se vive y atento a la historia en la que ha surgido. No se puede pretender que el hombre cambie su mentalidad y vuelva a la etapa medieval, pero tampoco se

13. Tal vez en este punto Pividal es más abarcador que su maestro, sin que esto signifique que lo contradiga. La política exige una apertura a lo espiritual porque en realidad todo el pensamiento contemporáneo lo está exigiendo: la filosofía moderna ha llegado a un punto en que o se abre, o se seca en su propio pensamiento. Esta será la tesis principal de su obra *El renacimiento del catolicismo en Francia* (Buenos Aires, Colombo, 1931).

14. PIVIDAL, R., “La balanza y la espada”, en *Sur*, n° 61, octubre de 1939, p. 38 (cursiva en el original).

puede mantener en la mentalidad moderna: a su juicio, los mismos hechos han acabado mostrando su insuficiencia como respuesta a los problemas de la humanidad. Más bien, hay que asumir todo de una manera nueva, y en cierto modo novedosa. Esto implicará rescatar lo mejor de cada una de las dos etapas anteriores y asumirlas en una nueva situación temporal.

El desafío para los católicos de principios del siglo XX era mostrar que la modernidad no era una pura negación de la Edad Media, sino que también había hecho aportes importantes y que algunos de esos logros debían asumirse como buenos y valiosos. Pividal no tiene ninguna duda de que esto es lo correcto: “La Edad Media ya pasó. El tiempo la ha devorado. Y el tiempo es irreversible”.¹⁵ Hay que saber reconocer en la historia los aportes que en ella se van produciendo. Además, ese anhelo de la Edad Media y desvalorización de la Modernidad va contra el mismo cristianismo, aunque muchos intelectuales católicos no se den cuenta, pues “volver a la Edad Media sería suprimir varios siglos de historia, y es ofender a Dios pensar que todo lo acaecido en ellos está maldito”.¹⁶ Es necesario mirar con objetividad ese período y ver qué elementos son necesarios reconocer y reasumir en esta nueva etapa.

Aportes de la modernidad al pensamiento social

La nueva cristiandad exige un reconocimiento de los valores modernos a ser asumidos dentro suyo. Pividal se adentra en este tema con notable audacia, sobre todo teniendo en cuenta la visión que prevalecía en los círculos católicos argentinos de entonces. En un primer punto, el discípulo de Maritain afirma a primera vista básicamente algo semejante a autores radicalmente opuestos a él, como Meinvielle: mientras que la Edad Media miraba a Dios por sobre el hombre, la Modernidad se olvida de Dios para mirar al hombre. Pero mientras Meinvielle se oponía radicalmente a todo

15. PIVIDAL, R., “Defensa de Maritain”, p. 179.

16. *Ibíd.* También Pividal, R., *El renacimiento del catolicismo en Francia*, p. 344.

lo producido por la modernidad,¹⁷ Pividal interpreta este olvido de Dios de un modo diferente. Aceptando que supone cierta disminución, esta nueva situación sin embargo no es del todo negativa. Por ejemplo, hay que afirmar que este giro ha permitido un indiscutible crecimiento del conocimiento sobre todo lo relacionado con el hombre. Al haber centrado en él toda la investigación y reflexión, el desarrollo de este aspecto del conocimiento ha sido notable. Y sin duda, esto supone un enriquecimiento de la cultura.¹⁸

El elemento central que hay que reconocer, sin embargo, es que la Edad Moderna ha traído consigo un ideal de realización de la libertad, y de la libertad personal, que claramente no estaba presente en la Edad Media. Es en la modernidad que el hombre adquirió plena conciencia de su ser personal y de su libertad individual.¹⁹ El reconocimiento especial que se tiene de la dignidad personal y la conciencia de ser dueño de uno mismo y por lo tanto, ser en última instancia independiente y soberano frente al Estado, las corporaciones, etcétera, es un elemento que transforma necesariamente a toda la sociedad y la cultura de su tiempo.²⁰ Más allá del juicio de valor que pueda hacerse, es un hecho del que no es posible sustraerse ni pretender que no exista: “Puede amordazárselo, pero no destruirselo”.²¹

Este ideal de la libertad trae consigo, necesariamente, la libertad de conciencia. La pluralidad religiosa, algo impensable en el medioevo, es en nuestro tiempo un hecho indiscutible e inmodificable. Pividal aborda el asunto desde distintos puntos de vista. A nivel social o político, hay que decir que anular esta pluralidad es impensable e impracticable. Cualquier intento de prohibición o regulación en este tema está absolutamente condenado al fracaso.²²

17. MEINVIELLE, J., “De la Guerra Santa. Refutación del artículo de Jacques Maritain...”, p. 380: “Con Lutero se destruyó el orden sobrenatural medieval, con Kant el orden de la inteligencia, con Rousseau el orden de lo político y moral, con el Capitalismo el orden de lo económico...”.

18. PIVIDAL, R., “Un ministro nacionalista insulta a Maritain”, en *Sur*, nº 47, 1938, p. 71.

19. PIVIDAL, R., *El renacimiento del catolicismo en Francia*, p. 338.

20. PIVIDAL, R., “Defensa de Maritain”, p. 179.

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.*

Pero si se quiere ir más a fondo en la argumentación, hay que decir que hacer algo así sería profundamente injusto.²³ No se puede violentar la conciencia individual, y cualquier intento en esa dirección no puede sino ser condenado por afectar un elemento constitutivo y esencial de la persona humana. La religión, por lo demás, es algo que responde a la libertad interior de cada sujeto, por lo que no hay manera alguna de que pueda ser impuesta a la fuerza. No hay dudas de que muchos cristianos creen, sin embargo, que esto es posible e incluso deseable, frente a lo que consideran una situación social decadente. Pividal es realmente duro con ellos: “Oodian la libertad de pensar, como si el pensamiento pudiera suprimirse, y persiguen la cristianización de las masas imponiendo la enseñanza cristiana, como si la religión fuera una mera cuestión de catecismo”.²⁴ Pero sobre todo, hay que dejar bien en claro que no es necesario renunciar al cristianismo para sostener estas ideas. Esta argumentación racional de clara inspiración liberal es perfectamente concordante con las enseñanzas de la Iglesia. Citando el Código de Derecho Canónico, Pividal recuerda que este claramente establece que nadie puede ser obligado a seguir esa religión contra su voluntad.²⁵

Íntimamente ligado a lo anterior aparecen las nociones de tolerancia, de fraternidad, por mencionar algunas de las principales ideas que aportó la modernidad. Una vez más, Pividal no duda en reconocer que, aunque estas ideas pueden ser originalmente cristianas, ha sido Voltaire quien les ha recordado a los creyentes su importancia y la ha traído nuevamente al plano social.²⁶ Ha habido “una confusión de papeles” y el cristianismo debió aprender de fuera suyo una verdad que en rigor es propia. En el fondo, estos no son ideales de la Revolución Francesa, ni de Rousseau ni de Kant: son ideales cristianos.²⁷

Finalmente, la modernidad nos ha dejado también una clara separación entre “el organismo temporal” y “el eterno”. El cristianismo debe asumir que esta distinción siempre existió. En la Edad Media,

23. PIVIDAL, R., “Católicos fascistas y católicos personalistas”, p. 91.

24. *Ibíd.*

25. *Ibíd.*

26. PIVIDAL, R., “Un ministro nacionalista insulta a Maritain”, p. 71.

27. PIVIDAL, R., “La balanza y la espada”, p. 37.

por haber sido lo temporal configurado por lo espiritual, esta separación no se podía ver con claridad.²⁸ Sin embargo, uno y otro eran distintos. Es cierto que podría achacarse a la Modernidad una excesiva separación de estos ámbitos, pero más allá de esto, no hay duda de que esa mimesis no es ya posible, y que esta diferencia entre uno y otro ámbito es ahora más clara.

La tradición política francesa frente a la democracia

Una visión más acabada de su defensa de la democracia puede hacerse a partir del análisis de los autores que parecen haber influido decisivamente en su pensamiento, o al menos haberle servido como referentes intelectuales para poder formular su propia teoría política. Además de Maritain, sin duda su gran maestro, el pensamiento político de Pividal aparece fuertemente relacionado con Rousseau y Maurras, contra quienes se siente obligado a discutir. Es en polémica con ellos (y asumiendo como ciertos los aspectos centrales de la filosofía política del tomista francés) que su posición queda más claramente establecida.

Para Pividal, los orígenes del liberalismo como ideología habría que buscarlos en Rousseau. Para él, el autor del *Contrato social* es quien mejor ha provisto a esta ideología de sustento intelectual. El argentino no tiene duda de que su visión del hombre como un ser que nace bueno y al que luego la sociedad corrompe, es el origen de toda la teoría posterior. Así, aceptado este punto de partida, se vuelve necesario volver al hombre primitivo y “empezar de nuevo las cosas”.²⁹ Como esta vuelta es imposible, es necesario que el orden de la sociedad política restituya lo más acabadamente posible esta libertad original que ha sido perdida. De esta manera, es el individuo el que debe ahora ser consciente de que la sociedad es el resultado del libre contrato por él firmado.³⁰ El contrato que es necesario pactar entre los hombres acaba siendo la justificación última de la

28. PIVIDAL, R., “Defensa de Maritain”, pp. 178-179.

29. PIVIDAL, R., “Prólogo” a MARITAIN, J., *Tres reformadores*, Buenos Aires, Santa Catalina, 1945 (Biblioteca de Doctrina Católica), p. 8.

30. *Ibíd.*, p. 11.

existencia de la sociedad. La idea de que es a través de la mayoría, la única forma de resolver las discusiones sociales y la libertad religiosa y de conciencia, aparece como el resultado lógico de todo lo anterior.³¹ La única forma en que los individuos puedan establecer reglas generales será en base al número. Y sin embargo, el reclamo por mantener esa libertad original impide a la mayoría violentar la conciencia individual.

Maurras es para Pividal una reacción lógica al planteo rousseauniano. Frente a la reafirmación del individuo por sobre la sociedad, Maurras afirma la superioridad de la sociedad: “desde que nace el ser humano necesita de otros, de la madre y del padre; a ellos les debe la vida y el mantenimiento en la vida. La sociedad está compuesta por familias y no por individuos”.³² Esta reafirmación de la sociedad sobre el individuo implica también la negación de las libertades de conciencia y de opinión, pues de existir, funcionarían como un elemento disolvente y que llevarían necesariamente a la anarquía.³³ El catolicismo es presentado así como la religión oficial, aquello que garantiza la unión de los ciudadanos y evita al individualismo liberal. Y el sistema político que acompaña a esta profunda unión deseada por Maurras es la monarquía. La crítica fundamental sin embargo no es al sistema sino a la violencia moral que supone su instalación: “No se ha dado enemigo más tenaz de la libre discusión que Maurras”.³⁴ Una sociedad que oprime la libertad individual hasta anularla es una sociedad que anula a la persona, aunque se llame a sí misma cristiana o tome esas medidas en nombre de la Iglesia.

El personalismo maritainiano se le presenta no solamente como una salida concordante con el catolicismo que profesaba, sino sobre todo como una visión superadora de una disyuntiva que a priori parece insuperable. La fuerza de los seguidores de Maurras no puede ser vencida con el liberalismo. Aunque rescatable en muchos aspectos, en su estado puro el liberalismo es algo negativo, una

31. *Ibíd.*, p. 11.

32. *Ibíd.*, p. 10.

33. PIVIDAL, R., *El renacimiento del catolicismo en Francia*, p. 355.

34. PIVIDAL, R., “La balanza y la espada”, p. 36.

indeterminación pura.³⁵ La libertad de conciencia, la capacidad de comprender y de querer no son atributos del individuo sino de la persona. El ser humano aparece con esta doble perspectiva: desde el punto de vista individual, el hombre está subordinado a lo social, pues es allí en donde encuentra su mayor desarrollo. Pero desde la sociedad no es el elemento máximo al que puede aspirar el hombre: más bien, debe alzarse por sobre ella en la búsqueda de su realización personal. Más allá del mérito que pueda asignarse a Maurras por haber enfrentado al liberalismo imperante a principios del siglo XX, lo cierto es que su visión acaba siendo insuficiente: olvida que el hombre fue hecho para alcanzar fines espirituales (en última instancia, a Dios mismo) y no para ser única y exclusivamente parte de un todo social que lo acaba reduciendo a la nada.

*Libertad, persona, democracia y su relación
con el humanismo cristiano*

Las ventajas que encuentra en el estado liberal, y sobre todo, la defensa de la democracia que intenta Pividal no es tanto la defensa de un sistema político ni organizacional cuanto la defensa del individuo y de ciertos derechos considerados por él esenciales. El elemento que considera fundamental es que la historia nos ha traído a estos tiempos en los que las libertades individuales han sido reconocidas y han sido asumidas como parte de la cultura. La conciencia individual no puede ser violentada, ni la homogeneidad en temas religiosos o de valores puede ser ya impuesta por medio de la fuerza, sino más bien a través del convencimiento y la persuasión.

La libertad de conciencia, la tolerancia, y especialmente la tolerancia en materia religiosa, o la clara separación entre lo temporal y lo espiritual son al mismo tiempo realidades históricas innegables y aspectos centrales de la persona humana y por ende, su defensa no puede ser pospuesta. Hay que ser justos y reconocer que gracias a la democracia, cada uno de nosotros puede hablar libremente y plantear sus opiniones, en el marco de cierto reconocimiento de estos

35. *Ibíd.*, p. 37.

derechos. Sin embargo, para que la sociedad pueda funcionar es necesario un mínimo acuerdo ético, que permite el respeto de estos derechos básicos.³⁶ Es gracias a esta base, considerada por Pividal como un acuerdo de valores mínimos, que la sociedad puede afectivamente constituirse como sociedad.³⁷

De esta manera, la defensa de la democracia es la defensa de la persona humana, de toda su integridad y toda su dignidad. Y el reconocimiento de todo esto no es más que el reconocimiento de un desarrollo histórico que, con sus luces y sus sombras, nos ha traído a esta situación actual. El cristianismo no debe oponerse a los totalitarismos porque sean ateos, como por ejemplo el marxista (tal vez, el principal enemigo del nacionalismo católico), sino sobre todo por que cualquier forma de totalitarismo viola lo más íntimo de la persona humana. Es precisamente este último tema el que acaba enfrentando a Pividal con los círculos nacionalistas católicos. Para él es posible defender la democracia desde la misma filosofía política: curiosamente, el cristianismo lo único que hace es reforzar esa misma verdad filosófica.

Sin embargo, el liberalismo *per se* no basta.³⁸ Como se dijo anteriormente, Pividal tiene la clara noción de que el liberalismo puro es una corriente surgida a espaldas de una visión trascendente del hombre y que por ende, al buscar la satisfacción del hombre solamente en la pura razón calculadora no puede sino llevar al hombre a un callejón sin salida.³⁹ La Iglesia no es inocente en este proceso: para él, ella ha renunciado a la discusión, permitiendo que sea el mundo de lo político un mundo que se ha presentado como auto-suficiente. En este sentido, tanto el liberalismo como el socialismo pecan en la búsqueda de una solución que no va más allá del método de resolución puramente humano.

36. PIVIDAL, R., “Defensa de Maritain”, p. 179.

37. En este sentido, es notable que en la respuesta que el Dr. Gregorio Maldonado intenta hacer al artículo de Pividal no se aborde esta cuestión, que es precisamente la cuestión más original y en la que Pividal avanza tal vez más que su propio maestro Maritain. Cfr. “Respuesta a don Rafael Pividal”, en *Criterio*, n° 158, junio, 1937, p. 206.

38. PIVIDAL, R., “La balanza y la espada”, p. 37.

39. PIVIDAL, R., *El renacimiento del catolicismo en Francia*, pp. 341-344.

Finalmente, la democracia y el orden liberal no solamente son los que mejor respetan la naturaleza humana: también hay que decir que son los que mejor permiten el accionar de la Iglesia. En un mundo en el que cada uno puede manifestar libremente sus creencias, cualquiera puede intentar transmitir las verdades religiosas. Pividal no entiende a los cristianos que se oponen al liberalismo. En el fondo, a diferencia de otros sistemas, “el liberalismo no tenía por qué suplir nuestras carencias, ni nos impedía hacer nuestro trabajo”⁴⁰. Es cierto que tal vez no construye un orden cristiano como el que se encontraba en la Edad Media, pero establecido el nuevo orden, la falta de cristianos acaba siendo no un problema político, sino de los mismos cristianos que renuncian a dedicar tiempo a la evangelización. Es en el interior de cada uno donde hay que buscar ahora el problema y no en el gobernante.

La defensa en torno a Maritain y Pividal: Manuel Ordóñez, Dardo Regules y Augusto Durelli, y el Humanismo Integral

La férrea defensa de Maritain y el humanismo cristiano que hizo Pividal tuvo el apoyo, en mayor o menor medida, de otros intelectuales, muchos de los cuales tendrían en las décadas siguientes una posición activa dentro de lo que fue el partido Demócrata Cristiano.

Casi al mismo tiempo que Pividal, Manuel Ordóñez⁴¹ escribió una nota en la misma *Criterio* en la que intenta defender al francés de la crítica de Gregorio Maldonado. A diferencia de Pividal, Ordóñez no desarrolla grandes argumentos propios en torno a la problemática, pero es justo reconocer que asume como verdaderas las principales posiciones del tomista francés.

40. PIVIDAL, R., “Católicos fascistas y católicos personalistas”, p. 91.

41. Manuel V. Ordóñez fue un activo dirigente democristiano, defendiendo sus principios incluso antes de la fundación del partido Demócrata Cristiano Argentino. Participó de la Junta Nacional del Partido (1955-1957), pero fue sucesivamente derrotado en su aspiración a presidir el partido. A partir de ello comienza un paulatino alejamiento de la vida política activa. Cfr. PARERA, B., *Los demócrata cristianos argentinos*, pp. 96-97.

En concreto, Ordóñez destaca en su defensa dos aspectos del pensamiento maritainiano. En primer lugar, la idea de que la vuelta atrás a la edad media es imposible y que es necesario adecuar el mensaje de la Iglesia a esta nueva realidad social “no en cuanto a los principios que la rigen sino a la realización concreta en el plano de lo temporal”.⁴² La tesis de fondo que es asumida entonces es aquella que dice que el cristianismo puede realizarse de diversa manera en la realidad histórica concreta, y que el medioevo es apenas una de las posibles formas en que esto se da.⁴³

La segunda posición que asume del francés es la de la necesidad de una sociedad pluralista. En este punto, Ordóñez explícitamente sostiene que este pluralismo se sigue de la misma realidad de la Iglesia, que no siendo pluralista en cuanto a los dogmas, lo es en cuanto al reconocimiento de las realidades particulares que a cada uno de nosotros nos toca vivir.⁴⁴ Y es por ello que culmina su nota en defensa de Maritain exhortando a los cristianos a que en vez de discutir sobre qué significa ser un verdadero creyente, “empleemos nuestro esfuerzo en construir nosotros un sistema indemne de los pecados que creemos tienen los ajenos”.⁴⁵

Desde Uruguay, Dardo Regules, diputado y senador, y que en las décadas siguientes tendría una destacada actuación dentro de la democracia cristiana latinoamericana, también participó activamente en la defensa de las ideas del *humanismo integral*. En una nota enviada a *Criterio* y en la que firman un importante número de intelectuales uruguayos, se asume nuevamente la necesidad de hallar una nueva realización histórica del cristianismo. Al igual que Ordóñez, al que citan en su carta, la tesis central que hay que defender es que el orden temporal no es equivalente al espiritual, y que es necesario que este último impregne al primero y logre construir una nueva sociedad. Las ideas de Maritain, a su manera, “pue-

42. ORDÓÑEZ, M. V., “Sobre la nueva cristiandad de Maritain”, *Criterio*, n° 158, junio, 1937, p. 158.

43. *Ibíd.*

44. *Ibíd.*

45. *Ibíd.*

den contribuir a que vengan a la Fe muchos hombres sinceros, hoy extraviados por los caminos de funestas doctrinas”.⁴⁶

Un párrafo aparte merece la defensa de Augusto Durelli, tal vez el más vehemente de todos. Él también tendría en décadas posteriores un importante papel en el partido Demócrata Cristiano argentino. Apenas publicado el primer artículo de Pividal en la revista *Sur* Durelli envía una colaboración, con una sentida carta a Victoria Ocampo. Allí Durelli se queja amargamente de no tener “un lugar o un órgano de difusión que reúna a los católicos no nacionalistas”.⁴⁷ Lo que lo mueve a escribirle es precisamente que en su revista “ha acogido a Maritain, que ha publicado a Pividal”.⁴⁸ Y más adelante reafirma que lo que lo une a todos los no nacionalistas es que “tenemos una tendencia que para definirla brevemente diría que es la de Maritain”.⁴⁹ A partir de allí, Durelli participará con algunas colaboraciones en la revista *Sur*. Esta situación fue duramente cuestionada por Héctor Llambías en la revista *Criterio*, acusando a Durelli de abusar de la libertad que tiene el laicado para expresarse e incluso de, al aceptar publicar en *Sur*, pasarse de bando.⁵⁰ Durelli contesta con una dura carta en la que explícitamente toma posición a favor de la democracia y del respecto a las libertades individuales.⁵¹ La situación tiene algo de cómico, pues en la introducción, monseñor Franceschi, responsable de *Criterio* en esos años, dice que dadas las inexactitudes que encuentra, considera apropiado agregarle “unas pocas notas, muy pocas y cortas, a varias afirmaciones que necesitan aclaración”.⁵² Sin embargo, las

46. REGULES, D. *et al.*, “Sobre la nueva cristiandad de Maritain”, *Criterio*, n° 158, junio, 1937, p. 207.

47. DURELLI, A., “Carta de A. Durelli a Victoria Ocampo” en *Sur*, n° 47, agosto de 1938, p. 72.

48. *Ibíd.*

49. *Ibíd.* p.73.

50. LLAMBÍAS, H. “Límites a la libertad de los católicos”, en *Criterio*, 554 (13 de octubre de 1938), pp. 171-172. Héctor Llambías era de la edad de Durelli y le escribe en tono fraternal, aun cuando criticara firmemente su posición.

51. DURELLI, A., “Toma de posición”, en *Criterio* 556 (27 de octubre de 1938), pp. 217-223. En rigor, el texto de Durelli dura hasta el primer párrafo de la página 220. A partir de allí son las “notas” agregadas por la redacción.

52. DURELLI, A., “Toma de posición”, p. 217.

notas acaban siendo un artículo más largo que la propia carta de Durelli.⁵³

El ataque al totalitarismo de Durelli se puede ver con claridad en su obra *El nacionalismo frente al cristianismo*.⁵⁴ Esta fue publicada dentro de la colección “Nueva Cristiandad” que dirigió precisamente Rafael Pividal, y que incluyó obras de Maritain, Bloy y Mounier, entre otros. Allí, Durelli hace un duro ataque al totalitarismo en todas sus formas. Señala que las principales características del mismo es que tiene un elemento racional y uno pasional, lo que vuelve difícil la discusión.⁵⁵ Por eso es que el totalitarismo puede adoptar diversas formas, pero todas tienen en común el de poner a la nación por encima de la persona humana y por ende, de todo lo verdaderamente humano: la familia, la religión, y también con expresiones políticas genuinamente cristianas, como el derecho al pleno desarrollo profesional y laboral.⁵⁶ Durelli se muestra especialmente sorprendido de que en nombre de la cristiandad se defiendan algunos de estos sistemas y luego se consideren como signos del mal en aquellos casos en que se oponen a la fe. A su juicio, el sistema es intrínsecamente dañino para la persona humana y por lo tanto debe ser condenado en todas sus formas. Esta será una idea constante en todas sus críticas al totalitarismo en aquellos años.⁵⁷

Finalmente, ya criticado en todas sus formas, toca unas breves palabras sobre la democracia liberal. Al igual que Pividal, Durelli señala que este sistema aparece como más respetuoso (o menos

53. Durelli hará un nuevo intento, esta vez, para responder las notas de monseñor Franceschi. Se refiere con ironía a las “pocas notas” que había merecido su artículo anterior. En el mismo artículo responderá monseñor Franceschi. Durelli ya no hará más notas. Muchos años después, Franceschi solicitará la ayuda de Augusto Durelli y otros católicos demócratas. Durelli aceptará ayudarlo a condición de su retractación en la defensa de Franco. La reunión acabará abruptamente. Cfr. GAMBINI, H., *El peronismo y la Iglesia*, Buenos Aires, CEAL, 1971, pp. 47-48.

54. DURELLI, A., *El nacionalismo frente al cristianismo*, Buenos Aires, Losada, 1939 (colección Nueva Cristiandad, nº 3).

55. *Ibid.*, p. 14.

56. *Ibid.*, pp. 37-107, donde va desarrollando minuciosamente la posición nacionalista en cada uno de estos puntos.

57. *Ibid.*, pp. 189-192, “Toma de posición”, etc.

perjudicial) pero que en modo alguno es el sistema que efectivamente encarna los valores del cristianismo. En primer lugar, porque por sí mismo no alcanza para derrotar al nacionalismo: “Vana empresa el combatir el nacionalismo con las armas ridículas de la estupidez liberal y burguesa”.⁵⁸ El *humanismo cristiano* no es un liberalismo encubierto, ya que ciertamente reconoce que este tiene enormes falencias, sino que acepta que solamente a través de la asunción y asimilación de este sistema es que es posible en nuestros tiempos construir una civilización que respete la dignidad de todas las personas y pueda, eventualmente, ser una nueva encarnación del ideal cristiano en esta nueva situación histórica. Su conclusión es contundente: “Y si algunas vez nos inclinamos por las “democracias” más o menos liberales y burguesas que aun quedan, frente a los totalitarismos tiranos de la persona, no es porque, en sí, creamos que el liberalismo individualista sea menos malo que el nacionalismo [...] Yo no creo que defiendan el *orden cristiano*, pues las “grandes democracias” no lo poseen. Pero defienden la única posibilidad de llegar un día a ese orden cristiano”.⁵⁹ Así, solamente en la medida en que le democracia permite el surgimiento de esa nueva encarnación del cristianismo es que ella debe ser defendida como sistema.

El cierre de un ciclo: ideas centrales del primer humanismo cristiano

Llegados a este punto, el grupo de seguidores de Maritain rompió definitivamente con el grupo nacionalista. La polémica los forzó a aclarar y profundizar sus conceptos y es por ello que se pueden establecer algunos elementos comunes y ciertamente permitió que su pensamiento político adquiriera cierta consistencia propia y pueda ser caracterizado y reconocido.

Como se ha podido ver, todos ellos asumen que la imposición de la religión es algo que va contra la dignidad de la persona. El ideal de una sociedad cristiana contemporánea no puede ser por imitación

58. *Ibíd.*, p. 201.

59. *Ibíd.*, pp. 201-202. Cursiva en el original.

de lo que se vio en la Edad Media, a la que no tienen problema en reconocer como cristiana, pero cuya situación es a su juicio irrepetible en nuestros tiempos. La modernidad no es vista como algo completamente negativo pues aunque puede ser reconocido que en muchos aspectos es contraria al cristianismo, ella permitió que las sociedades se vuelvan conscientes de muchos derechos tal vez olvidados y abrió la posibilidad de nuevas formas de organización que en muchos aspectos favorecieron el desarrollo de la humanidad. En este sentido, la democracia liberal aparece, dentro de los sistemas que se observan en la actualidad, como el que mejor respeta y garantiza estos derechos. Así, no hay duda que este no representa el ideal de organización cristiana, pero en estos tiempos es el único sistema que permite una edificación concreta del ideal de sociedad cristiana.

En síntesis, el *humanismo cristiano* se reconoció a sí mismo como un movimiento fervientemente opuesto al *totalitarismo* en todas sus formas. En la medida en que se avance sobre la persona humana, el sistema aparece a su juicio como contrario a los más altos valores de la cristiandad. De hecho, el ideal cristiano debe construirse sobre la realidad política concreta y ello implica reconocer y asumir que muchas de sus ideas son buenas e incluso que un gran número de ellas solamente se explican dentro de una cosmovisión cristiana, aun cuando muchos creyentes todavía las consideran contrarias a la Iglesia, en muchos casos, víctimas de una mirada muy sesgada de la realidad y de la historia.

El segundo debate sobre el totalitarismo: la “Declaración de Montevideo” y la división con los liberales católicos

La revista Orden Cristiano y la reagrupación de los democristianos

En 1941 se comenzó a publicar la revista *Orden Cristiano*. En ella se reagruparon gran parte de aquellos que defendían la democracia y al mismo tiempo querían seguir reconociéndose cristianos. Su director, Alberto Duhau, dedicó enormes esfuerzos para que esto se pueda dar. En consonancia con lo sucedido años antes, hay un explícito reconocimiento a Rafael Pividal: en el primer número de

la revista se publica una suerte de manifiesto demócrata cristiano, que funcionará como ideal de la publicación y cuyo texto fue escrito precisamente por el propio Pividal.

La revista tuvo no pocos inconvenientes, sobre todo en la medida en que no dudó en presentarse como un espacio alternativo al nacionalismo que propugnaba un importante número de intelectuales católicos. El episcopado argentino fue sucesivamente asfixiando a la publicación, quitándoles primero el reconocimiento de publicación católica (pasó a reconocerse como “de inspiración católica”), luego prohibiendo su venta en diversos obisposados, hasta que la generalización de esta prohibición, sumado a los duros conflictos internos que se vivían dentro de este grupo, como se desarrollará a continuación, hizo que la revista dejara de salir.

Sin embargo, como bien señala Zanca, la evolución de los acontecimientos históricos fue bastante favorable a este grupo. En primer lugar, la declaración de Pío XII en su alocución de Navidad de 1944, fue leída como un reconocimiento a la democracia como un sistema lícito para los católicos. A eso se sumó la victoria de las fuerzas aliadas en la segunda guerra mundial. Todo esto hacía cada vez más difícil la defensa de gobiernos “fuertes” y en cambio parecía dar un empuje avasallante a los humanistas cristianos, que apenas unos pocos años antes habían sido corridos de las principales publicaciones católicas.⁶⁰

En medio de este ambiente a primera vista favorable, la situación se transformaría inesperadamente y ello no por un debate con un opositor externo, sino en el seno de todos aquellos que habían defendido con ahínco la democracia y las libertades individuales.

El llamado de Uruguay

El conflicto aparecerá súbitamente en 1947, cuando se convocó a Montevideo a una reunión para fundar un partido Demócrata Cristiano Latinoamericano. Invitados por el uruguayo Dardo Regules, el mismo que en la década anterior había salido a defen-

60. ZANCA, J. A., *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*, Buenos Aires, F.C.E. / Universidad de San Andrés, 2006.

der a Maritain, en abril de ese año un grupo de estos hombres partió con la esperanza de ver nacer la asociación latinoamericana de Demócratas Cristianos.⁶¹ El resultado de este encuentro fue la firma por parte de todos los representantes de cada país de una suerte de manifiesto en la que establecieron una serie de puntos de acuerdo básicos en temas de política y economía.

Entre otros temas se sostenía que los demócratas cristianos reafirman el “predominio de la moral sobre el lucro” o también que “Busca una distribución más justa de la propiedad. Se empeña en superar el capitalismo, individualista o estatal, por medio del *humanismo económico*”.⁶² Evidentemente, la afirmación no era una afirmación menor, sino que englobaba toda una visión de la política y de la economía. Los debates no tardarían en llegar.

Los demócratas cristianos, según esta Declaración, se consideran llamados a superar el capitalismo, al que se le cuestiona el no ser un camino apropiado para alcanzar la anhelada justicia social. Algunos pondrán en duda esta cuestión. ¿Es necesario que una defensa de la cosmovisión política cristiana rechace al capitalismo como forma de organización económica? ¿No se podía ser cristiano, defender su moral y su visión del hombre, y ser al mismo tiempo capitalista? Por otro lado, no cabe duda que todo cristiano tiene en claro que debe predominar la moral y sobre todo, quiere una distribución lo más justa posible de la propiedad. El problema es definir en qué consiste y por qué medios se buscan esta deseada justicia social.

61. En 1947 Dardo Regules convoca en Uruguay a un encuentro de demócratas cristianos americanos, buscando crear un movimiento supranacional. En su punto octavo se señala que este movimiento “se empeña en la supresión del capitalismo, individualista o estatal, por medio del humanismo económico”. Este tema iniciará duros debates dentro de los ambientes democristianos. En representación de Argentina firmaron la declaración final Alberto Vélez Funes, Iván Vila Echagüe, Enrique Martínez Paz, Alberto Duhau, Alfredo Di Pace, Horacio Peña, Manuel Río, Manuel Ordóñez. Cfr. PARERA, R. G., *Los demócrata cristianos argentinos. Testimonio de una experiencia política*, Buenos Aires, Buschi, 1986, t. I, pp. 89-90. También puede verse la *Declaración en Orden Cristiano* 135, pp. 692-693 y en el diario *La Prensa* de 10 de mayo de 1947.

62. *Declaración de Montevideo*, 1947. La cursiva es mía.

Menos de un mes después de la vuelta de los representantes argentinos, la polémica estaba instalada. Y a semejanza de lo sucedido diez años antes, el trasfondo de ella será la cuestión por el totalitarismo. Todos los firmantes (y en general, todos los que simpatizaban con los ideales democristianos) resaltaban la necesidad de reivindicar a la persona humana y a su libertad individual. Sin embargo, la pregunta que comienzan a hacerse muchos es si puede defenderse efectivamente esta libertad de la persona si al mismo tiempo se acepta que la propiedad privada pierda su carácter de absoluta. Para estos, por más que se lo enmarque dentro de una supuesta moral cristiana, sería una pérdida de autonomía en manos del Estado.

Los liberales católicos y la defensa de la concordancia entre capitalismo y cristianismo

La polémica fue especialmente fuerte dentro de la revista *Orden Cristiano*. El conflicto se inició con una carta enviada por Carlos Coll Benegas.⁶³ En ella, la acusación que se hace a los firmantes es la de ser un grupo con buenas intenciones, pero que en el fondo o desconocen los principios básicos de la economía o esconden en su interior nuevas formas de totalitarismos, esta vez asociadas a la pérdida de derechos de propiedad frente al Estado. Convocado a desarrollar sus conceptos, Coll Benegas amplía su análisis: reconoce que la caridad cristiana es algo loable y que le hace bien a la sociedad, pero la economía es a su juicio otra cosa, con sus propias reglas. No aceptar esto es para él imposible. Más aun, él cree que el cristianismo en última instancia estaría de acuerdo con esto, en la medida en que es la libertad individual de cada uno la que permite corregir, por llamarlo de alguna manera, las desigualdades que puedan generarse por el capitalismo. Por ello, para Coll Benegas la caridad cristiana está llamada a corregir ciertas injusti-

63. Poco tiempo después ocuparía importantes cargos en el área de economía, llegando a ser ministro de Economía de la Nación durante la presidencia de Guido.

cias del mercado, pero no se puede pedir que sea ella la que ordene la economía.⁶⁴

Pero sin ninguna duda, la defensa más fuerte fue la de Alberto Duhau, director de la revista y uno de los firmantes de la Declaración. En una primera nota, Duhau declara abiertamente que él reconoce que en el tema económico la declaración es errónea, pero que, sin embargo, “Firmé el Manifiesto, repito, por lo fundamental; su repudio al estatismo y a la dictadura. Pasé por alto otros conceptos con los cuales disiento por tener la convicción de que, de tomarse como brújula al antiestatismo, no se podrá errar el camino que conduce a puerto”.⁶⁵

En otras palabras, aun sin saberlo, para él los firmantes están con el capitalismo liberal, aun cuando no sean plenamente conscientes de ello, pues es la única opción en la que se respetan los derechos individuales. Unos pocos números después Duhau clausurará la discusión publicando un largo artículo, “Ignorancia fatal”, que luego publicará como un libro, y en el que explícitamente aboga por que el catolicismo adopte como cierto al capitalismo liberal.⁶⁶

64. Resulta interesante comparar los artículos de COLL BENEGAS “Sobre el capital y el trabajo”, en *Orden Cristiano*, 140, agosto de 1947, pp. 929-932 y COLL BENEGAS, C., “La libre iniciativa privada y la intervención del Estado en la producción y el comercio”, en *Revista de Ciencias Económicas*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Economía, n° 310, año 35, pp. 325-333. Los textos se diferencian en el llamado que hace en el primero de ellos a corregir posibles errores de la distribución de la riqueza a través de la caridad cristiana. En otras palabras, el problema de la economía no puede ser solucionado desde ella misma sino que es necesario que haya algún tipo de intervención externa a ella, pero no exigible a los sujetos por razones naturales. Al mismo tiempo, ambos artículos consideran que no aceptar las reglas del juego económico del capitalismo es no entender lo esencial de la economía.

65. DUHAU, A., “Aclaración”, en *Orden Cristiano*, VI, 136, 1947, p. 751.

66. Publicado primero como artículo bajo el nombre de “Ignorancia fatal” en *Orden Cristiano*, fue luego editado y publicado como libro, DUHAU, A., *La Iglesia, la justicia social y la riqueza*, Buenos Aires, Orden Cristiano, 1947.

Duhau: capitalismo y democracia

Al preguntarse sobre la justificación del sistema democrático, Duhau no apela en primer lugar a los derechos políticos sino a los derechos económicos. Para él, lo primero que debe serle garantizado al hombre es su acceso a los bienes materiales, sobre todo si son el resultado de su propia actividad. La democracia es ahora su sostén y garantía de este deseado régimen capitalista. Afirma así Duhau: “El capitalismo liberal, el sistema de la libre empresa, respeta a la persona humana y solo puede desarrollarse en regímenes de libertad política y económica”.⁶⁷ En otras palabras, es necesario que se desarrolle este sistema económico, y ello solamente puede darse en un sistema que garantice la libertad de los individuos. En la lucha entre el totalitarismo y estatismos contra los sistemas democráticos, estos últimos encuentran la fuerza de su argumentación en el hecho para él indiscutible, de que la libre empresa y todos los postulados del capitalismo liberal son de una realidad tal que deben forzar a que exista un sistema político del libre voto y que garantice las libertades individuales. La naturaleza humana no soporta realmente otro sistema económico que este, así que a la larga siempre luchará por imponerse.⁶⁸

Es el capitalismo liberal que subyace o debiera subyacer en toda sociedad democrática. Afirma provocativamente Duhau: “Donde hay capitalismo liberal –el sistema de la libre empresa– fatalmente debe haber democracia. Que es esta el único clima en el cual puede vivir”.⁶⁹ En otras palabras, es la necesidad de que el capitalismo se desarrolle la causa última por la cual es necesario defender a la democracia.

El Estado debe existir no solamente para garantizar el orden policial, como creyó el liberalismo decimonónico, sino para ordenar que haya una verdadera libertad de mercado. El sistema económico, por sí mismo, no logra regularse totalmente y acaba cercenando las libertades que debería defender. Esa autorregulación fue el sueño de los capitalistas del siglo XIX y la historia probó ser un

67. *Ibíd.*, p. 28.

68. *Ibíd.*, p. 44.

69. *Ibíd.*, p. 44.

error descomunal. Pero tampoco la intervención estatal puede ser tal que ahogue el libre juego de los individuos. Aunque puede ser necesario, hay que ser precavido con las competencias que se le dan o se le quitan al Estado. Tanto cuando intervino como cuando dejó de hacerlo, la situación empeoró, sobre todo para los pobres.

Duhau justifica todos los demás derechos económicos y políticos,⁷⁰ e incluso menciona algunos muy específicamente, como por ejemplo el de la igualdad ante la ley,⁷¹ como el resultado del surgimiento del libre mercado.

Finalmente, el marco general no puede sino concordar con una interpretación de la modernidad que aunque semejante a la de Maritain, difiere sutilmente. A su juicio la Revolución Francesa es continuadora de las ideas de A. Smith en el campo político, y son estos los verdaderos los ideales cristianos, aunque no sean usualmente reconocidos.⁷² Pero es la libre empresa, el fundamento último de toda su teoría, la que debe ser finalmente asumida como la verdadera doctrina y el fundamento último de todo el orden social. El pedido de Duhau es explícito: “La Iglesia Católica no ha condenado al sistema de la libre empresa y de la división del trabajo, el sistema de la cooperación universal que funda en un solo todo a la familia humana. Ruego a Dios que vaya más lejos y le dé su adhesión”.⁷³

*La defensa del humanismo cristiano:
Horacio Peña y Mauricio Pérez Catán*

Frente a la posición más cercana al capitalismo de Coll Benegas y Duhau se alzaron las voces de aquellos que anhelaban una tercera posición. Entre ellas se destacaron las de Horacio Peña y la de Mauricio Pérez Catán. Este debate se daría en los primeros años de acción pública de dos de los principales animadores de la democracia cristiana de las décadas siguientes. El primero de ellos había

70. *Ibíd.*, p. 37.

71. *Ibíd.*, p. 19.

72. DUHAU, A., “El primer encuentro”, p. 291.

73. DUHAU, A., *La Iglesia, la justicia social y la riqueza*, p. 33.

sido firmante de la Declaración de Montevideo, por lo que sus reflexiones apuntaban a explicitar aquello que había sido firmado.

La argumentación de Horacio Peña ataca el núcleo del planteo economicista de los católicos liberales. Respondiendo a Duhau, Peña afirma que el *Humanismo Integral* (así lo llama explícitamente) es una tercera posición entre el capitalismo y el colectivismo. Es decir, el no estar con el totalitarismo (o con el colectivismo en el plano económico) no lo transforma a uno en partidario del capitalismo. Es cierto que esta corriente no tiene todas las respuestas a los problemas actuales de la economía moderna. Por ser una nueva respuesta a los problemas sociales carece del desarrollo que han adquirido otras posiciones más antiguas, pero eso no quita que no pueda evolucionar hasta terminar de dar una solución acabada a la cuestión económica.⁷⁴

Por otro lado, la aceptación de la protección de la persona humana y de sus derechos y dignidad también en el campo económico no implica en modo alguno que esta es una posición totalitaria o que se menosprecie la importancia de la propiedad privada: “Que se acepte la intervención del Estado o de los sindicatos en ciertos casos para evitar las demasías del capital frente al trabajo, no significa de ninguna manera aceptar el totalitarismo del Estado, no tampoco una animadversión hacia la propiedad privada, legítima cuando no significa un atentado al bien común y por lo mismo a los derechos de la persona humana; sino todo lo contrario ya que busca la protección del hombre en el campo económico”.⁷⁵

Finalmente, Peña avanza con decisión contra aquellos cristianos que sostienen que el capitalismo es la forma más adecuada de llevar las ideas de Cristo a la realidad temporal. En su opinión, la nueva cristiandad de Maritain no ha aparecido y es por lo tanto necesario avanzar en una transformación de la realidad temporal inspirándonos en el cristianismo pero dando respuestas a la situación concreta. Para él, este mundo tal cual está no representa estos valores cristianos y por ende su defensa es contraria al espíritu del *Humanismo Integral*: “Estoy de acuerdo en que las enseñanzas de Cristo y su

74. PEÑA, H., “Carta a propósito de la Declaración de Montevideo”, en *Orden Cristiano* 136 (junio 1947), pp. 754-755.

75. *Ibíd.*, p. 755.

Iglesia –que Maritain no ha hecho sino comentar, buscando soluciones temporales– se encuentran los elementos y la fuerza para abordar los problemas que afligen al hombre y al mundo; pero con la doctrina de Cristo y su Iglesia, no pretendamos justificar o defender un mundo burgués y capitalista, farisaicamente cristiano, que se derrumba”.⁷⁶

Mauricio Pérez Catán también da una interesante respuesta a los liberales católicos. Aunque no fue de los firmantes de la Declaración, en artículos anteriores había alegado la necesidad de un partido de inspiración cristiana. Para él, su existencia permitiría la creación de un movimiento que esté basado en una “una “ideología”, una “moral” que esté por encima de los egoísmos individuales o sociales”.⁷⁷ Como se dijo más arriba, la declaración papal parece derribar uno de los últimos obstáculos a su creación, y es por ende necesario que en la Argentina se dé lo que se estaba dando en otros países del mundo: “Y las manifestaciones recientes de Pío XII favorables al régimen democrático, cristianamente interpretado, ofrecen igualmente una solución integral al problema que hace posible, y tal vez necesario, que en nuestro país, como en otros países, se pase a los hechos, a la acción, en la organización del partido de inspiración cristiana”.⁷⁸

En respuesta a los debates en torno a la Declaración, participa con un artículo en muchos aspectos conciliador, pero firme en la convicción de que el humanismo cristiano no es equivalente al capitalismo.⁷⁹ Pérez Catán acepta que muchos cristianos pueden tener miedo al estatismo, pues es cierto que en no pocos casos les ha quitado cosas que justamente poseían y que deberían haber seguido siendo suyo. Aunque comprensible, este miedo tiene que ser superado en la búsqueda de esta nueva situación social.⁸⁰

76. *Ibíd.*

77. PÉREZ CATÁN, M., “¿Sería necesario un partido político de inspiración cristiana?”, en *Orden Cristiano* VI, 121 (noviembre 1946), p. 6.

78. *Ibíd.*, p. 7.

79. PÉREZ CATÁN, M., “A propósito del Manifiesto demócrata cristiano de Montevideo”, en *Orden Cristiano*, VI, 139 (agosto 1947), pp. 876-879

80. *Ibíd.*, p. 878.

A su juicio, mientras que el capitalismo centra el planteo económico en la misma economía, la posición de la Iglesia es revolucionaria pues el planteo económico está en realidad centrado en la cuestión de la Justicia Social. Este anhelo no se limita a ser una búsqueda de la posesión de los bienes materiales sino que debe buscar la realización del hombre en su totalidad. De este modo, aunque ciertamente es importante, lo material es apenas un aspecto de lo necesario para su realización, que debe incluir el acceso a la cultura, a la educación, etc. Todo esto, además, no debe darse en etapas, como plantea por ejemplo Duhau, sino que tiene que darse “al mismo tiempo”: la mejora tiene que ir dándose en bloque, pues tiene que satisfacer al hombre en cuanto tal. No alcanza con buscar primero satisfacer una parte y luego otra, sino que la persona debe lograr este progreso en todo su ser.

Pérez Catán reconoce, sin embargo, que es posible que a los ojos de los capitalistas esta posición sea considerada como un totalitarismo más. Explícitamente reconoce que para quienes abogan por una propiedad privada absoluta la Doctrina Social de la Iglesia puede ser considerada de izquierda. “Lo que significa que es, como suele decirse, un tanto de izquierda. Y la verdad es que la Doctrina Social de la Iglesia tiene una orientación semejante”.⁸¹ Esto se debe a que la economía no queda nunca presentada como una ciencia independiente del hombre sino que sus logros deben ser medidos en función de la capacidad de lograr el desarrollo personal de los sujetos.

La ruptura del humanismo cristiano con el grupo católico liberal

Esta discusión acabará con una nueva ruptura dentro de la intelectualidad católica. En efecto, el progresivo debate en torno a la posición que un partido cristiano debe tener en temas de economía derivó en la salida de algunos de sus miembros que habían abogado por su creación.⁸²

81. *Ibíd.*

82. PARERA, R. G., *Los demócratas cristianos argentinos. Testimonio de una experiencia histórica*, pp. 89-90. Otros ni siquiera llegaron a afiliarse.

Como había sucedido en la década anterior, los humanistas cristianos se vieron forzados a desarrollar sus ideas, esta vez en el terreno de la economía, en medio de una polémica sobre lo que significaba el totalitarismo. Pero mientras que en la década del 30 Pividal y sus compañeros se habían esforzado por oponerse al totalitarismo, esta nueva discusión los puso en una complicada posición. En efecto, esta vez eran ellos los acusados de estar a favor del avasallamiento por parte del Estado de los derechos individuales. Su llamado a una economía humanista era leído por los liberales católicos como una forma de intervencionismo (y por ende, de totalitarismo) encubierta de buenas intenciones pero claramente nociva para las personas y para la sociedad. A eso se sumaba el que sin duda fue el punto más débil de todo el grupo: si en la década del 30 pudieron proponer una alternativa política, en la década del 40, cuando el debate se volcó a la economía no tuvieron ningún proyecto alternativo, a no ser por la declaración de ciertos principios que consideraban irrenunciables para una economía justa. La declaración de Horacio Peña conjuga firmeza y debilidad: se tiene claro que su posición no es capitalista ni totalitaria, pero se reconoce que hasta el momento, ese modelo económico no ha sido lo suficientemente desarrollado. La acusación de Coll Benegas y de Duhau a los *humanistas*, llamándolos ignorantes o poco preparados para realmente hablar de economía no deja de tener cierto fundamento histórico. Muchos de los desarrollos de la economía social que luego defenderían no se habían desarrollado o no eran muy conocidos en los círculos argentinos.

Esto no les impidió tener en claro que las ideas de un verdadero humanismo cristiano seguían vigentes en sus aspectos principales: el totalitarismo en todas sus formas es contrario a la persona humana y un verdadero desarrollo requiere reconocer a la persona en todas sus dimensiones, no solamente la material. Por ello, la defensa de una economía al servicio de la persona humana y por ende, en no reconocimiento de la propiedad privada como algo absoluto sino subsumida a una función social era algo innegociable para todos ellos. Y fue precisamente esta defensa la que los terminó de configurar intelectualmente.

Conclusiones

Este último debate caló hondo dentro de los Humanistas Cristianos y en general, de todo el pensamiento demócrata cristiano argentino. La reflexión de Franceschi, que decía que la economía era el tema que dividiría las aguas dentro de los católicos pareció ser más que correcta.⁸³ Durante gran parte de la década siguiente será la discusión en torno a la economía la que generará los principales conflictos dentro de los democristianos. Había una clara oposición al totalitarismo entendido como una acción de imposición política, pero no había una clara consciencia de qué significaba oponerse al totalitarismo en economía.⁸⁴

En todo este tiempo, anterior a la fundación del Partido Demócrata Cristiano Argentino, los que participaron de este grupo de intelectuales tuvieron una serie de elementos en común que permitió identificarlos siempre como un grupo más o menos homogéneo. En primer lugar, siempre declararon ser *Humanistas cristianos* (o *Humanistas Integrales*) y seguidores de Maritain, no tanto por la soluciones planteadas por el francés, muchas veces poco cercanas a los debates argentinos, sino por el espíritu con el que este abordaba la relación entre cristianismo y la realidad temporal. Para ellos, el cristianismo debe asumir la nueva situación histórico política e intentar construir sobre ella una nueva situación social cristiana. Todos ellos miraron con respeto a la edad media pero no la añoraron: fue un tiempo, y como todo tiempo, pasó.

Un segundo elemento en común fue la oposición al totalitarismo, en todas sus formas. En un primer momento, se opusieron al totalitarismo político y luego se opusieron al totalitarismo colectivista, al mismo tiempo que se vieron obligados a defenderse de la acusación de ser ellos mismos una nueva forma de imposición estatal. Como mostré más arriba, su firmeza fue tal que incluso no dudaron

83. Cfr. FRANCESCHI, G. J., *La democracia cristiana*, Buenos Aires, Criterio, 1955.

84. En 1958, Iván Vila Echagüe dirá algo semejante: “Que los temas económico-sociales son la piedra de escándalo en la Democracia Cristiana no es un secreto para nadie”, VILA ECHAGÜE, I., *Cuestiones disputadas en la Democracia Cristiana*, Buenos Aires, Ediciones del Atlántico, 1960, p. 5.

en llamarse un movimiento “de izquierda”, siempre que se acepte que esto no necesariamente implicaba ser comunista, sino ser contrario a la propiedad privada y al capital como elementos absolutos y ajenos a la función social.

Junto a ello, este grupo siempre reivindicó la riqueza de la persona humana. Por eso, los reconocimientos de derechos surgidos en tiempos de la modernidad siempre fueron bienvenidos por estos grupos, que vieron en esas declaraciones un avance en el conocimiento de la dignidad humana y por ende, una ayuda en la constante lucha por alcanzar una sociedad más justa. En este sentido, a diferencia de muchos otros grupos de inspiración cristiana, la modernidad política no es condenada en bloque, sino que debe ser revisada y valorada en su justa medida, y sobre todo, asumir que muchos de sus aportes no permitirán alcanzar una vida más humana.

En síntesis, aquellos argentinos que se propusieron defender el llamado humanismo cristiano tuvieron en esta década un tiempo difícil, de grandes polémicas. Fueron precisamente estas polémicas las que sirvieron para que muchas ideas sean desarrolladas y aclaradas, al mismo tiempo que les permitió reconocer y reconocerse como seguidores de una tradición filosófica y política que poseía consistencia intelectual y podía, por lo tanto, presentarse ante la sociedad argentina como un grupo de acción política. Al final de todas estas discusiones, habían logrado establecer una serie de principios políticos (y económicos, aunque en menor medida), los cuales aspiraban llevar a la práctica. Ese intento llegaría en la década siguiente.

Referencias bibliográficas

AMADEO, M., *Ayer, hoy y mañana*, Buenos Aires, Gure, 1956.

BERNARD, L. L., “Religion as men have seen it”, en *Social Forces*, vol. 17, n° 4, mayo de 1939, pp. 566-567.

CASTRO MONTERO, A., “El eco de la Guerra Civil Española en la revista *Criterio*”, en *Temas de Historia Argentina y Americana*, n° 2, enero-julio 2003, pp. 27-53.

COLL BENEGAS, C., “Una carta”, en *Orden Cristiano*, 135, junio, 1947, p. 695.

- , “Sobre el capital y el trabajo”, en *Orden Cristiano*, 140, agosto de 1947, pp. 929-932.
- , “La libre iniciativa privada y la intervención del Estado en la producción y el comercio”, en *Revista de Ciencias Económicas*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Economía, n° 310, año 35, pp. 325-333.
- COSSIO, C., “Correspondencia con Juan Ramón Capella”, en *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, año 25 (2002).
- DUHAU, A., “El primer encuentro”, en *Orden Cristiano*, VII, 153, marzo de 1948, p. 290.
- , “Una ley discutida”, en *Orden Cristiano*, VI, 134, mayo de 1947, p. 633.
- , *La Iglesia, la justicia social y la riqueza*, Orden Cristiano. Buenos Aires, 1947.
- , “Discurso en la ciudad de Montevideo”, en *Orden Cristiano*, VI, 135, pp. 693-694
- , “Aclaración”, en *Orden Cristiano*, VI, 136, 1947, p. 751.
- , *Las dos cruces*, Orden Cristiano, Buenos Aires, 1941.
- , “Dos liberalismos”, en *Orden Cristiano*, III, n° 63, 1944.
- , “Un nuevo fracaso de la palabra del hombre”, en *Orden Cristiano*, III, n° 65, 1944
- , “Solidaridad cristiana”, en *Orden Cristiano*, III, n° 70, 1944.
- DURELLI, A., *El nacionalismo frente al cristianismo*, Buenos Aires, Losada, 1939 (colección Nueva Cristiandad, n° 3).
- , “Carta de A. Durelli a Victoria Ocampo”, en *Sur*, n° 47, agosto de 1938, pp. 72-73.
- , “Toma de posición”, en *Criterio*, 556 (27 de octubre de 1938), pp. 217-223
- FRANCESCHI, G. J., *La democracia cristiana*, Buenos Aires, Criterio, 1955.
- FRANQUIZ, J. A., “El estructuralismo personalista del profesor Francisco Romero”, en *Revista Cubana de Filosofía*, vol. 2, n° 9.
- GAMBINI, H., *El peronismo y la Iglesia*, Buenos Aires, CEAL, 1971.
- GHIO, J. M., *La Iglesia Católica en la política argentina*, Prometeo, Buenos Aires, 2007
- LLAMBÍAS, H. “Límites a la libertad de los católicos”, en *Criterio*, 554 (13 de octubre de 1938), pp. 171-172.
- MARITAIN, J., “De la Guerra Santa”, *Sur*, 1937.

- , *Para una filosofía de la persona humana*, Santiago, Letras, 1938.
- , *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982.
- , *Tres reformadores*, Buenos Aires, Santa Catalina, 1945
- MEINVIELLE, J., "De la Guerra Santa. Refutación del artículo de Jacques Maritain aparecido en la *Nouvelle Revue Française*", en *Criterio*, n° 488, julio de 1937, pp. 378-383.
- ORDÓÑEZ, M. V., "Sobre la nueva cristiandad de Maritain", *Criterio*, 158, junio, 1937, p. 158.
- PARERA, R. G., *Los demócrata cristianos argentinos. Testimonio de una experiencia política*, Buenos Aires, Buschi, 1986 (especialmente, tomo 1).
- PEÑA, H., "Carta a propósito de la Declaración de Montevideo", en *Orden Cristiano* 136 (junio 1947), pp. 754-755
- PÉREZ CATÁN, M., "¿Sería necesario un partido político de inspiración cristiana?", en *Orden Cristiano* VI, 121 (noviembre 1946), p. 6.
- , "A propósito del Manifiesto demócrata cristiano de Montevideo", en *Orden Cristiano*, VI, 139 (agosto 1947), pp. 876-879
- PIVIDAL, R., "Defensa de Maritain", en *Criterio*, n° 486, 1937.
- , "Católicos fascistas y católicos personalistas", en *Sur*, n° 35.
- , *El renacimiento del catolicismo en Francia*, Buenos Aires, Colombo, 1931.
- , "La balanza y la espada", en *Sur*, n° 61, octubre de 1939.
- , "Un ministro nacionalista insulta a Maritain", en *Sur*, n° 47, 1938.
- , "Orden Cristiano", en *Orden Cristiano*, n° 1, 1941.
- , "Nota sobre un francés dilecto", en *Orden Cristiano*, n° 73, 1944.
- , "Prólogo" a MARITAIN, J., *Tres reformadores*, Buenos Aires, Santa Catalina, 1945 (Biblioteca de Doctrina Católica).
- PONFERRADA, "A treinta años de la muerte de Maritain", en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, tomo 30, (2002-2003), Buenos Aires, 2004.
- RECASENS SICHES, L., "El pensamiento filosófico, social, político, y jurídico en Hispano América", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 6, n° 1, 1944.

- REGULES, D. *et al.*, “Sobre la nueva cristiandad de Maritain”, *Criterio*, n° 158, junio 1937, p. 207.
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social – Meditaciones de un paseante solitario*, Madrid, Sáez, 1936.
- , *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Aguilar, 1974.
- , *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Aguilar, 1974.
- SMITH, A., *La riqueza de las naciones*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1983.
- VILA ECHAGÜE, I., “Carta a propósito de la Declaración de Montevideo”, en *Orden Cristiano*, 136 (junio 1947), p. 753.
- , *Cuestiones disputadas en la Democracia Cristiana*, Buenos Aires, del Atlántico, 1960.
- ZANATTA, L. y DI STEFANO, R., *Historia de la Iglesia en la Argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000.
- ZANCA, J., “Perfiles: Rafael Pividal”, en *Meudon. Cuadernos para el Diálogo*, año 1, n° 1, 2008, (en <http://www.institutomaritain.com.ar/publicaciones/ampliacion/14/32>).
- , “Cruzados y pescadores”; en FERNÁNDEZ, G. F. y GENTILE, J. H. (comps.), *Pluralismo y derechos humanos*, Córdoba, Alveroni, 2007 (también http://www.maritainargentina.org.ar/cruzados_y_pescadores.htm).
- , *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*, Buenos Aires, F.C.E. / Universidad de San Andrés, 2006.

EL APORTE SOCIALCRISTIANO
AL CONSTITUCIONALISMO SOCIAL
EN LA ETAPA PERONISTA:
LOS DOCTORES ARTURO SAMPAY Y PABLO RAMELLA

Edgardo MADARIA

Constitucionalismo social y peronismo

El denominado “constitucionalismo social” tuvo su primera (y parcialmente fallida) institucionalización en la Argentina durante el gobierno peronista, en particular en la reforma constitucional de 1949, inspirado en gran medida por principios socialcristianos.

Denominamos aquí “pensamiento socialcristiano” al conjunto de ideas políticas, económicas y sociales que se sustenta en la cosmovisión cristiana y en la filosofía política clásica de los grandes maestros Platón, Aristóteles, Cicerón, san Agustín y santo Tomás de Aquino –entre otros– recogida y sistematizada contemporáneamente por la Doctrina Social de la Iglesia.

El constitucionalismo, entendido elementalmente como “sistema político regulado por un texto constitucional”,¹ es un movimiento histórico-político cuya base doctrinaria se caracteriza por cierta finalidad y por determinados principios y técnicas jurídicas. Si bien tiene algunos antecedentes como la antigua idea del sometimiento del gobernante a las leyes, como así también la “Carta Magna” de Juan sin Tierra en 1215, encuentra su punto de partida en la segunda mitad del siglo XVIII, con las revoluciones norteamericana (1776) y francesa (1789), sin descartar la influencia de la revolución inglesa de 1688 y sus *Bill of rights*.

1. Diccionario de la Real Academia Española: www.rae.es

El concepto de constitucionalismo no hace referencia a una constitución natural ni real, ni solo jurídica. Más aún: “Se trata de un tipo especial de constitución jurídica, caracterizada por un particular contenido”,² sintetizado en el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, cuyo modelo es la Constitución de Estados Unidos de 1787 con sus diez primeras enmiendas. Lo distintivo y propio del constitucionalismo es la limitación del poder y la pretensión de garantizar los derechos fundamentales de la persona humana,³ a través de un texto normativo ubicado en la cúspide del ordenamiento jurídico, al que se denomina Constitución.

El denominado “constitucionalismo social” aparece luego de la Primera Guerra Mundial, aunque también tiene sus antecedentes. “El ‘constitucionalismo social’ se caracterizó por agregar a los clásicos derechos individuales –civiles y políticos– los ‘derechos sociales’ y a la vez limitar el derecho de propiedad reglamentándolo ‘en función social’”.⁴ Son ejemplos de ello las constituciones de México de 1917, la alemana de Weimar de 1919, la finlandesa de 1919, la austriaca de 1920, la checoslovaca de 1920, la yugoslava de 1921, la polaca de 1921 y la de la España republicana de 1931.

El constitucionalismo social tuvo distintos receptores e intérpretes en la Argentina, pero encontró su arraigo principal durante la etapa peronista.

El peronismo es imperfecta e insuficientemente definido como un “movimiento político argentino surgido en 1945, tras la subida al poder de Juan Domingo Perón”.⁵ En efecto, no se trata de un simple partido político, sino más bien de un “movimiento” multifacético y sincrético gestado y estructurado en torno a la figura carismática y caudillista de quien fuera un “ascendente” coronel durante el gobierno de facto de 1943-1946, que triunfó en las elecciones de 1946, ejerció la titularidad del Poder Ejecutivo Nacional entre 1946 y 1952, fue reelecto en 1952 y derrocado en 1955, exiliado y pros-

2. LÓPEZ, Mario Justo, *Manual de Derecho Político*, Buenos Aires, Depalma, 1994, p. 371.

3. Cf. *Ibíd.*, pp. 371 y 372.

4. *Ibíd.*, p. 375.

5. Diccionario de la Real Academia Española: www.rae.es

cripto durante dieciocho años, vuelto a ser electo en 1973, murió ejerciendo la presidencia en 1974 y extendiendo su influencia política y cultural hasta nuestros días.

Perón fue un líder carismático, histriónico, multifacético, práctico (elogiaba a los “realizadores”), metodológicamente superior a sus adversarios. Fue un militar argentino que trasladó la estrategia y la operatividad del campo militar a la política.

El peronismo se apoyó principalmente en las asociaciones sindicales (denominadas “columna vertebral del movimiento”) y en el partido político convertido en mayoritario, además de algunos otros sectores sociales, empresarios, militares y eclesiásticos que también apoyaron a Perón.

Dice José Luis de Imaz: “En los partidos políticos grandes, la estructura suele ser bastante endeble, la ideología laxa, y de hecho operan como instrumentos para el arribo al poder”.⁶ En el caso del peronismo, se trata de un partido de tipo carismático, identificado “con los éxitos o fracasos de un líder personalista”.⁷

El sincretismo ideológico del peronismo contó no obstante como eje fundamental y como bandera política el reconocimiento y el establecimiento jurídico y concreto de los derechos sociales, en particular de los trabajadores. Pero no fue Perón el “inventor” de esos derechos, sino más bien el “gestor” o, en su lenguaje, el “realizador”. En efecto, desde los distintos cargos que desempeñó en el gobierno de 1943-1946 como durante su presidencia, institucionalizó gran parte de dichos derechos a través de una serie de normas jurídicas (leyes, decretos, reglamentaciones administrativas, etc.) que encontraron su cúspide jurídica en el texto constitucional de 1949, en la llamada “Constitución de Perón”.

Pero como en el caso del “Código de Napoleón” y de tantos otros hechos políticos que llevan el sello del líder personalista, nunca son obra de un hombre solo. Dice José Luis de Imaz: “Los nuevos dirigentes peronistas de 1946 constituyen un grupo de ‘accesión’ muy lato, abierto, extenso, basado en un reclutamiento amplio como

6. IMAZ, José Luis de, *Los que mandan*, Buenos Aires, Eudeba, 1964, pp. 186 y 187.

7. *Ibíd.*, p. 189.

hasta entonces no se había conocido”.⁸ Y señala luego lo siguiente: “La nueva clase política la integraban individuos distintos accedidos a través de canales distintos”.⁹

Dentro de esa amplitud y de ese sincretismo ideológico, tuvieron cabida dentro del peronismo algunos personajes vinculados a lo que denominamos el pensamiento socialcristiano, entre los que destacamos (por su aporte en el marco del constitucionalismo social, entre otras obras) a los doctores Arturo Enrique Sampay y Pablo Antonio Ramella.

El vínculo, la proximidad y la simpatía de estos personajes con respecto a Perón y al régimen establecido fue distinta y variable. Pablo Ramella recuerda así el día en que “los senadores fuimos a saludar por primera vez a Perón. Nos recibió con gran afabilidad e inmediatamente me di cuenta de que realmente quería el engrandecimiento del país, la elevación de las clases trabajadoras y la implantación de la justicia social, defendiendo la independencia económica del país en cuanto lo permitieran los márgenes que podían dar los imperialismo mundiales”.¹⁰ Seguidamente, deja al Perón estadista para describir al Perón íntimo. Prosigue Ramella: “Perón no trasladaba al campo anímico individual ninguno de sus sentimientos, sino que, a mí me ocurrió por lo menos, levantaba una invisible muralla entre él y su interlocutor a pesar de las exquisitas formas de la cortesía. A veces me pregunto si Perón hizo verdaderamente amigos, salvo la devoción particular de Evita, y a ello atribuyo sus estrepitosas caídas”.¹¹

Como se verá, tanto Sampay como Ramella encuadran, a grandes rasgos, en las notas características de la clase dirigente peronista descrita por José Luis de Imaz en *Los que mandan*: su cohesión está dada por la lealtad a Perón y su esposa; arriban jóvenes en 1946 (Ramella cumpliendo 40 años de edad, Sampay 35); son casi todos hijos de inmigrantes; y casi no hay políticos profesionales.¹²

8. *Ibíd.*, pp. 12 y 13.

9. *Ibíd.*, p. 14.

10. RAMELLA, Pablo A., *Autobiografía y selección de escritos jurídicos*, Buenos Aires, H. Senado de la Nación, 1994, pp. 37 y 38.

11. *Ibíd.*, p. 38.

12. Cf. IMAZ, José Luis de, *op. cit.*, pp. 15 a 25.

Paralelamente, Sampay y Ramella constituyen en parte excepciones a la regla, ya que ambos se destacan en el ámbito del derecho constitucional y en la producción intelectual. Dice Imaz: “En cuanto a los intelectuales, pensamos que, salvo excepciones, cuentan poco; la mayoría de las ideologías provienen de los marcos exteriores, y apenas si alguna pasa discretamente por el tamiz de su adecuación local”.¹³ Lo ratifica luego en su análisis de los políticos profesionales: “De hecho no hay ningún intelectual de nota en los movimientos políticos y partidistas argentinos”.¹⁴

Tanto Ramella como Sampay intervienen activamente durante el primer gobierno de Perón; luego se atenúa su influencia, e incluso desaparece. Ramella es senador nacional entre 1946 y 1952; Sampay se desempeña como fiscal de Estado de la provincia de Buenos Aires, hasta el mismo año. Ambos son elegidos constituyentes para la reforma de la Constitución Nacional de 1949, siendo Sampay su principal mentor. Y he aquí que confluyen las tres vertientes de que trata este capítulo: el constitucionalismo social, el peronismo y el aporte socialcristiano que allí realizan Ramella y Sampay.

Dice Alberto González Arzac, discípulo de Sampay, que “la Constitución sancionada en 1949 estuvo entre las pioneras del constitucionalismo social, de manera que tuvo rápida repercusión en el mundo”.¹⁵ Y especifica lo siguiente: “Incluía el proyecto un capítulo consagrado a los ‘derechos especiales’ del trabajador, de la familia, de la ancianidad, de la educación y de la cultura, tal como finalmente fue aprobado dando una orientación signada por el ‘constitucionalismo social’. Finalmente, en el texto sancionado se decidió consagrar los ‘Derechos del Trabajador’ según el decálogo proclamado el 24 de febrero de 1947 por el presidente Perón y los ‘Derechos de la Ancianidad’ conforme al enunciado hecho el 28 de agosto de 1948 por la señora Eva Perón”.¹⁶

13. *Ibíd.*, p. 6.

14. *Ibíd.*, p. 205.

15. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *Arturo Enrique Sampay y la Constitución de 1949*, Buenos Aires, Alberto Verdaguer, 2009, p. 31.

16. *Ibíd.*, pp. 27 y 28.

A ello se le agregan otros principios vinculados a la función social de la propiedad y cláusulas en materia económica en los que se adecuan algunos principios cristianos que por aquel entonces sostenía buena parte del peronismo. Al respecto, Alfonso Santiago (h) sostiene lo siguiente: “Sin lugar a dudas, Sampay fue el constitucionalista que con más fundamentos filosóficos cuestionó los planteos individualistas e irreales del constitucionalismo liberal clásico y propuso su reemplazo por una concepción propia del constitucionalismo social con una clara impronta cristiana, nacional y solidaria, al servicio de los intereses nacionales y de los sectores más postergados”.¹⁷

No hace falta decir que las ideas políticas no surgen de la casualidad ni flotan en el aire. Son hombres las que las formulan; son hombres las que las encarnan y las trasladan a las instituciones y a los hechos. Será necesario, pues, aproximarnos al conocimiento de esos hombres.

Pablo Ramella: un laico comprometido con la Iglesia y con la Patria

Las múltiples vocaciones de un hombre del derecho

“Nuestra patria solo se salvará con hombres santos”, dice Pablo Antonio Ramella en una carta escrita a su nieto desde la cárcel, en diciembre de 1955,¹⁸ irradiando la fe que a temprana edad le inspirara su madre.

Pablo Ramella alternó su carrera de abogado y jurista con su participación política dentro del peronismo y el apostolado en la Acción Católica Argentina. También ejerció la docencia y escribió poesía. Fue padre de familia y entrañable amigo de numerosas personalidades de su tiempo.

17. SANTIAGO, Alfonso (h), Conferencia en homenaje a Arturo Enrique Sampay, Departamento de Derecho Público del Colegio Público de Abogados, Buenos Aires, 2002.

18. RAMELLA, Pablo A., *Autobiografía y selección de escritos jurídicos*, Buenos Aires, H. Senado de la Nación, 1994, p. 5.

Nació en La Plata el 13 de junio de 1906. Transcurrió su infancia durante un tiempo en un campo en Chapadmalal, luego volvió a La Plata y más tarde se trasladó a Buenos Aires, donde estudió la carrera de abogacía en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, a partir de 1924.

Desde niño tuvo una vocación clara por el derecho. Durante su vida universitaria, estudiaba mañana y tarde en la biblioteca; trabajó algunos meses de meritorio en un juzgado civil; y se involucró en algunas “luchas estudiantiles” adhiriendo al denominado “Centro Izquierda”, aunque por oposición al grupo opuesto que agrupaba a estudiantes de clase alta. Publicó un primer trabajo de seminario titulado “La política comercial argentina durante la guerra europea”.

Entre 1922 y 1935 escribió poesía, llenando dos cuadernos completos. En 1927 publicó su primer libro de versos llamado *Palabras de paz*. También publicó poesías en varias revistas y diarios. Conoció a varios escritores, entre ellos a Ricardo Rojas. Se recibió de abogado en 1930. Junto a otros compañeros creó un ateneo jurídico en el cual organizaron conferencias dictadas por profesores universitarios.

Con la crisis económica se le dificultaba iniciar su carrera profesional. No obstante, obtuvo un modesto puesto en el Ministerio de Obras Públicas y, tras la revolución del 30, se trasladó a San Juan para trabajar como asesor letrado de menores y defensor de pobres y ausentes, durante el gobierno de intervención de Marco Avellaneda. Luego fue ascendido a fiscal en lo civil y, en 1931, a juez en lo civil y comercial, designado por el nuevo interventor Celso Rojas. A fines de 1930 contrajo matrimonio con Ana Argentina Ardizzi, la inseparable mujer de su vida, con quien tuvo siete hijos.

Con el triunfo de Federico Cantoni en San Juan, renunció al cargo de juez y regresó a Buenos Aires, donde se incorporó al estudio jurídico de un ex compañero del colegio nacional, Ángel Garrido González. Pero su salud desmejoró y se vio obligado a trasladarse a Pergamino, donde su hermano Tomás había sido elegido intendente. Convaleciente, se hospedó en una estancia, donde profundizó sus lecturas religiosas.

Su recuperación y retorno a Buenos Aires, en octubre de 1934, coincidió con la celebración del XXXII Congreso Eucarístico

Internacional, que tantos frutos ha dado y que Ramella calificara como “grandioso en todo sentido”.¹⁹ Allí participó en varios actos, en especial en la noche de la Comunión de los Hombres, dirigida por monseñor Gustavo J. Franceschi.

A fines del 34, tras la revolución que depuso a Federico Cantoni, regresó a San Juan como asesor letrado de la Municipalidad. Organizó dicha repartición, obra que repitió en 1936 con la Dirección General de Rentas. Pero, a mediados de 1938, la nueva intervención federal decidió hacerlo cesar en el cargo.

Gracias a la invitación de monseñor Silvino Martínez se incorporó a la Acción Católica Argentina, donde se desempeñó como presidente del Consejo Arquidiocesano de los Hombres de Acción Católica para luego presidir la Junta Arquidiocesana de dicha institución. Junto a monseñor Martínez también colaboró en el diario *El Porvenir*, donde se ocupó de las cuestiones de los obreros.

Fue rector de la Universidad Popular de San Juan, tras una discusión entre socialistas y católicos, en la que estos decidieron retirarse de la asamblea; no obstante, Ramella permaneció y logró incorporar en los estatutos que la enseñanza debía inspirarse en los principios de la nacionalidad y de la religión católica.

En 1940 se desempeñó como director general de Escuelas de San Juan, cargo que abandonó por oponerse a la supresión de ocho escuelas rurales y a la reducción del presupuesto de educación por parte de la entonces intervención federal.

A principios de 1942 fue designado juez en lo civil, comercial y minería. Mientras ejercía ese cargo, el nuevo gobierno surgido tras la revolución de 1943 modificó la Constitución de San Juan y le propuso integrar la Corte de Justicia, ofrecimiento que declinó por oponerse a una reforma constitucional por decreto. Mientras tanto, se creaba la Corporación de Abogados Católicos, siendo designado Ramella presidente de la misma.

El 15 de enero de 1944, mientras su esposa y dos de sus hijas estaban de viaje en Buenos Aires y él regresaba a su casa en San Juan con sus otros hijos tras una visita a una familia amiga, se produjo, a las 20:50, el recordado terremoto que destruyó la ciudad. La

19. *Ibíd.*, p. 27.

casa de Ramella era antigua pero providencialmente antisísmica. No sufrió grandes deterioros por lo cual pudo albergar allí a una familia desamparada.

Ramella recuerda la “gran desorientación administrativa y jurídica por parte de las autoridades”²⁰ tras el terremoto. Entre otras medidas decidieron confiscar la mercadería de un comerciante para repartirla a la población, lo cual motivó que el propio Ramella dictara en ese caso una sentencia contraria a la confiscación de bienes aun en casos de catástrofe.

En 1944, tras ocho años de labor, aprobó y publicó su tesis doctoral en la Facultad de Derecho de la UBA, con el título “Las normas de derecho internacional público en el derecho constitucional”. En una primera instancia, se le habían rechazado sus postulados “antiliberales”, pues sostenía allí que “el súbdito no está obligado a ir a la guerra sino cuando es justa” y que “si la guerra es un delito es inmoral que se den normas para reglamentarla”.²¹ Finalmente, el tribunal aprobó su trabajo, aunque advirtiendo que no compararía sus opiniones. “Abordaba en mi tesis –cuenta Ramella– los conceptos de las doctrinas monista y dualista, comunes en los medios científicos europeos, y totalmente ignorados en las cátedras de derecho internacional público y constitucional en la época que yo estudiaba”.²²

En ese mismo año 1944 escribió *La estructura del Estado*, obra que, también debido a su inspiración cristiana, pudo publicar recién a fines del año siguiente.

Vida de Fe

En su primer viaje a San Juan se reencontró con un accidental compañero de la facultad, el doctor Ambrosio Romero Carranza, con quien trabó una larga amistad y, además, fortaleció su fe. En efecto, la vida de fe de Pablo Ramella se había iniciado a muy temprana edad. Al respecto, cuenta en su *Autobiografía* dos anécdotas

20. *Ibíd.*, p. 33.

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.*, p. 34.

infantiles: en una, discute con una de sus hermanas acerca de la existencia de Dios, siendo ella la creyente y él el ateo; dirimen la cuestión con su madre, quien categóricamente responde que “solo los animales no creen en Dios”, lo cual despejó sus dudas para siempre. En la otra, su padre recibe en su casa a dos masones, con quienes discute de religión; paradójicamente, las manifestaciones a favor de la existencia de un “ser supremo” por parte de ambos masones fortalece las creencias religiosas del niño que escuchaba con atención.²³

Si bien jamás dejó de practicar la fe, asistiendo a misa dominical, la amistad con Romero Carranza en sus primeros años en San Juan le permitió profundizar su formación intelectual católica. Más tarde, su relación con monseñor Silvino Martínez (luego obispo de San Nicolás y Rosario) marcó un nuevo mojón en su desarrollo intelectual y religioso, gracias a quien recibió el sacramento de la Confirmación. A ello deben agregarse sus lecturas personales como el *Kempis* (recomendado por Romero Carranza), obras de José Schrijvers (obsequiadas por monseñor Martínez), la Biblia y las *Memorias de Dios* de Giovanni Papini (durante su convalecencia en Pergamino), etc.; su providencial participación en el XXXII Congreso Eucarístico Internacional; su amistad con el padre Leonardo Castellani y, naturalmente, el movimiento insondable del corazón humano que por diversas vías es atraído por Dios.

El celo apostólico que encendía el corazón de Pablo Ramella puede observarse en las cartas que le escribe a su nieto desde la cárcel, que debió sufrir tras la “revolución libertadora” que derrocara a Perón.

En la segunda carta, del 28 de diciembre de 1955, cita la frase de san Pablo “vence con el bien al malo”, que tomó como emblema para los duros días que debía afrontar privado de su libertad. “No es porque sí que Dios nos pone en inmediato contacto con hombres con los que nunca hubiésemos sospechado frecuentar. No debemos desperdiciar esa oportunidad para atraer algunas almas a Cristo”, dice en la misma.²⁴

23. Cf. *Ibíd.*, pp. 14 y 15.

24. *Ibíd.*, p. 6.

En la tercera carta, del 4 de enero de 1956, expresa su preocupación por la asistencia religiosa a los detenidos, a la que califica de “deplorable”, quejándose luego por la pasividad misionera. “El aburguesamiento lamentable de nuestro catolicismo le ha hecho perder ese vigor apostólico capaz de transformar las almas más endurecidas. ¡Cuidado con ese catolicismo de la forma! Solo convence y regenera el catolicismo del amor y la caridad”.²⁵ Una queja similar expresa en su octava carta, desde el penal de Caseros: “Cuando la voz debe alzarse para proclamar la justicia y la caridad y la lengua queda muda, este silencio es cómplice del demonio”.²⁶ Lejos estaba Ramella de lamentarse por su injusta situación, por ser un preso político. Su queja residía en esa pasividad evangelizadora que impedía ganar más almas para el Cielo.

Senador nacional y constituyente

A principios de 1946, el candidato peronista a gobernador de San Juan (por la coalición UCR - Junta Renovadora y Laborista), Juan Luis Alvarado –también militante de la Acción Católica–, le ofreció a Pablo Ramella la candidatura a senador nacional, asegurándole que en cuestiones tales como la enseñanza religiosa y la unidad sindical, “todo se dispondría de acuerdo a los postulados sociales de las encíclicas”.²⁷

Tras un tenso e intrincado acuerdo en la Legislatura provincial, sin conocer el ambiente político ni a ninguno de sus futuros colegas, Pablo Ramella se incorporó al Senado de la Nación, siendo luego elegido presidente de la Comisión de Asuntos Constitucionales.

Mantuvo una buena relación con casi todos sus compañeros de bancada, en especial con su presidente Hortensio Quijano, mientras que fue crítico con el contralmirante Alberto Teisaire. A su ya citado encuentro con Perón, refiere el propio Ramella que “entre las personas que conocí entonces destaco entre todas a Eva Perón [...]. Su vocación por los humildes era auténtica. Se prodigaba en una

25. *Ibíd.*, pp. 6 y 7.

26. *Ibíd.*, p. 10.

27. *Ibíd.*, p. 35.

verdadera inmolación por atender a todos quienes venían a pedirle algo”.²⁸

La lealtad de Ramella a Perón y al nuevo régimen que se establecía no estaba exenta de algunas miradas críticas. Por ejemplo, si bien consideraba que el primer gabinete de Perón “fue excelente y de una eficacia extraordinaria”, señaló como errores de Perón los reemplazos de los ministros Ramón Carrillo por Raúl Bevacqua y de Oscar Ivanissevich por Méndez San Martín; apuntando que en este último caso “destruyó la esencia espiritual que aquel le había dado a la enseñanza”.²⁹

Y efectivamente, la educación religiosa fue una de las principales preocupaciones del entonces senador Ramella. Dice en una de las cartas a su nieto desde la cárcel: “Tengo como uno de los más preciados servicios prestados a la patria y a la Iglesia, el haber trabajado denodadamente, junto con otros, venciendo resistencias muy grandes, para que se ratifique el decreto ley dictado el 31 de diciembre de 1943, estableciendo la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado [...]. Igualmente trabajé para que se incorporara a la Constitución de San Juan de 1949, la posibilidad de enseñar religión en las escuelas del Estado”. Entre sus fundamentos, destacaba lo siguiente: “Bien se ha dicho que la enseñanza neutral o laica es una hipócrita máscara que, con el pretexto de invocar la libertad de conciencia, tiende a desterrar toda idea de Dios, sumiendo al alma en un ateísmo desintegrante [...]. El derecho de Dios a ser conocido es absoluto”.³⁰

Además de la preocupación por la educación religiosa, la labor parlamentaria de Ramella se caracterizó por promover proyectos vinculados a la reconstrucción de San Juan y a la provincialización de los territorios nacionales, interviniendo también en temas como los derechos políticos de la mujer, la ley de ministerios y el proyecto de ley de nacionalidad (este último no llegó a aprobarse durante su mandato).

También intervino en el juicio político incoado a los ministros de la Corte Suprema de Justicia (Sagarna, Ramos Mejía y Nazar

28. *Ibíd.*, p. 38.

29. *Ibíd.*

30. *Ibíd.*

Anchorena) y al procurador general de la Nación, Juan Álvarez. Ramella votó por el sí en algunos cargos contra los miembros de la Corte (en relación a los derechos laborales) y votó en contra de los cargos contra Álvarez, aunque la mayoría del Senado votó por separar al procurador.

Como representante del Senado, integró las delegaciones argentinas en distintas misiones diplomáticas: a Brasil, en 1947, para una conferencia sobre paz y seguridad en el continente; a Paraguay, en 1948, para la asunción del mando de J. Natalicio González; y a Uruguay, en 1949, para una conferencia sobre los derechos del trabajador.

Con respecto a las acusaciones que por entonces recibían los legisladores peronistas, dice Ramella en su *Autobiografía* que “cobrábamos solamente nuestras dietas, habiendo excluido de esa remuneración el sueldo anual complementario (aguinaldo), salario familiar, bonificación por antigüedad y todo otro beneficio de que gozaban los empleados públicos”.³¹

En 1948 el gobierno decidió reformar la Constitución Nacional. Si bien los detalles se analizarán en el apartado correspondiente, Pablo Ramella elaboró su propio “Proyecto de Constitución para la Nación Argentina”, el que remitió a las autoridades partidarias. “Varias de las reformas por mí propuestas se incorporaron al texto de la Constitución de 1949”, cuenta Ramella.³²

Para la conformación de la Convención Constituyente, Pablo Ramella fue elegido convencional por San Juan con una amplia mayoría de votos. Como integrante de la misma, fue nombrado miembro de la Comisión de Poderes y Reglamento, mientras que le tocó desarrollar el tema relativo a la educación.

Con respecto al proyecto de reforma original publicado por el entonces Partido Peronista, Pablo Ramella formuló unas diez observaciones, entre las que se le admitieron dos: la posibilidad de que durante el receso legislativo el Poder Ejecutivo pudiese convocar solo al Senado para tratar asuntos de su competencia exclusiva (estado de sitio y acuerdos) y que cada provincia eligiera por lo menos tres diputados. Algunas de sus observaciones que no fueron

31. *Ibíd.*, p. 40.

32. *Ibíd.*, p. 45.

incorporadas al texto constitucional fueron la inclusión de derechos no enumerados “que nacen de la condición natural del hombre” y eliminar la facultad del presidente de conceder el pase a las bulas papales.

Una de las disposiciones transitorias (la quinta) de la flamante Constitución Nacional de 1949 estableció un plazo de 90 días para que las provincias reformasen sus respectivas constituciones, para adaptarlas a los nuevos principios consagrados en la nacional. En el caso de la provincia de San Juan, fueron oídas algunas observaciones formuladas por Pablo Ramella (que también había redactado su propio proyecto), entre las cuales se incluyen: a) la composición de la Legislatura, reemplazando el sistema de circunscripción uninominal de la Constitución de 1927; b) Lo relativo a la instrucción pública, que inspirado por Ramella, se aprobó como artículo 102 el siguiente texto: “En todas las escuelas e institutos del Estado se formará a los niños y jóvenes en el amor a las instituciones patrias y en los principios de la moral cristiana, respetando la libertad de conciencia”. No obstante, como sucedió con la Constitución Nacional, también la de San Juan fue derogada por decreto en 1955.

Finalizado el proceso de reforma, Pablo Ramella decidió crear en San Juan el Centro de Divulgación Constitucional, “firme en mi convicción de que los gobiernos deben sustentarse en principios para perdurar”.³³

Durante su mandato como senador, también se desempeñó como interventor de la Junta Provincial del Partido Peronista en Córdoba (durante tres meses, en 1948), fue designado profesor adjunto de Derecho Constitucional y Administrativo de la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA (en 1949, con renovaciones en 1953, 1954 y 1955), escribió y publicó *La Internacional Católica* y se afilió al Sindicato Argentino de Escritores.

Finalizado su mandato de senador nacional en 1952, abrió un estudio jurídico en Buenos Aires y se dedicó a las tareas apostólicas en la Acción Católica Argentina, como miembro del Consejo Superior de Hombres, trabajando en la redacción de la revista *Concordia* y también como codirector del diario *El Pueblo* (que

33. *Ibíd.*, p. 48.

Ramella consideraba “paladín del pensamiento católico”) hasta su cierre en 1955.

En esos tiempos se desató el conflicto del gobierno con la Iglesia, incluyendo la clausura de los locales de la Acción Católica (el 11 de junio de 1955) a la que Ramella calificó de “tremendo error”.³⁴ En un análisis más amplio, Ramella señaló lo siguiente: “Durante el gobierno del general Perón se realizaron grandes aciertos y se cometieron, no se puede negar, errores y abusos. Lo más desgraciado fue el conflicto con la Iglesia, que contradecía abiertamente los postulados enunciados por Perón en diversas oportunidades”.³⁵

Tras el derrocamiento de Perón, el gobierno de la “revolución libertadora” creó la Comisión Nacional Investigadora, que acusó a Ramella y a otros legisladores de conceder facultades extraordinarias al Poder Ejecutivo, delito que el propio Ramella se ocupó de refutar detalladamente en un escrito que denominó “Mi defensa” y luego en su *Autobiografía*.³⁶ Sin embargo, fue encarcelado en diciembre de 1955, recuperando la libertad tras un indulto, en diciembre de 1957.

Durante su prisión en las cárceles de Las Heras y de Caseros, Ramella se dedicó a la lectura (“no menos de doscientos libros, algunos de varios volúmenes de carácter literario o histórico”),³⁷ escribió “Mi defensa”, las “cartas a mi nieto” y un “Himno” de acción de gracias a Dios. Reflexionó sobre la situación carcelaria del país, recibió visitas, apoyos y adhesiones de numerosas personalidades (entre ellos, José Luis de Imaz, Faustino J. Legón, monseñor Octavio Derisi, Francisco Valsecchi, presbítero Ismael Quiles, presbítero Julio Meinvielle, etc.), afianzó su camaradería con compañeros de prisión (Antonio F. Cafiero, Eloy P. Camus y otros) y profundizó su vida de oración.

34. *Ibíd.*, p. 52.

35. *Ibíd.*, p. 56.

36. *Ibíd.*, pp. 53 a 57.

37. *Ibíd.*, pp. 59.

Los años posteriores

Después de la cárcel, apremiado por la estrechez económica, Pablo Ramella regresó a San Juan para retomar el ejercicio de la profesión. Continuó participando en instituciones apostólicas, ahora integrando el Movimiento Familiar Cristiano.

En 1954 escribió *Derecho Constitucional* (publicado en 1960), obra que recibió gratos elogios por parte de Pedro Frías, Arturo Sampay, Georges Burdeau, Manuel Fraga Iribarne, entre otros. En San Juan, monseñor Francisco Manfredi creaba el instituto “San Buenaventura” que luego se transformó en la Universidad Católica de Cuyo, donde se designó a Ramella como decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en 1960 y hasta 1969. Allí fue profesor de Derecho Internacional Público y de Derecho Constitucional. Escribió en colaboración con Antonio R. Lloveras *Introducción elemental al derecho*. En 1970 y 1971 fue vicerrector de dicha universidad.

En 1965 fue candidato a diputado provincial para cubrir una vacante, obteniendo el segundo lugar, detrás de la Unión Cívica Radical Bloquista. En 1967 viajó a Bogotá y en 1968 a Río de Janeiro, para participar en sendos congresos sobre temas jurídicos. También a Europa, donde recorrió varias ciudades; en su paso por Madrid no pudo entrevistarse con Perón (le informaron que estaba de vacaciones) pero le dejó una carta y un ejemplar de su *Derecho Constitucional*.

En 1971 integró la Comisión Asesora para el Estudio de la Reforma Institucional, creada por el entonces presidente Agustín Lanusse y su ministro Arturo Mor Roig, junto a Germán Bidart Campos, Mario Justo López, Julio C. Oyhanarte y otros notables juristas. No soslayó la oportunidad de consultar a Arturo Sampay, injustamente olvidado en dicha convocatoria.³⁸

En las elecciones del 11 de marzo de 1973 se postuló como candidato a diputado nacional por San Juan, por el Frente Justicialista, en tercer término, aunque solo se obtuvieron dos bancas. No obstante, el gobernador electo Eloy P. Camus lo designó ministro de

38. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *op. cit.*, p. 69.

Gobierno, cargo que desempeñó hasta septiembre de 1975, cuando el entonces presidente provisional del Senado a cargo de la presidencia, Ítalo Luder, le propuso integrar la Corte Suprema de Justicia de la Nación.

Durante su desempeño en la Corte “reinó una gran armonía (con sus colegas), actuando con absoluta independencia de criterio”.³⁹ Pero en 1976 el nuevo gobierno de facto destituyó a los ministros de la Corte Suprema y al procurador general de la Nación.

Regresó a San Juan. Participó en numerosos congresos jurídicos (en la Argentina y en el exterior), dictó conferencias y publicó gran cantidad de artículos, incluyendo una *Antología poética* en 1977. En 1983 fue elegido congresal nacional del Partido Justicialista. En su discurso de aceptación de la candidatura en San Juan, dijo que “hay que sentir el ser argentino e inspirarse en ‘El proyecto nacional’ del general Perón, que escribió en vísperas de su muerte, y que la grandeza de la patria debe cifrarse en el desarrollo de la personalidad de cada argentino”.⁴⁰

En 1986 fue vicepresidente segundo de la Convención Provincial Constituyente de San Juan. Continuó participando en congresos, presentando ponencias y publicando artículos jurídicos y literarios en el país y en el exterior. En 1989 fue elector de presidente por la fórmula Menem-Duhalde y en 1991 lo eligen presidente de la Convención que sancionó la Carta Municipal de San Juan. Paralelamente, recibió numerosas distinciones y homenajes en ámbitos políticos, jurídicos, académicos y literarios. En un encuentro educativo declara que “la mejor pedagogía es el amor”.⁴¹

El último homenaje en vida le fue brindado por el entonces presidente Carlos Menem, al visitarlo en el Hospital Privado de Mendoza, el sábado 24 de abril de 1993. Esa noche lo visitó también el párroco de la Merced, que le dio la Comunión (días antes le había dado la Unción de los Enfermos) y una bendición papal. Al día siguiente falleció.

39. RAMELLA, Pablo Antonio, *op. cit.*, p. 76.

40. *Ibíd.*, p. 79.

41. *Ibíd.*, p. 89.

Un año antes, al cumplir los 86, había escrito una *Acción de Gracias* a Dios en la cual, entre otras cosas, reza: “Me acerqué a Ti por inspiración de mi madre”.⁴²

Arturo Sampay, ese “eminente profesor universitario”

Formación intelectual

“El fin último de las ciencias que versan sobre las cosas naturalmente predispuestas para la práctica no es conocerlas y contemplarlas, sino hacerlas. No basta, entonces, teorizar sobre la Justicia, sino que hay que luchar para realizarla”, dice Sampay en su obra *Constitución y pueblo*, de 1973.⁴³

Arturo Enrique Sampay nació en Concordia, Entre Ríos, el 28 de julio de 1911. Cursó el colegio primario en su pueblo natal. El secundario lo realizó en el histórico Colegio de Concepción del Uruguay (fundado por Urquiza), entre 1925 y 1929. Entre sus maestros se destaca el padre Zaninetti, profesor de filosofía. Allí puso en práctica también sus hábitos intelectuales, siendo presidente de la Comisión Directiva del Centro “J. J. de Urquiza”, dirigiendo su revista y escribiendo artículos periodísticos.

Entre sus primeras influencias se destaca la de su tío abuelo el presbítero Carlos Sampay (1839-1928): discípulo de san Miguel de Garicoits (1797-1863), “había tenido influencia en la educación de Hipólito Yrigoyen, fue hombre de consulta de los grandes católicos del '80: Estrada y Goyena, así como del presidente Nicolás Avellaneda”.⁴⁴ El joven Arturo recibió de su tío abuelo gran parte de su formación religiosa, filosófica y política. La *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino se cuenta entre las obras que gracias a aquel cayeron en sus manos.

“En 1930 ingresó a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de La Plata, de donde egresó en 1932 con brillantes

42. *Ibíd.*, p. 91.

43. Citado por GONZÁLEZ ARZAC, *op. cit.*, p. 71.

44. *Ibíd.*, p. 14.

calificaciones”,⁴⁵ tras lo cual estudió, escribió y publicó diversos trabajos sobre la temática constitucional. Obtuvo el doctorado en Ciencias Jurídicas y Sociales en la misma universidad, con su tesis “La crisis del Estado de Derecho Liberal Burgués”, que se convertiría en una de sus principales obras.

Viajó a Europa. Participó en los cursos dictados en Zurich por Dietrich Schindler (discípulo de Hermann Heller) con su concepción de constitución jurídica condicionada por la realidad social. Detrás de la influencia de Heller estaba la de Max Weber, apunta su discípulo Francisco Arias Pelerano.⁴⁶ En Milán estudia con monseñor Olgiati y Amintore Fanfani; en París asistió a clases de filosofía con Luis Le Four y Jacques Maritain. Con este último volvería a encontrarse en la Argentina en 1936.

Dice Arias Pelerano que “tampoco son descartables las influencias de los neomaquiavelistas Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto y quizás Robert Michels. La diferencia esencial entre el empirismo que sigue Sampay y el norteamericano es que este último hace un muestreo de la realidad a través de técnicas cada vez más sofisticadas y luego efectúa los cruces para sacar conclusiones [...]. Sampay, en cambio, siguiendo a los neomaquiavelistas, con un examen objetivo de la realidad, aprehendida simplemente a través de los sentidos y buscando antecedentes históricos elabora lo que él llamó praxilología política, o sea, cuasi leyes, no leyes, de comportamiento colectivo con lo cual depura a esa Escuela del error de sostener una legalidad imposible dada la libertad del sujeto”.⁴⁷

Al regresar a La Plata, donde se desempeñaría como fiscal de Estado, tomó contacto con el Seminario Mayor de la ciudad, donde “bajo el rectorado de monseñor Trotta, estaban Derisi, Straubinger, Primatesta, Blanco, Segura y otros”,⁴⁸ constituyendo uno de los centros académicos del más alto nivel. También se vinculó a los fundadores y a los participantes de los Cursos de Cultura Católica.

45. *Ibíd.*, p. 14.

46. Cf. ARIAS PELERANO, Francisco, *La importancia de Arturo Enrique Sampay en las ciencias políticas contemporáneas*, Buenos Aires, Educa, 1995, p. 11.

47. *Ibíd.*, p. 12.

48. *Ibíd.*, p. 18.

A mediados de la década del 40, sus convicciones poseían ya la solidez que le había dado su formación intelectual: “Las tres constantes del pensamiento de Sampay a esa altura de su labor estaban ya conformadas: 1) su teísmo metafísico-religioso y –consecuentemente– la aceptación de un orden moral objetivo, salvaguarda de la dignidad y libertad humanas, y a la par, sostén de una concepción realista del Estado, que da preeminencia al bien común sobre el bien del individuo; 2) su nacionalismo y dirigismo económicos, como medio de liberar al país de la dependencia extranjera y de ese modo posibilitar el desarrollo pleno y armónico de sus recursos; 3) su confianza en el juicio estimativo del pueblo”.⁴⁹

José María Medrano considera que el pensamiento de Sampay “no quedó fijado de una vez para siempre como algo petrificado, sino que varió en materias opinables como las circunstancias lo exigían, pero manteniendo permanente fidelidad a su fe católica y a su adhesión a la filosofía de Aristóteles y santo Tomás de Aquino”.⁵⁰

Por su parte, Alfonso Santiago (h) sintetiza las fuentes del pensamiento de Sampay en cuatro vertientes: “a) la filosofía realista clásica; b) la teoría del Estado alemana de comienzos del siglo XX; c) los trabajos de sociología política de comienzos del siglo pasado que han estudiado el proceso de la dominación política con aportes de autores como Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto, Robert Michels, Max Weber, etc.; d) su adhesión a las causas políticas de contenido nacional y popular, representadas en primer lugar por el yrigoyenismo y en segundo término por el justicialismo”.⁵¹

Con estas convicciones, Arturo Enrique Sampay habría de dar a luz las dos grandes obras intelectuales de su vida: una, de labor colectiva, de carácter jurídico y para el ámbito nacional: la Constitución Nacional de 1949; la otra, personal, filosófico-política y universal: la *Introducción a la Teoría del Estado*.

49. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *op. cit.*, p. 18.

50. MEDRANO, José María, “Arturo Enrique Sampay, pensador político”, artículo inédito y de próxima publicación.

51. SANTIAGO, Alfonso (h), *op. cit.*

De Yrigoyen a Perón y de Perón al exilio

No fue Sampay un intelectual que pudiese ser acusado de “ideólogo” en el sentido despectivo utilizado por Napoleón. Por el contrario, desarrolló sus ideas y las aplicó a observar la realidad de su tiempo: para comprenderla, explicarla y formular propuestas prácticas y normativas. Naturalmente, lejos estaba de apartarse de la realidad quien adhería a la filosofía aristotélico-tomista, quien concebía a la política como saber práctico, quien advirtió la imperiosa necesidad (y se le presentó la oportunidad) de incorporar sus principios filosófico-políticos en el texto constitucional de su país.

El primer dato político que nos llega de Sampay es su temprana simpatía por la Unión Cívica Radical y en especial por Hipólito Yrigoyen. En efecto, lo encontramos, asomado a la juventud, realizando colaboraciones con *El Heraldo* de Concordia (revista que adhería a la UCR), mientras que en 1929 realizó una campaña a favor de la nacionalización del petróleo que promovía el viejo líder radical. También se desempeñó como concejal por el radicalismo en la comuna de su pueblo natal.

Tras recibirse de abogado mostró su inclinación por el derecho constitucional: historió antecedentes constitucionales entrerrianos desde el Reglamento de Francisco Ramírez (1820) hasta la Constitución de 1933.

En 1942 publicó su primera gran obra, que había comenzado a escribir en 1938: *La crisis del Estado de Derecho liberal-burgués*, donde también critica las nuevas formas de Estado (nazi, fascista, soviética, etc.) que pretenden reemplazarlo absorbiendo colectivamente a la persona humana.

En 1944 publica *La filosofía del iluminismo y la Constitución argentina de 1853*, donde reafirma que la crisis del Estado liberal “cedía paso hacia nuevas concepciones sociales”.⁵² Su futura labor en la Constitución de 1949 se estaba prefigurando. También en 1944 ingresa a la cátedra de Derecho Político en la Universidad Nacional de La Plata, donde ejercerá la docencia hasta 1952.

52. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *op. cit.*, p. 17.

Mientras tanto, se vinculaba con los jóvenes de FORJA (Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina) como Carlos Maya, René Orsi, Arturo Jauretche y Raúl Scalabrini Ortiz; y luego se incorporaría, como muchos de ellos, a la Unión Cívica Radical – Junta Renovadora, apoyando la candidatura presidencial del entonces coronel Juan Domingo Perón.

Perón y Sampay se conocieron personalmente en 1944. Al parecer, Perón se lo presentó a Evita como “un eminente profesor universitario”,⁵³ manteniendo luego una relación estrecha al menos hasta 1952, cuando nuestro hombre cae en desgracia. En efecto, Sampay pasó de ser uno de los principales mentores de la denominada “Doctrina Justicialista” durante la primera presidencia de Perón, hasta la persecución política que le aconteció durante el segundo mandato de aquel.

En 1945, Atilio Bramuglia, interventor federal en la provincia de Buenos Aires, nombró a Sampay subasesor de Gobierno y luego fiscal de Estado. En dicho cargo incorporó como colaboradores, entre otros, a Ítalo Luder y a Francisco Arias Pelerano; e “inició conocidas acciones contra el grupo Bemberg y la CADE por cuantiosas evasiones impositivas”,⁵⁴ colaborando también con Arturo Jauretche en la provincialización del Banco de la Provincia de Buenos Aires.

Habiendo asumido Perón la presidencia, el nuevo gobernador de la provincia, Domingo Mercante, lo ratificó en su cargo. Por ese entonces, Sampay contrajo matrimonio con Dorita Navarro, con quien tuvo tres hijos.

En 1948 fue electo convencional constituyente por el Partido Peronista. Tenía Sampay 37 años. Había ya madurado su formación personal e intelectual lo suficiente como para emprender quizás uno de los máximos desafíos a que puede someterse a la prudencia política: adecuar los principios universales (sus ideas, su cosmovisión) a la realidad de su tiempo y de su patria, incorporándolos a la institución-norma más permanente posible, es decir, al texto constitucional que daría nueva forma (como causa filosófica) al Estado nacional argentino.

53. Cf. *Ibíd.*, p. 19.

54. *Ibíd.*, p. 19.

Arturo Sampay fue –como se verá en el lugar correspondiente– el “alma intelectual”⁵⁵ de la Constitución de 1949, en especial de la parte dogmática. Se desempeñó además como miembro informante de la Comisión Revisora de la Constitución. Al respecto, dice su entonces colega Pablo Ramella que “el informe de fondo de Arturo Enrique Sampay es uno de los más luminosos producidos no solo en la Argentina sino en otros foros internacionales”.⁵⁶ En efecto, el Informe del despacho de la mayoría de la Comisión Revisora, pronunciado por Arturo Sampay el 8 de marzo de 1949, es también una magistral síntesis de su pensamiento político.

Pero fue quizás en este ámbito y en estas circunstancias donde tuvo su inicio el posterior distanciamiento entre Sampay y Perón. Cuenta Alberto González Arzac que el controvertido artículo 40 (sobre la actividad económica, recursos naturales y servicios públicos), redactado por Sampay junto a Juan Sábato y Jorge del Río, fue aprobado aun sin el consentimiento de Perón: “El tema fue discutido en una reunión que Mercante y Sampay tuvieron con el presidente, en la que este consensuó la redacción del artículo 40 diciendo: ‘está bien, prefiero pelear contra los gringos y no soportar los lenguaraces de adentro’. Sin embargo, cuando la Convención estaba votando el texto constitucional, Perón envió a Juan Duarte para sugerir una modificación. En pleno recinto Sampay le pidió a Alberto Teisaire que lo atendiera, evitando así que la votación sufriera demoras. De esa manera el texto se aprobó como estaba proyectado, lo que pudo haber molestado al presidente de la Nación”.⁵⁷

Agrega también que “sobre el presidente Perón presionaron en 1949 empresas concesionarias de servicios públicos y diplomáticos extranjeros” y que “es posible que aquella comprobada situación de tirantez política e internacional haya provocado algún diálogo áspero entre Perón y Sampay con motivo de la sanción del artículo 40 de la Constitución, en lo referido (precisamente) a los servicios públicos. Y es probable también que ello haya originado un enfriamiento de la relación entre ellos o con otros colaboradores

55. *Ibíd.*, p. 25.

56. RAMELLA, Pablo, *op. cit.*, p. 46.

57. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *op. cit.*, p. 26.

presidenciales”.⁵⁸ Y, de hecho, “Sampay no volvió a entrevistarse con Perón después del juramento presidencial de la Constitución el 16 de marzo de 1949”,⁵⁹ pese a lo cual en septiembre de ese año Perón le envió una carta elogiando la labor y los principios de Sampay.

Años más tarde, algunos personajes como Alfredo Gómez Morales y Domingo Mercante (h) confirmaron el descontento de Perón con Sampay a raíz del artículo 40; otros hablan de un resentimiento del presidente por una negativa de Sampay para desempeñarse como secretario técnico de la presidencia en 1952.⁶⁰

En 1952, Carlos Aloé asumió el gobierno de la provincia, iniciándose una suerte de persecución política contra el ex gobernador Mercante y sus colaboradores, incluyendo a Sampay. Cuenta Alberto González Arzac que “se le inició juicio político para privarlo de su cargo de fiscal de Estado y se lo denunció a la justicia penal por presuntos delitos nunca demostrados”.⁶¹ Alertado por el cardenal Santiago Luis Copello y auxiliado por los padres de Don Orione, siguió el camino del exilio hacia Paraguay, disfrazado de sacerdote y con identidad falsa. Injusto desenlace para un hombre que, en palabras del propio Perón, se había convertido pocos años antes en paladín de la denominada “doctrina justicialista”.

Pero, un año antes, Sampay había publicado su gran obra intelectual, la *Introducción a la Teoría del Estado*, que significó un hito en el desarrollo de las ciencias políticas de su tiempo y contribuyó a la formación de varias generaciones de politólogos.

La revalorización de la Ciencia Política

Dice Francisco Arias Pelerano que su maestro Sampay “realizó la imponente y revolucionaria tarea de darle a la Ciencia Política el lugar de preponderancia central que, tradicionalmente, le correspondió dentro del cuadro del saber. Esta labor la realizó a través de

58. *Ibíd.*, p. 30.

59. *Ibíd.*, p. 32.

60. Cf. *Ibíd.*, p. 32.

61. *Ibíd.*, p. 45.

un enfoque filosófico-político que hacía quizá más de un siglo que no se ensayaba [...]. No se trataba de un filósofo puesto a especular sobre la Política, sino de un politicólogo que descubre una versión rica y fundamental, a través de la filosofía, para develar su objeto de conocimiento”.⁶² Esta tarea la desarrolló Sampay en muchas de sus obras, pero se destaca indudablemente la ya mencionada *Introducción a la Teoría del Estado*, que comenzó a escribir a mediados de los 40 y que publicó en 1951 (reeditada luego en 1961, 1994 y 1996).

La situación de las ciencias políticas por aquel entonces se reducía bien a un análisis de las constituciones jurídicas, bien a la exagerada pretensión de igualarla a las ciencias naturales (estudiando fenómenos cuantificables y mensurables), mientras que la finalidad de tal conocimiento quedaba soslayada, oscura o cuestionada. Solo el postergado saber filosófico podía restituir la razón de ser, la ubicación y la eminente finalidad del conocimiento político.

En efecto, explica Arias Pelerano que “en la década del 20 se produce una renovación creativa dentro del pensamiento católico argentino merced al redescubrimiento de la filosofía aristotélico-tomista que la Iglesia apoya sin reservas. En el país se advierte la aparición de una generación de católicos brillantes que fundan los Cursos de Cultura Católica para instruirse sistemáticamente en la nueva fuente abierta del tomismo [...]. No obstante, faltaba el hombre que asumiera la labor de reinsertar modernizada a la Ciencia Política con raigambre filosófica y ese hombre fue Arturo Enrique Sampay”.⁶³

Aquellos Cursos darían lugar a la actual Pontificia Universidad Católica Argentina; y si bien Sampay no asistió a los cursos ni ocupó cátedras en dicha universidad (aunque mantuvo contacto con sus miembros y una gran amistad con monseñor Derisi), su obra se elevó como una de las columnas que construirían el edificio del pensamiento filosófico-político en esos ámbitos.

Pero la publicación de su *Introducción a la Teoría del Estado* no tuvo grandes repercusiones en el ámbito propio de las ciencias políticas, dominado por el juridicismo y por el empirismo positivista.

62. ARIAS PELERANO, Francisco, *op. cit.*, p. 5.

63. *Ibíd.*, p. 18.

En cambio, los sectores cultos del catolicismo intelectual saludaron con interés este nuevo enfoque de la Política desde el punto de vista ontológico y político normativo, que jamás se había dado en el país.⁶⁴

En efecto, dice monseñor Octavio Derisi que se trata de “una de las más auténticas contribuciones de nuestro tiempo para esclarecer filosóficamente –en su faz ontológica y gnoseológica sobre todo– la sociología tomista del Estado [...]. La contribución de Sampay es haber incorporado todos los auténticos aportes de las distintas teorías del Estado a la luz de aquellos principios de la *Philosophia Perennis* en un admirable cuerpo de doctrina, en donde aquellos logran su auténtico valor”.⁶⁵

Por su parte, Pablo Ramella destacó que la obra de Sampay es un “trabajo sin par, no suficientemente apreciado entre nosotros y que no tiene nada que envidiar a las obras de los grandes maestros...”⁶⁶

En la primera parte de la obra, Sampay estudia el proceso de “desrealización” del Estado, el intento fenomenológico por recuperar el objeto real de la teoría del Estado y la gnoseología ideológica del Estado. En la segunda parte, desarrolla magistralmente su Teoría del Estado y de las ciencias relacionadas con ella.

Si bien Arias Pelerano considera que “hay que aceptar que el lenguaje escrito de Sampay era de por sí muy difícil de asimilar”,⁶⁷ se puede observar, ya en sus primeras páginas, la profundidad con que expone la concepción aristotélico-tomista del Estado: “Aplicando, pues, a la política su método analítico, que lo hacía dividir todo compuesto en sus elementos, Aristóteles fue del conocimiento de la esencia del hombre a la aprehensión de la realidad estatal, y por fundar esta sobre la naturaleza humana, y no en el arbitrio de los individuos, debe ser tenido como descubridor de la *realidad* ontológica del Estado, y fundador de la ciencia que a esa realidad tiene por objeto. La filosofía cristiana de la Edad Media, cuya *Suma* elaborara el genio de santo Tomás, aceptó de Aristóteles su metafísica realista del Estado, basamentada en la naturaleza social y política

64. *Ibíd.*, p. 19.

65. Citado por GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *op. cit.*, p. 38.

66. *Ibíd.*, p. 39.

67. ARIAS PELERANO, Francisco, *op. cit.*, p. 13.

del hombre, aunque no sin introducirle importantes rectificaciones que provenían, primordialmente, de la idea de *fin último* de la persona humana, trascendente del Estado, y para cuyo logro se instituyó junto a la sociedad perfecta estatal, otra comunidad perfecta. En base a su sentencia de que '*gratia sponit natura, non destruit*', santo Tomás incorporó, al sistema de ideas de la Escolástica, la metafísica estatal de Aristóteles y, con ello, consiguió al mismo tiempo perforar el cerrado estatismo a que pudiera conducir la concepción orgánica aristotélica del Estado".⁶⁸

En suma, los aportes que Arturo Sampay realiza al ámbito de las ciencias políticas, tanto en la *Introducción...* como en otros escritos, es sintetizado por Arias Pelerano en los siguientes puntos: 1) Reivindica el enfoque filosófico-político; 2) estudia la realidad a través de los neomaquiavelistas, pero considerando al hombre como ser libre, no determinado; 3) admite distintos enfoques y métodos para el estudio de la realidad, pero reserva el carácter científico solo al conocimiento ontológico; 4) armoniza los conocimientos con la virtud de la prudencia política; 5) incorpora lo valorativo al contenido de la ciencia política; 6) jerarquiza la ciencia política al ubicar al Estado en la punta de la pirámide social, solo superada por lo trascendente.⁶⁹

Del exilio a Perón y los años posteriores

Estando en el exilio, en 1953 Arturo Sampay se reunió con su familia en Asunción. Luego se trasladó a Bolivia y más tarde a Uruguay. En dichos países desempeñó la docencia y continuó con su labor intelectual. En Bolivia escribió *Carl Schmitt y la crisis de la Ciencia Jurídica*, en la que "sostuvo que la eliminación del Derecho Natural acarreó la crisis de la Ciencia Jurídica y de la conciencia jurídica de Occidente".⁷⁰ En Uruguay se vinculó con Luis

68. SAMPAY, Arturo Enrique, *Introducción a la Teoría del Estado*, Buenos Aires, Politeia, 1951, pp. 23 y 24.

69. Cf. ARIAS PELERANO, Francisco, *op. cit.*, p. 23.

70. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *op. cit.*, p. 47.

Alberto de Herrera, viejo caudillo del Partido Nacional, con quien mantuvo una profunda amistad.

La caída de Perón no varió su situación de exilio y proscripción. Radicado en Montevideo, en 1957 escribió *La declaración de inconstitucionalidad en el derecho uruguayo*, y en 1958 publicó *Las inflaciones en nuestra época*. En la primera de esas obras distingue: a) La “constitución natural y ontológica”, que comprende las características naturales que individualizan a un Estado respecto a los demás; b) la “constitución sociológica”, compuesta por la estructura real de poderes que condicionan el predominio de ciertos sectores sociales; c) la “constitución jurídico-positiva”, que fija la finalidad del Estado y establece la organización del gobierno y las relaciones de este con la comunidad.⁷¹

En 1958 Sampay volvió a la Argentina. Paradójicamente, su condición de “ideólogo” del peronismo –aun habiendo sufrido dicho exilio– lo marginó del ámbito académico. No obstante, fiel a su naturaleza, continuó su labor intelectual: profundizó el conocimiento de Aristóteles, reflexionó sobre cuestiones constitucionales y abordó las problemáticas contemporáneas de la Argentina y del mundo.

En 1967, con motivo de sus respectivas reformas constitucionales, fue invitado a disertar en Uruguay y en Chile, en especial por su participación en la redacción del controvertido artículo 40 de la Constitución del 49. En 1970 la entonces Asociación Argentina de Ciencias Políticas invitó a Sampay a disertar sobre “El auge de la Ciencia Política” (conferencia publicada al año siguiente) en la cual fustigó la liviandad de los politólogos contemporáneos y reivindicó a los clásicos.

En 1971, la Comisión Asesora para el Estudio de la Reforma Constitucional convocada por Lanusse y Mor Roig no llamó a Sampay; no obstante, se sabe que fue consultado por Pablo Ramella y por Julio Oyhanarte.⁷²

Su concepción de la política como saber práctico, como saber orientado a la acción, volvió a ratificarla en 1973 (con el regreso del

71. Cf. *Ibid.*, p. 54.

72. Cf. *Ibid.*, p. 69.

peronismo al poder) en su obra *Constitución y pueblo*, con la cita ya referida al comienzo de este capítulo.

Durante ese año volvió a la cátedra en la Universidad de Buenos Aires y se lo designó conjuez de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Al parecer, distintas circunstancias evitaron un nuevo encuentro personal con Perón, al que no veía desde 1952. No obstante, preparó para el viejo caudillo un proyecto de ley creando la figura del primer ministro, con funciones similares al actual jefe de gabinete, sin modificar el sistema presidencialista. Paralelamente, Perón propuso volver a reformar la Constitución. Pero todo se frustró el 1° de julio de 1974. Habiendo asumido la presidencia, María Estela Martínez de Perón convocó a Sampay como asesor, quien participó en algunas ocasiones en que fue requerido.

En 1975 fue designado para integrar la Comisión de Naciones Unidas contra la Discriminación Racial, oportunidad en la que comenzó a sufrir su enfermedad fatal. Con el golpe de Estado de 1976 fue despojado de su cargo y de su cátedra. Su última obra publicada en vida fue *Las constituciones de la Argentina (1810-1972)*, editada por Eudeba en 1975. Dio clases de Ciencia Política en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y continuó estudiando y escribiendo.

Respecto a un supuesto “giro a la izquierda” que habría dado Sampay en aquellos tiempos, explica José María Medrano: “En sus últimos años Sampay enfatizó su apoyo a los ‘sectores populares’ por lo que llamó ‘progreso social’ como ‘mejoramiento de las condiciones de vida de un pueblo’. Lo hizo en términos quizá imprudentes, sobre todo desde el punto de vista semántico, lo cual hizo que –según sus propios dichos– se tildaran de ‘filocomunistas’ o de comunistas las soluciones que proponía. Sampay se defendió en nombre de la ‘idea clásica de justicia’, de la verdad y de la voz de la Iglesia”.⁷³

Entre sus últimos grandes legados en el campo académico y en el jurídico se pueden mencionar una lúcida conferencia y un fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, respectivamente.

73. MEDRANO, José María, *op. cit.*

En el primer caso, se advierte claramente su aguda reflexión sobre la realidad iluminada por la filosofía. Se trata de su conferencia “La Argentina en la Revolución de nuestro tiempo” (luego publicada junto a otras),⁷⁴ pronunciada en el SUPE y patrocinada por el Centro de Estudios de la Juventud Trabajadora Argentina, en 1964. Explica allí que el ocio creador que en la antigua Grecia dio lugar al “milagro griego”, posible gracias al trabajo de los esclavos, podría ser reiterado en la actualidad con los “esclavos mecánicos” de la era tecnocrónica; pero esta vez ese ocio creador podría beneficiar a toda la humanidad. Al respecto, comenta Arias Pelerano que “tiene el acierto de rescatar como verdadera o posible la versión de Marx sobre los últimos tiempos de ‘a cada uno según sus necesidades’, donde cada uno podrá cazar a la mañana o pescar a la tarde [...]. No obstante Sampay, con un sólido respaldo antropológico y teológico escapa a la tentación del angelismo y la inmanencia”.⁷⁵

En el segundo caso, se trata de la sentencia dictada el 13 de septiembre de 1974, en la causa “Miguel Ángel Berçaitz”, firmada por Sampay como conjuez del máximo tribunal. Señala Medrano que “la preocupación por la justicia social hizo que Sampay llevara a la Corte Suprema como conjuez el principio ‘*in dubio pro iustitia socialis*’, que manda favorecer en caso de duda a la justicia social, esto es, a ‘la justicia en su más alta expresión’, lo cual ‘tiene categoría constitucional’ (Fallos: 289:430). Tal principio se reiteró en varias sentencias posteriores, ya sin la firma de Sampay”,⁷⁶ incluyendo fallos de la Corte durante las presidencias de María Estela Martínez de Perón, Carlos Menem y Néstor Kirchner.⁷⁷

Arturo Enrique Sampay murió en La Plata, el 14 de febrero de 1977. Dice Alfonso Santiago (h): “Los principios de filosofía y de ciencia política planteados por Arturo Sampay permanecen hoy ple-

74. SAMPAY, Arturo Enrique, *Ideas para la revolución de nuestro tiempo en Argentina*, Buenos Aires, Juárez, 1968.

75. ARIAS PELERANO, Francisco, *op. cit.*, p. 14.

76. MEDRANO, José María, *op. cit.*

77. Fallos 293:446, 25/11/1975, “Filandro Antonio s/ jubilación por invalidez”; Fallos 319:3241, 27/12/1996, “Sixto Celestino Chocobar v. Caja Nacional de Previsión para el Personal del Estado y Servicios Públicos”; Fallos 328:1602, 17/5/2005, “María del Carmen Sánchez v. ANSES”; y otros (referidos por MEDRANO, José María, *op. cit.*).

namente vigentes, correspondiendo a las actuales generaciones su confrontación con las circunstancias contingentes de nuestros días [...]. Leer y estudiar a Sampay es despertar continuamente la vocación por lo público, por la justicia social y por la grandeza y dignidad de nuestra patria”.⁷⁸

Los principios cristianos en la Constitución de 1949

El camino hacia la reforma

José Luis de Imaz se refiere a las funciones de los sistemas políticos (apoyándose en Gabriel Almond) asegurando que “en todas las sociedades políticas, los grupos tratan de articular de uno u otro modo sus intereses, sus ideologías, sus cosmovisiones [...]. La segunda de las funciones permanentes consiste en un paso más: en incorporar esos intereses, ideologías y cosmovisiones, de uno u otro modo, al sistema político existente”.⁷⁹

En el caso del peronismo, la oportunidad para llevar adelante dicha función llegó, entre otras, con la reforma constitucional de 1949, con la cual Perón buscaba también modificar la cláusula que le obstaculizaba la reelección. Apunta Arias Pelerano que “el Justicialismo había arribado al poder a través de una oferta ideológica antiliberal con un fuerte contenido nacionalista y de justicia social propiciada mediante un revolucionario reparto de riqueza con significativos beneficios para las grandes mayorías postergadas”.⁸⁰ En un discurso pronunciado el 3 de septiembre de 1948, Juan Domingo Perón promovía la reforma constitucional diciendo lo siguiente: “La revolución peronista ha iniciado una nueva etapa en lo político, en lo social y en lo económico [...]. Ese programa y esa doctrina, actualmente en acción por voluntad popular, deben ser desarrollados y consolidados en los fundamentos básicos de la Nación misma, para estabilizarlos y darles carácter

78. SANTIAGO, Alfonso (h), *op. cit.*

79. IMAZ, José Luis de, *op. cit.*, p. 31.

80. ARIAS PELERANO, Francisco, *op. cit.*, p. 20.

de permanencia”.⁸¹ Y el propio Arturo Sampay, en su Informe del despacho de la mayoría de la Comisión Revisora del 8 de marzo de 1949, dirá que “urge incorporar definitivamente al texto de nuestra Carta fundamental el nuevo orden social y económico creado, desvaneciendo las acechanzas reaccionarias”.⁸²

Así pues, mediante la ley 13.233, el Congreso Nacional declaró la necesidad de reformar la Constitución Nacional, que había sido sancionada en 1853 y reformada en 1860, 1866 y 1898.

Cuenta Pablo Ramella que “la Convención Nacional Constituyente se reunió en Buenos Aires el 24 de enero de 1949 siendo elegido presidente el coronel Domingo Mercante, gobernador de Buenos Aires, que dirigió las deliberaciones con altura e imparcialidad”, agregando que “contrariamente al infundio que se ha propalado de que la mayoría cumplió ciegamente directivas de Perón”, los temas, los proyectos y las observaciones de los distintos convencionales “se discutieron ampliamente”.⁸³ Ejemplo de ello es el ya mencionado y controvertido artículo 40 sobre la intervención del Estado en la economía y los servicios públicos, en el que al parecer se impuso el pensamiento de Sampay por sobre el del propio Perón. Por otra parte, considera Ramella que “los radicales cometieron un grave error de carácter histórico, con lo que le hicieron un gran mal al país, al retirarse de la Convención y no colaborar en la reforma constitucional”.⁸⁴

Fue durante esos primeros meses del año 1949 cuando los constituyentes peronistas dieron forma a la nueva constitución, destacándose la labor de Arturo Sampay. Dice Alberto González Arzac: “Sampay elaboró el proyecto de la parte dogmática de la Constitución [...]. La similitud del proyecto de Sampay y el texto aprobado fue muy grande”; agregando que “interpretó la Doctrina Cristiana en una adecuación a las necesidades de la época, adelantándose sensiblemente –incluso– a los documentos oficiales de la

81. CONSTITUCIÓN NACIONAL 1949, Buenos Aires, Pequén, 1983, pp. 12 y 13.

82. *Ibíd.*, p. 34.

83. RAMELLA, Pablo, *op. cit.*, p. 46.

84. *Ibíd.*, p. 46.

Santa Madre Iglesia, que más de una década después habrían de darse a conocer en las encíclicas de Juan XXIII y Paulo VI”.⁸⁵

Según Arias Pelerano, los autores que inspiraron y orientaron a Sampay (que “se hace cargo de definir la enorme mayoría de los artículos de la nueva Constitución”),⁸⁶ son los reaccionarios franceses Joseph de Maistre (1753-1821) y Louis de Bonald (1754-1840), con quienes distingue entre constitución natural y constitución jurídico-positiva; Ferdinand Lassalle (1825-1864), otorgando mayor importancia a la constitución real que a la jurídico-positiva; y la influencia decisiva de Carl Schmitt (1888-1985), que en su *Teoría de la Constitución* explica que las constituciones liberales expresan y consolidan el aparato dominador de la burguesía.⁸⁷ A ello se le suman los documentos pontificios que se apuntarán en el apartado siguiente.⁸⁸

Análisis del contenido

a) Consideraciones generales

Enseñan la filosofía clásica y el Magisterio de la Iglesia que la prudencia es a la vez virtud moral e intelectual, pues ordena y dispone a la razón práctica para discernir y distinguir lo que es bueno y para elegir los medios para lograrlo. Dice Aristóteles: “La prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son

85. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *op. cit.*, p. 25.

86. ARIAS PELERANO, Francisco, *op. cit.*, p. 21.

87. No obstante, Sampay criticaría luego a Schmitt en su obra *Carl Schmitt y la crisis de la ciencia jurídica*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1965. Ello no impidió, según Arias Pelerano, su “aprovechamiento legítimo” en la reforma de 1949. (Cf. ARIAS PELERANO, *op. cit.*, p. 21). En relación a ello, es sugestiva y paradójica la autocrítica que el mismo Sampay haría de la Constitución de 1949, en su obra *Las Constituciones de la Argentina* (1975), asegurando que “no organizó adecuadamente el predominio y el ejercicio del poder político por los sectores populares”, adjudicando ello al “celoso cuidado” del propio Perón por conservar “el carácter pluriclasista de su movimiento” (Citado por: GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *op. cit.*, pp. 32 y 33).

88. Cf. ARIAS PELERANO, *op. cit.*, p. 21.

necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes”.⁸⁹ Y enseña santo Tomás que la prudencia es la “regla recta de la acción”.⁹⁰ Fue el desafío de hombres como Pablo Ramella y en especial Arturo Sampay, utilizar la prudencia política para adecuar sus principios universales a la realidad concreta de nuestro país, modificando principalmente la parte dogmática de la Constitución Nacional.

Dice Alberto González Arzac: “La Constitución Justicialista de 1949 estuvo inspirada en las concepciones más clásicas del derecho constitucional, en la línea filosófica que marcan pensamientos eminentes del genio occidental: Aristóteles y santo Tomás de Aquino, y en el mensaje social de liberación del hombre lanzado por Cristo”.⁹¹

Respecto a la labor específica de Sampay, explica Arias Pelerano que “su enfoque para redactar la Reforma fue fundamentalmente filosófico, sociológico y político, y no podía ser de otra manera, ya que él había comprendido siempre que, siendo la Ciencia Política una disciplina arquitectónica, ello significaba que a los saberes subordinados, entre otros el Derecho, les daba los principios, los controlaba en su ejercicio y los utilizaba para el cumplimiento de su fin: el bien común”.⁹²

En efecto, “en la concepción de Sampay un Estado inspirado en el bien común constituía la organización política de la Sociedad y funcionaba como gerente de ese bien común”.⁹³

Las cartas encíclicas que en mayor medida fueron tomadas por Sampay y consecuentemente influyeron en la reforma⁹⁴ fueron, en orden cronológico, las siguientes: a) *Immortale Dei*, de León XIII, sobre la constitución cristiana del Estado, del 1° de noviembre de 1885; b) *Libertas praestantissimum*, de León XIII, sobre la liber-

89. ARISTÓTELES, *Política*, 1277b26.

90. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, 47, 2. Citado por *Catecismo de la Iglesia Católica*, N° 1806.

91. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, “Sampay y el artículo 40”, en *Revista de Derecho público y Teoría del Estado*, N° 1, Buenos Aires, Instituto de Derecho Público y Teoría del Estado Dr. Arturo Enrique Sampay, agosto de 1986, p. 139.

92. ARIAS PELERANO, Francisco, *op. cit.*, p. 22.

93. GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, *Arturo Enrique Sampay y la Constitución de 1949*, Buenos Aires, Alberto Verdaguer, 2009, p. 28.

94. Cf. ARIAS PELERANO, *op. cit.*, p. 22.

tad y el liberalismo, del 20 de junio de 1888; c) *Rerum novarum*, de León XIII, sobre la situación de los obreros, del 15 de mayo de 1891; d) *Quadragesimo Anno*, de Pío XI, sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica, al celebrarse el 40° aniversario de la “*Rerum novarum*”, del 15 de mayo de 1931; e) *Non abbiamo bisogno*, de Pío XI, sobre la Acción Católica italiana (con críticas al fascismo), del 29 de junio de 1931; f) *Mit brennender sorge*, de Pío XI, sobre la situación de la Iglesia Católica en el Reich alemán, del 14 de marzo de 1937.

En su Informe del despacho de la mayoría de la Comisión Revisora, pronunciado por Arturo Sampay el 8 de marzo de 1949 (en adelante “Informe de Sampay”), sostiene lo siguiente: “El alma de la concepción política que informa la reforma constitucional en su parte programática, vale decir, los fines que el Estado persigue para garantizar a todos una existencia digna del hombre [...] están dados por la primacía de la persona humana y su destino [...]. El hombre tiene —es el Cristianismo quien trajo la buena nueva— un fin último que cumplir, y no adscribe su vida al Estado, donde como *zoon politikon* logra únicamente su bien temporal, si no es conservando la libertad para llenar las exigencias esenciales de esa finalidad, que el Estado resguarda y hace efectivas promoviendo el bien común en el orden justo”.⁹⁵

La reforma produjo importantes cambios en la parte dogmática de la Constitución y unos pocos en la parte orgánica. El Preámbulo fue modificado, incorporando los conceptos de justicia social, independencia económica y soberanía política, sostenidos como “bandera política” por el peronismo. La parte dogmática recibió el nombre de “Principios fundamentales”, compuesta de cuatro capítulos; mientras que la parte orgánica no presentó cambios de estructura. Respecto a esta última, se pensó en profundizar la “democratización” (según el Informe de Sampay), que incluyeron la elección directa del presidente y de los senadores nacionales y, naturalmente, la reelección presidencial, que Sampay defiende apoyándose, entre otros, en las consideraciones de Hamilton en el *Federalista*.⁹⁶

95. CONSTITUCIÓN NACIONAL 1949, Buenos Aires, Pequén, 1983, p. 35.

96. *Ibíd.*, p. 85 y ss.

En cambio, la antropología y los principios socialcristianos se observan claramente en la parte dogmática de la Constitución, en particular en el nuevo artículo 37 sobre derechos especiales, y en los artículos 38, 39 y 40 sobre propiedad, capital y actividad económica, respectivamente.

b) Los “derechos especiales”

El Capítulo III de los “Principios Fundamentales” contiene únicamente al artículo 37 sobre “*derechos especiales*”.⁹⁷ Enumera en primer término los derechos del trabajador, estableciendo que “*el trabajo es el medio indispensable para satisfacer las necesidades espirituales y materiales del individuo y de la comunidad, la causa de todas las conquistas de la civilización y el fundamento de la prosperidad general...*”. Incluye también el derecho a una retribución justa, a la capacitación (“*el mejoramiento de la condición humana y la preeminencia de los valores del espíritu imponen la necesidad de propiciar la elevación de la cultura y de la aptitud profesional...*”), a las condiciones dignas de trabajo, a la preservación de la salud, al bienestar, a la seguridad social, a la protección de la familia, al mejoramiento económico y a la defensa de los intereses profesionales, que incluye la agremiación.

En relación a los derechos del trabajador, dice el Informe de Sampay: “Que el trabajo sea una actividad personal significa que no es, simplemente, una función mecánica, como la de un motor, ni simple esfuerzo muscular, como el del caballo que arrastra un carruaje, sino un hecho de la inteligencia, de la voluntad, de la libertad, de la conciencia; un hecho que se eleva al orden ético”.⁹⁸

En este tema, uno de los puntos controversiales fue la deliberada omisión del derecho de huelga en el nuevo texto constitucional. Así lo explica el Informe de Sampay: “El derecho de huelga es un derecho natural del hombre en el campo del trabajo como lo es el de resistencia a la opresión en el campo político; pero si bien existe un

97. En adelante, se utilizará cursiva para el texto constitucional de la reforma de 1949.

98. CONSTITUCIÓN NACIONAL 1949, *op. cit.*, p. 38.

derecho natural de huelga no puede haber un derecho positivo de la huelga, porque –aunque esto haya sonado como un galimatías– es evidente que la huelga implica un rompimiento con el orden jurídico establecido que, como tal, tiene la pretensión de ser un orden justo, y no olvidemos que la exclusión de la fuerza es el fin de toda organización jurídica. El derecho absoluto de huelga, por tanto, no puede ser consagrado en una Constitución...”⁹⁹

Con respecto a los derechos de la familia, dice el mismo artículo 37: “*La familia, como núcleo primario y fundamental de la sociedad, será objeto de preferente protección por parte del Estado*”, incluyendo la protección del matrimonio, la garantía del bien de familia y el privilegio a la atención y asistencia de la madre y del niño.

El tercer título del artículo 37 establece los derechos de la ancianidad, que comprenden el derecho a la asistencia (por su familia y por el Estado en caso de desamparo), a la vivienda, a la alimentación, al vestido, al cuidado de la salud física, al cuidado de la salud moral, al esparcimiento, al trabajo, a la tranquilidad y al respeto.

El título cuarto del mismo artículo 37 establece los derechos de la educación y de la cultura. “*La educación y la instrucción –dice el texto– corresponden a la familia y a los establecimientos particulares y oficiales que colaboren con ella*”. El inciso 1 dispone que “*la enseñanza tenderá al desarrollo del vigor físico de los jóvenes, al perfeccionamiento de sus facultades intelectuales y de sus potencias sociales, a su capacitación profesional, así como a la formación del carácter y el cultivo integral de todas las virtudes personales, familiares y cívicas...*”. El inciso 2 establece la enseñanza elemental obligatoria, mientras que “*en las escuelas rurales tenderá a inculcar en el niño el amor a la vida del campo*” y a “*formar la mujer para las tareas domésticas campesinas*”. El inciso 3 establece que es función social del Estado “*la orientación profesional de los jóvenes [...] hacia las actividades para las que posean naturales aptitudes y capacidad...*”. El inciso 4 dispone que las universidades se destinarán al “*cultivo de las ciencias al servicio de los fines espirituales y del engrandecimiento de la Nación y para el ejercicio de las profesiones y de las artes técnicas en función del bien*

99. *Ibíd.*, p. 41.

de la colectividad...”, estableciendo la autonomía universitaria y la creación de regiones universitarias adecuando la enseñanza a sus características culturales; incluyendo un apartado especial dedicado a la formación política de los jóvenes. El inciso 5 está dedicado al desarrollo de las ciencias y de las bellas artes; el 6 establece becas y ayudas a alumnos meritorios; y el 7 establece que las riquezas artísticas e históricas serán patrimonio cultural de la Nación y estarán bajo la tutela del Estado.

Si bien no establece la educación religiosa, dice Sampay en su Informe, tras especificar el *ethos* (el “sistema de conducta”) que inspira a la Constitución y al sistema pedagógico: “La educación tenderá, entonces, a crear en los jóvenes virtudes personales, domésticas, profesionales y cívicas, conforme a los paradigmas cristianos que [...] vertebran la civilización occidental, pues, si Occidente no reencuentra el venero de donde nació, dejará en las manos del totalitarismo las cartas del triunfo”.¹⁰⁰

c) Función social de la propiedad, capital y actividad económica

El Capítulo IV de los “Principios Fundamentales” lleva este sugestivo título: “*La función social de la propiedad, el capital y la actividad económica*”. El artículo 38 establece que “*la propiedad privada tiene una función social y, en consecuencia, estará sometida a las obligaciones que establezca la ley con fines de bien común*”, disponiendo también que, en el campo, se procurará dar la propiedad al que cultiva la tierra.

Por su parte, el artículo 39 dice: “*El capital debe estar al servicio de la economía nacional y tener como principal objeto el bienestar social. Sus diversas formas de explotación no pueden contrariar los fines de beneficio común del pueblo argentino*”. Finalmente, el controvertido artículo 40 establece lo siguiente: “*La organización de la riqueza y su explotación tienen por fin el bienestar del pueblo, dentro de un orden económico conforme a los principios de justicia social. El Estado, mediante una ley, podrá intervenir en la econo-*

100. *Ibíd.*, p. 71.

mía y monopolizar determinada actividad, en salvaguardia de los intereses generales y dentro de los límites fijados por los derechos fundamentales asegurados en esta Constitución. Salvo la importación y exportación, que estarán a cargo del Estado de acuerdo con las limitaciones y el régimen que se determine por ley, toda actividad económica se organizará conforme a la libre iniciativa privada, siempre que no tengo por fin ostensible o encubierto, dominar los mercados nacionales, eliminar las competencias o aumentar usurariamente los beneficios. Los minerales, las caídas de agua, los yacimientos de petróleo, de carbón y gas, y las demás fuentes naturales de energía, con excepción de los vegetales, son propiedades imprescindibles e inalienables de la Nación...”. Y seguidamente, quizás en la parte más controvertida de este artículo, dispone lo siguiente: “Los servicios públicos pertenecen originariamente al Estado, y bajo ningún concepto podrán ser enajenados o concedidos para su explotación”, regulando luego en detalle la expropiación de dichos servicios.

En forma complementaria con este Capítulo, en el apartado sobre las “*Atribuciones del Congreso*” (en la parte orgánica de la Constitución), el artículo 68 inciso 5 permite crear y suprimir bancos oficiales, aunque “*en ningún caso los organismos correspondientes podrán ser entidades mixtas o particulares*”.

Con respecto a la intervención del Estado, dice el Informe de Sampay: “Pero el Estado, en la reforma que se propicia, si bien tiene como fin la perfección y la felicidad del hombre que vive en sociedad [...] participa, dentro de la órbita de las funciones que le son propias, en las cuestiones sociales, económicas, culturales, como poder supletivo e integrador, para afirmar un orden positivo, restituyendo o asegurando al hombre la libertad necesaria a su perfeccionamiento [...] los hombres están subordinados al Estado para, de esta manera, resultar coordinados para un mismo fin: el bien común. Se explica, entonces, que el Estado intervenga para restaurar el orden social en aquellas circunstancias en que las acciones privadas desatienden algún servicio debido al bienestar de la colectividad”.¹⁰¹

101. *Ibíd.*, p. 36.

Luego dice el Informe de Sampay respecto a la política económica: “Sobre la base de la libre actividad económica de los particulares, que es una exigencia de la naturaleza humana [...] el Estado, como promotor del bien de la colectividad, interviene para orientar la economía conforme a un plan general, de beneficios comunes”, cuya última finalidad es “brindar a todos los habitantes de la Nación las condiciones materiales necesarias para el completo desarrollo de la personalidad humana, que tiende a un fin espiritual, no material”.¹⁰²

Ni el texto constitucional ni el Informe de Sampay utilizan el término “subsidiariedad” o “función subsidiaria del Estado”, que la doctrina social de la Iglesia comenzó a desarrollar antes de 1949 en las encíclicas *Rerum novarum* (1891) y *Quadragesimo anno* (1931) y continuó después. Sampay habla, en cambio, de “poder supletivo e integrador”. No obstante ello, se observan similitudes entre los fundamentos de Sampay y el denominado “principio de subsidiariedad”, en cuanto a la idea rectora: según la doctrina social de la Iglesia, la ayuda (“*subsidium*”) que el Estado debe ofrecer a las entidades menores para su mejor desarrollo (que en ciertos casos excepcionales puede ameritar su suplencia), pero sin destruirlas ni absorberlas, debe estar ordenado al bien común, es decir, a crear las condiciones sociales para que las asociaciones y sus miembros alcancen su propia perfección.¹⁰³ Sin embargo, en el propio texto del artículo 40, este criterio de discernimiento se estrecha en algunos casos a favor de la intervención estatal, especialmente en el controvertido tema de los servicios públicos. En este punto, queda a juicio del lector si existe concordancia (compleja de por sí) entre el texto sancionado y la doctrina que lo inspira.

Con respecto a “*los principios de justicia social*” a que se somete el orden económico en el texto del artículo 40, dice el Informe de Sampay: “La *justicia social* es la virtud que requiere del propietario la gestión y el uso correcto de sus bienes...” y tras citar a la encíclica *Quadragesimo Anno* del papa Pío XI, señala: “El significado moderno de la *justicia social* es una aplicación de los principios de

102. *Ibíd.*, p. 45 y 46.

103. Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, CEA, 2005, p. 115 y pp. 126 a 129.

la justicia legal a las cuestiones económicas y sociales provocadas por la intrínseca injusticia del capitalismo moderno. Por *justicia social* debe entenderse la justicia que ordena las relaciones recíprocas de los grupos sociales, los estamentos profesionales y las clases, con las obligaciones individuales, moviendo a cada uno a dar a los otros la participación en el bienestar general a que tienen derecho en la medida en que contribuyeron a su realización”.¹⁰⁴

Es interesante también el inciso 16 del mencionado artículo 68 (“*Atribuciones del Congreso*”), cuya célebre cláusula de prosperidad promueve “*el desarrollo de la pequeña propiedad agrícola en explotación y la creación de nuevos centros poblados con las tierras, aguas y servicios públicos que sean necesarios para asegurar la salud y el bienestar social de sus habitantes...*” que armonizado con lo establecido sobre propiedad y sobre educación en el campo, pensado para evitar el éxodo campesino y la temprana advertencia del problema de la distribución territorial de la población,¹⁰⁵ recuerda también al distributismo o distribucionismo chestertoniano.¹⁰⁶

d) Otros cambios que estableció la reforma

Entre otros cambios que también estableció la reforma constitucional de 1949 se incluye en el artículo 15 una cláusula contra las ideologías extremas y contra el terrorismo, según el cual “*el Estado no reconoce libertad para atentar contra la libertad*”; no reconociendo a las organizaciones que sustenten principios opuestos a las libertades individuales y al sistema democrático, prohibiendo la “*organización y funcionamiento de milicias o agrupaciones similares que no sean las del Estado...*”.

La reforma incluye también la creación de un Tribunal de Casación, la figura del “*estado de prevención y alarma*”, el hábeas

104. CONSTITUCIÓN NACIONAL 1949, *op. cit.*, pp. 50 y 51.

105. En efecto, en su informe, Sampay advierte entre “los grandes problemas argentinos [...] el ingente problema de la despoblación del campo y de la concentración metropolitana...” (CONSTITUCIÓN NACIONAL 1949, *op. cit.*).

106. Expuesto, entre otras obras, en: CHESTERTON, G. K., *El perfil de la cordura*, Buenos Aires, Emecé, 1952. (Título original: *The outline of sanity*).

corpus, la aplicación y la interpretación de la ley penal más favorable al imputado, entre otras. El artículo 28, modificatorio del 16, establece que “*la Nación Argentina no admite diferencias raciales...*”; mientras que el artículo 29 establece que “*las cárceles serán sanas y limpias, y adecuadas para la reeducación social de los detenidos en ellas...*”.

Es también en esta última cláusula donde se observa el espíritu cristiano que inspiró gran parte de la reforma, en el que puede advertirse la clara visión antropológica que formó parte de las concepciones de hombres como Sampay y Ramella.

Dice Sampay, en defensa de dicha norma, que “...en el hombre bondad y maldad son polos de distensión, que delito y virtud se logra mediante una educación formativa; quien delinque libremente es un hombre normal, falto de principios morales que se adquieren por la educación, y la sociedad debe reeducarlo para que vuelva a la vida social, que es convivencia humana asentada en principios morales”.¹⁰⁷ Por su parte, en su “novena carta” desde el penal de Caseros, decía Pablo Ramella: “El fin de la pena es, pues, la preservación de la sociedad y la reeducación del reo. En la Constitución de 1949, a cuya sanción contribuí, se incorporó este principio fundamental, tercamente desconocido por su impugnadores [...]. Si no se transforma espiritualmente a los presos, con desbordada caridad, las cárceles se convierten en instrumentos de corrupción”.¹⁰⁸ E insiste el Informe de Sampay en referencia a la política educativa de la nueva constitución: “Sin una concepción cristiana de la vida, auténticamente vivida, no hay libertad, ni igualdad y fraternidad, ni justicia, sino solo poder y obediencia”.¹⁰⁹

Como es sabido, la Constitución Nacional de 1949 fue dejada sin efecto por proclama del gobierno de facto del 27 de abril de 1956, tras el golpe de Estado que depuso a Perón. Luego, en 1957, estando Ramella en la cárcel y Sampay en el exilio, una nueva reforma constitucional compendió algunos principios del “constitucionalismo social” en el artículo 14 bis, atenuando, claro está, la influencia que el pensamiento socialcristiano había tenido en la reforma del 49.

107. CONSTITUCIÓN NACIONAL 1949, *op. cit.*, p. 67.

108. RAMELLA, Pablo, *op. cit.*, pp. 11 y 12.

109. CONSTITUCIÓN NACIONAL 1949, *op. cit.*, p. 71.

Referencias bibliográficas

- ARIAS PELERANO, Francisco, *La importancia de Arturo Enrique Sampay en las ciencias políticas contemporáneas*, Buenos Aires, Educa, 1995.
- CHESTERTON, G. K., *El perfil de la cordura*, Buenos Aires, Emecé, 1952.
- CONSTITUCIÓN NACIONAL 1949, Buenos Aires, Pequén, 1983.
- GONZÁLEZ ARZAC, Alberto, “Sampay y el artículo 40”, en *Revista de Derecho público y Teoría del Estado*, N° 1, Buenos Aires, Instituto de Derecho Público y Teoría del Estado Dr. Arturo Enrique Sampay, agosto de 1986.
- , *Arturo Enrique Sampay y la Constitución de 1949*, Buenos Aires, Alberto Verdaguer, 2009.
- IMAZ, José Luis de, *Los que mandan*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.
- LÓPEZ, Mario Justo, *Manual de Derecho Político*, Buenos Aires, Depalma, 1994.
- MEDRANO, José María, “Arturo Enrique Sampay, pensador político”, artículo inédito y de próxima publicación.
- PONTIFICO CONSEJO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, CEA, 2005.
- RAMELLA, Pablo A., *Autobiografía y selección de escritos jurídicos*, Buenos Aires, H. Senado de la Nación, 1994.
- SAMPAY, Arturo Enrique, *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853*, Buenos Aires, Depalma, 1944.
- , *Introducción a la Teoría del Estado*, Buenos Aires, Politeia, 1951.
- , *Ideas para la revolución de nuestro tiempo en Argentina*, Buenos Aires, Juárez, 1968.
- SANTIAGO, Alfonso (h), *Conferencia en homenaje a Arturo Enrique Sampay*, Departamento de Derecho Público del Colegio Público de Abogados, Buenos Aires, 2002.

LA JUSTICIA SOCIAL EN ACCIÓN: JUAN D. PERÓN Y EVA PERÓN

María Eugenia SANTIAGO

“Nuestro gran presidente, el general Perón, declaró antes y después de haber ascendido al sitial de Rivadavia que su obra iba a realizarse dentro de los postulados de las encíclicas sociales y cristianas de León XIII, de Pío XI y de Pío XII”.¹

“Somos peronistas y cristianos como lo es nuestro presidente y conductor de nuestro movimiento”.²

Virgilio M. Filippo, diputado nacional, 1948.

¿Podemos considerar a Juan Perón y Eva Duarte de Perón dentro de la corriente del humanismo cristiano? En un primer momento, varios lectores sostendrán que esa valoración es imposible debido al conflicto que enfrentó el presidente de la república con la Iglesia católica en 1955. Nuestra propuesta en este artículo es realizar un estudio cronológico de las ideas y actuaciones de Juan Perón y Eva Duarte que nos permitirán emitir un juicio con un conocimiento más acabado de un tema que se presenta controvertido. En vista de lo formulado, dividiremos el trabajo en varios puntos. En primer lugar presentaremos las personalidades de Juan Perón y Eva Perón, que nos habilitará a comprender, en cierta forma, su postura frente a los postulados básicos del humanismo cristiano. Luego estudiaremos los personajes de la llamada vertiente socialcristiana que pueden

1. Cámara de Diputados, Diario de Sesiones, 20/V/1948, p. 476. Citado en CIRIA, Alberto, *Política y cultura popular: la Argentina peronista. 1946-1955*, Buenos Aires, de la Flor, 1983, p. 80.

2. Cámara de Diputados, Diario de Sesiones, 15 y 16/IX/1949. Citado en CIRIA, A., *op. cit.*, p. 80.

haber influido en la conformación de lo que fue la doctrina peronista, que se presenta imbuida de estos ideales humanistas. En un tercer momento analizaremos los principios expuestos en esa doctrina y concluiremos con la enumeración de las políticas llevadas a cabo por ambos personajes en esta línea de pensamiento.

Breve semblanza de Juan Perón y Eva Perón

“Juan Domingo Perón (1895-1974) es un personaje ineludible”, sostiene Alfonso Santiago.³ “No se entiende a Perón si no se tiene en cuenta que, antes que nada, fue un militar argentino. Fue un militar volcado a la política”.⁴ Asimismo encontramos tres facetas en su personalidad: una faceta genial, una histriónica y una perversa. Mario Amadeo, un nacionalista que luego fue opositor y ocupó el cargo de canciller durante el gobierno del general Lonardi, lo describe así:

Conocí a Perón un mes después de haber triunfado el movimiento del 4 de junio. Un amigo que lo había tratado me había hablado de él, describiéndolo como hombre de extraordinarias dotes personales [...]. La impresión que causaba Perón a quien por primera vez lo abordaba era en extremo favorable. Su poder de seducción casi magnético, el clima de cordialidad y de confianza que sabía establecer con el interlocutor, su dialéctica vigorosa, su palabra fácil, su actitud mental exenta de prejuicios, su rapidez para captar lo que se le decía, engendraban la convicción de haberse tropezado con un auténtico dirigente.⁵

De igual forma, dicho autor sostiene que las ideas que preocupaban a Perón en aquel entonces era constituir una gran fuerza política y atraerse a los sectores obreros, porque había decidido concentrar su acción en la política de masas. A pesar de que Amadeo se distanció de Perón, sostiene: “La grande y tal vez la única genialidad de

3. MADARIA, Edgardo, *Política, conocimiento y acción: reflexiones de Alfonso Santiago*, Buenos Aires, Educa, 2001, p. 186.

4. *Ibíd.*, p. 190.

5. AMADEO, Mario. *Ayer, hoy y mañana*. Buenos Aires, Ediciones Gure, 1956, p. 18

Perón consistió en advertir la existencia latente de esas transformaciones (de tipo ideológico-político y social) y ponerse a su cabeza utilizando los resortes estatales que le había conferido la revolución de junio. Si logró hacerlo es sin duda porque poseía algunas de las dotes que signan a un conductor. Hablaba un lenguaje claro, preciso y contundente, hecho para el simplismo de la multitud”.⁶ Por otro lado, “su perversidad se observa en su faceta cruel y taimada, supo ser fríamente dañino, incapaz de perdonar. [...]. Tenía cosas muy personales, errores políticos enormes, como su enfrentamiento con la Iglesia”.⁷ No debemos olvidar que, además, Perón era ecléctico, y, como sostiene Piñeiro Iñíguez, el ideario de Perón está sujeto a todo tipo de tensiones, y por más que, por ejemplo, condena al liberalismo, si algún principio liberal era aplicable, lo haría sin remilgos.⁸

Asimismo, en la actualidad varios autores, entre ellos Marcelo Camusso,⁹ explican ciertas conductas de Perón por el traslado de principios de la esfera militar al plano político, como la idea de concebir un movimiento con un conductor –convertido en el líder– y la exigencia a sus seguidores de lealtad y obediencia.

Otra de las cuestiones a considerar es el “controvertido catolicismo de Perón”.¹⁰ Piñeiro Iñíguez cita un texto de Mc Geach: “Hay algo ridículo en estos intentos de Perón de hacerse querer por los católicos mediante la interpretación y la cita de los Evangelios. Porque más allá de un cierto apego sentimental a la Virgen de Luján, la práctica del catolicismo de Perón como la de muchos argentinos estaba limitada a asistir a ceremonias de bautismo, matrimonios y funerales. Aun durante sus años de formación no había tenido nin-

6. *Ibid.*, p. 96.

7. MADARIA, E. *op. cit.*, p. 188.

8. PIÑEIRO IÑÍGUEZ, Carlos, *Perón. La construcción de un ideario*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, p. 25.

9. CAMUSSO, Marcelo P. E., *Formación militar y acción política. La formación militar del teniente general Perón y el Estado Mayor alemán*, tesis de doctorado en Ciencias Políticas (inédita), Universidad Católica Argentina, 2006.

10. Este es el título que le da Carlos Piñeiro Iñíguez a uno de los puntos de un capítulo de su obra *Perón. La construcción de un ideario*. Ver PIÑEIRO IÑÍGUEZ, C., *op. cit.*, p. 41.

guna preparación vinculada con el catolicismo”.¹¹ Esa poca religiosidad o superficialidad en sus creencias empañarían las citas y menciones que realizó Perón del Evangelio de Jesús, de encíclicas y de la Doctrina Social de la Iglesia. Para Susana Bianchi, Perón traducía la Doctrina Social de la Iglesia en un sentido secularista, buscando por sobre los contenidos católicos las reivindicaciones económico-sociales.¹² De igual forma, Lila Caimari, en una entrevista al padre Hernán Benítez, confesor de Eva Perón, sostiene que Perón “tocaba de oído” en cuestiones religiosas.¹³ Según el biógrafo oficial de Perón, Enrique Pavón Pereyra, el general fue formado por los mercedarios, con los que mantuvo un fuerte vínculo, así como con los franciscanos, llegando a ser “terciario de ambas órdenes y Caballero de la Orden de Malta”.¹⁴ Pero hay que tener en cuenta que durante la década de 1930 se da un verdadero renacimiento del catolicismo argentino. Loris Zanatta considera que el catolicismo se convirtió en uno de los componentes de la identidad y de la función social del Ejército.¹⁵ Por lo tanto Perón puede ser considerado un seguidor del pensamiento social cristiano, al que puso por obra y al que convirtió en una experiencia social de fuerte contenido obrero y popular.

Pocas figuras en la historia de la Argentina han suscitado tanto odio y a la vez tanta veneración como Eva Perón [...]. ¿Qué hizo Evita para que millones de argentinos la ensalcen como a una santa que sacrificó su vida por el pueblo o una revolucionaria empeñada en que triunfara la justicia social y que otros tantos la anatemicen como una aventurera ambiciosa, resentida, egoísta e hipócrita?¹⁶

No nos resulta fácil presentar en pocas líneas una personalidad tan discutida como la de Evita, como la llamaban sus seguidores.

11. *Ibíd.*, p. 41.

12. BIANCHI, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955*, Buenos Aires, IEHS / Prometeo, 2001.

13. Citado por Piñeiro Iñiguez. Ver PIÑEIRO IÑIGUEZ, C., *op. cit.*, p. 42.

14. *Ibíd.*, p. 43.

15. ZANATTA, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

16. NAVARRO, Marisa, *Evita*, Buenos Aires, Planeta, 1994, p. 15.

Por lo que acudiremos a lo que ella nos refiere en su libro, *La razón de mi vida*, en donde trata de explicar su vida, sus actos y sus sentimientos. Allí sostiene que “la primera razón” de todo lo que le estaba ocurriendo es un sentimiento: “He hallado, en mi corazón, un sentimiento fundamental que domina desde allí, en forma total, mi espíritu y mi vida; ese sentimiento es mi indignación frente a la injusticia”.¹⁷ Pero, “nunca pensé, sin embargo, que me iba a tocar una participación tan directa en la lucha de mi pueblo por la justicia social”.¹⁸ Con respecto a su vida religiosa, “Nadie niega que Eva Perón era auténticamente creyente, una personalidad religiosa. Sin embargo, por un conjunto de causas bien terrenales –era hija ilegítima, trabajaba de actriz, fue concubina de Perón y aceptó ser proclamada como Jefa Espiritual de la Nación–, Evita despertó mucho más rechazo en la Iglesia que el propio Perón”.¹⁹ Un texto de *La razón de mi vida* puede aclararnos algunos aspectos de su religiosidad:

Yo no lo invoco a Dios a cada rato. Recuerdo que alguien un día me rogó que fuese más “cristiana”, y que invocase más frecuentemente a Dios en mis discursos y en mi actividad pública. Quiero dejar aquí en estos apuntes la respuesta que le di [...]. –Es cierto lo que usted dice. Yo no invoco a Dios muy frecuentemente [...]. Pero lo quiero a Cristo mucho más de lo que usted cree: yo lo quiero en los descamisados. ¿Acaso no dijo Él que estaría en los pobres, en los enfermos, en lo que tuviesen hambre y en lo que tuviesen sed? Yo no creo que Dios necesite que lo tengamos siempre en los labios. Perón me ha enseñado que más vale llevarlo en el corazón. Yo soy cristiana por ser católica, practico mi religión como puedo y creo firmemente que el primer mandamiento es el del amor. El mismo Cristo dijo que... “nadie ama más que el que da la vida por sus amigos”. Si alguna vez lo molesto a Dios con algún pedido mío es por eso: para que me ayude a dar la vida por los descamisados.²⁰

17. PERÓN, Eva, *La razón de mi vida*, Buenos Aires, Peuser, 1951, p. 16.

18. *Ibíd.*, p. 21.

19. PIÑEIRO IÑIGUEZ, C., *op. cit.*, p. 41.

20. PERÓN, E., *op. cit.*, pp. 218-219.

En otro párrafo, cuando recuerda su viaje a Europa, le escribe al general diciéndole: “Nuestra doctrina tiene que ser cristiana y humanista pero de un modo nuevo; de una manera que todavía no creo haya conocido el mundo. El cristianismo de nuestro movimiento, tal como sueñas realizarlo, no es el que yo vi en los países de la Europa que visité. Yo te ayudaré con mis obras. Desde ya reclamo tu ayuda...”²¹ Eva Perón estaba convencida de que la doctrina y las obras de Perón eran cristianas: “en cada una de ellas (de las obras realizadas) yo he querido hacer ver, a los que vengan detrás nuestro, que era verdad luminosa el cristianismo humanista de la doctrina de Perón”,²² al igual que cuando sostiene: “¿Cumplí con la promesa que te hice a mi regreso de Europa, cuando te ofrecí ayudarte para que se realizase, en la obra social, el cristianismo de tu doctrina?”²³

La influencia socialcristiana

Piñeiro Iñíguez estima que el ideario del peronismo se conforma con elementos conceptuales muy variados que Perón “saquea” sin mayores pruritos de sus fuentes originales.²⁴ Se puede observar que “rescata ideas católicas, nacionalistas, socialistas, radicales, sindicalistas y hasta fascistas y comunistas”.²⁵ No es erróneo considerar que la virtud de Perón fue tomar e incorporar esas ideas y llevarlas, en muchos casos por primera vez, a la práctica. Este sería el caso de las nociones socialcristianas, sostenidas por muchos otros personajes, incluso anteriores a él, como monseñor de Andrea, pero es mérito de Perón el haber realizado el cambio y la aplicación “desde arriba”. Por lo tanto, ¿se pueden presentar como contradictorios el peronismo y el catolicismo? “El peronismo y el catolicismo comparten –por momentos en armonía, por momentos en conflicto– un

21. *Ibíd.*, p. 226.

22. *Ibíd.*, p. 227.

23. *Ibíd.*, p. 228.

24. PIÑEIRO IÑÍGUEZ, C., *op. cit.*, p. 10.

25. *Ibíd.*

mismo espacio social, así como lugares de privilegio en el imaginario popular, sin fronteras demasiado claras”.²⁶

Uno de los pensadores que seguramente influyeron a Perón fue el filósofo francés Jacques Maritain, del que tenía en su biblioteca un volumen de una de sus obras más conocidas, *Cristianismo y democracia*. Fermín Chávez es el historiador que sostiene esta postura, y, como señala Piñeiro Iñíguez, “su mejor argumento es que, dada la indudable orientación cristiana de lo que sería el justicialismo, el único pensador católico compatible con el proyecto modernizador de Perón es Maritain, cuyo realismo tomista –devenido realismo crítico, tan afín a la reconocida postura de Perón– pone coto a las concepciones idealistas hasta entonces imperantes [...]”.²⁷ ¿Qué ideas podemos conjeturar que Perón extrajo de Maritain?

- La concepción de que el gobierno terrenal debe lograr una serie de mejoras que haga posible la felicidad de sus ciudadanos.²⁸
- La idea de que la buena política debe establecer una estructura armoniosa del orden social, donde reinen la justicia y la prosperidad, que permitirán la realización personal en la comunidad.²⁹
- El concepto de democracia en Maritain está ligado a un sentido de autoridad.³⁰

26. *Ibíd.*, p. 39. “Los habitantes de lo que hoy es la Argentina, fueron en su mayoría católicos, y desde 1945, en su mayoría peronistas”. PIÑEIRO IÑÍGUEZ, C., *op. cit.*, p. 39.

27. PIÑEIRO IÑÍGUEZ, C., *op. cit.*, p. 67.

28. Desarrollada por Maritain en su libro *Concepción cristiana de la ciudad*, entre otras. En otros de sus textos señala: “El cristianismo debe informar, o mejor, penetrar el mundo, y no porque este sea su fin principal (para él es un fin secundario indispensable), ni tampoco para que el mundo se convierta desde ahora en el reino de Dios, sino para que la refracción del mundo de la gracia sea en él cada vez más efectiva y el hombre pueda vivir mejor en él su vida temporal”. MARITAIN, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1966, p. 90.

29. Desarrollada también en la obra anteriormente citada.

30. Presentadas por Maritain en su obra *Acción católica y acción política*.

- La propiedad privada no debe ser abolida sino que debe tener una función determinada, en clave social.
- El cristiano, en cuanto miembro de la ciudad, debe trabajar por la instauración de un nuevo orden temporal, por lo que “necesitará elaborar una filosofía social, política y económica, no limitada tan solo a los principios universales, sino capaz de descender a las realizaciones concretas”.³¹
- La economía debe estar subordinada a la política.

Fue a partir de su desempeño en el Departamento de Trabajo, luego elevada a la categoría de Secretaría de Trabajo, cuando Perón pudo poner en práctica los conocimientos que había adquirido. Por eso es importante que analicemos su pensamiento durante este período. La función que ejerció en esa dependencia fue muy vasta, pero se podría resumir en la concreción de buenos contratos colectivos de trabajo que permitieron mejorar la situación de los trabajadores. Es allí también donde empieza a tomar contacto con dirigentes gremiales y con empresarios, a los que se dirige en un conocido discurso el 25 de agosto de 1944, en la Bolsa de Comercio y en donde se puede vislumbrar la influencia maritainiana. En él sostiene:

Pienso que el problema social se resuelve de una sola manera: obrando conscientemente para buscar una perfecta regulación entre las clases trabajadoras, medias y capitalistas, procurando una armonización perfecta de fuerzas, donde la riqueza no se vea perjudicada, propendiendo por todos los medios a crear un bienestar social, sin el cual la fortuna es un verdadero fenómeno de espejismo que puede romperse de un momento a otro. Una riqueza sin estabilidad social puede ser poderosa, pero será siempre frágil, y ese es el peligro que viéndolo, trata de evitar por todos los medios la Secretaría de Trabajo y Previsión.³²

Y continúa: “Yo no creo que la solución de los problemas sociales esté en seguir la lucha entre el capital y el trabajo. Ya hace más de sesenta años [...] opiniones extraordinariamente autorizadas,

31. MARITAIN, Jacques, *Humanismo integral*, op. cit., p. 95-96.

32. ALTAMIRANO, Carlos, *Bajo el signo de las masas. 1943-1973*, Buenos Aires, Ariel, 2001, p. 136.

como la de Massini y la de León XIII, proclamaron nuevas doctrinas, con las cuales debía desaparecer esa lucha inútil, que como toda lucha no produce sino destrucción de valores”.³³ La finalidad que perseguía Perón con este discurso era exponer a los empresarios el grave problema que significaría el avance del comunismo, con su propuesta de lucha de clases, por lo que les pide colaboración, aunque no los puede convencer de que su iniciativa constituiría el freno al comunismo.

Sin embargo, el discurso que es considerado por distintos autores como el más relevante en el orden a la exposición de sus ideas es el que pronunció en el I Congreso Nacional de Filosofía,³⁴ en la provincia de Mendoza, el 9 de abril de 1949, denominado *La comunidad organizada*. Actualmente se discute la autoría de dicho discurso, adjudicado, entre otros autores, al filósofo Carlos Astrada, otros a un uruguayo, Chaves, y también a la influencia de Arturo Sampay.³⁵

Más allá de estas cuestiones, en primer término Perón aclara que con sus palabras pretende presentar una “idea sintética de base filosófica” del movimiento nacional argentino, denominado justicialismo, que tiene una doctrina nacional con grandes principios teóricos que expondrá en el discurso, que se enmarcan en realizaciones cumplidas en la comunidad argentina. De ahí que sostiene:

33. *Ibid.*, p. 136.

34. El Primer Congreso Nacional de Filosofía se inauguró el 30 de marzo de 1949 en la ciudad de Mendoza. Su organización fue llevada a cabo por la Universidad Nacional de Cuyo que tenía como rector a un prestigioso filósofo: el doctor Ireneo Fernando Cruz. Junto con él trabajaron en la preparación del Congreso el decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el doctor Coriolano Alberini, el reverendo padre doctor Octavio Derisi, el profesor Eugenio Pucciarelli, el doctor Carlos Astrada, el profesor Miguel Ángel Virasoro, el profesor Nimio de Anquín, y otros importantes filósofos argentinos. El Congreso contó con la asistencia y la adhesión de destacados especialistas de reconocimiento mundial en la materia como lo eran Karl Jaspers, Benedetto Croce, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, José Vasconcelos, Julián Marías, entre otros. Como cierre del Congreso, el doctor Ireneo Fernando Cruz invitó al presidente de la Nación, Juan Domingo Perón, a hacer uso de la palabra.

35. Para mayor información sobre este tema ver la obra de Piñeiro Iñiguez en el capítulo dedicado al Congreso de Filosofía de 1949. PIÑEIRO IÑIGUEZ, C., *op. cit.*, p. 688.

“Nuestra acción de gobierno no representa un partido político, sino un gran movimiento nacional, con una doctrina propia, nueva en el campo político mundial”.³⁶ Y, haciendo eco de su famoso dicho, “Mejor que decir es hacer, mejor que prometer es realizar”, añade: “Pero cuanto he de afirmar se encuentra en la República en plena realización”.³⁷

¿Qué temas aborda en *La comunidad organizada*? Para tener una idea cabal es importante ver el índice.³⁸ Perón realiza un recorrido por los distintos autores clásicos³⁹ para dar validez a sus afirmaciones.

36. PERÓN, J. D., *La comunidad organizada*, Mendoza, 9 de abril de 1949.

37. *Ibíd.*

38. La comunidad organizada: I. El hombre y la sociedad se enfrentan con la más profunda crisis de valores que registra su evolución; II. El hombre puede desafiar cualquier mudanza si se halla armado de una sólida verdad; III. Si la crisis medieval condujo al Renacimiento, la de hoy, con el hombre más libre y la conciencia más capaz, puede llevar a un renacer más esplendoroso; IV. La preocupación teológica; V. La formación del espíritu americano y las bases de la evolución ideológica universal; VI. El reconocimiento de las esencias de la persona humana como base de la dignificación y del bienestar del hombre; VII. La realización perfecta de la vida; VIII. Los valores normales han de compensar las euforias de las luchas y las conquistas y oponer un muro infranqueable al desorden; IX. El amor entre los hombres habría conseguido mejores frutos en menos tiempo del que ha costado a la humanidad la siembra del rencor; X. El grado ético alcanzado por un pueblo imprime rumbo al progreso, crea el orden y asegura el uso feliz de la libertad; XI. El sentido último de la ética consiste en la corrección del egoísmo; XII. La humanidad y el yo. Las inquietudes de la masa; XIII. Superación de la lucha de clases por la colaboración social y la dignificación humana; XIV. Revisión de las jerarquías; XV. Espíritu y materia: dos polos de la filosofía; XVI. Cuerpo y alma: el “cosmos” del “hombre; XVII. ¿La felicidad que el hombre anhela pertenecerá al reino de lo material o lograrán las aspiraciones anímicas del hombre el camino de la perfección; XVIII. El hombre como portador de valores máximos y célula del “bien general”; XIX. Hay que devolver al hombre la fe en su misión; XX. La comunidad organizada, sentido de la norma; XXI. La terrible anulación del hombre por el Estado y el problema del pensamiento democrático del futuro; XXII. Sentido de proporción. Anhelos de armonía. Necesidad de equilibrio

39. Por ejemplo: “Los griegos de Sócrates se formulaban grandes preguntas: el ser, el principio, la virtud, la belleza, la finalidad, y trataron de formular debidamente sus tablas de Moral y sus principios de Ética”; “Cuando Leibniz nos dice [...]”; “Leemos en Empédocles que las alternativas en el predominio del amor y

Para Piñeiro Iñíguez la comunidad, su constitución y construcción constante son la razón de ser del peronismo; por eso Perón expresa: “Nuestra comunidad, a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto, en que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no solo su presencia muda y temerosa”.⁴⁰ Todos estos principios son sostenidos también por Maritain, al igual que las ideas expresadas en el siguiente párrafo: “Si hubo épocas de exclusiva acentuación ideal y otras de acentuación material, la nuestra debe realizar sus ambiciosos fines nobles por la *armonía*”.⁴¹

En definitiva, las ideas de Perón incorporan la vertiente social cristiana, claramente enunciadas a continuación: “Importa, por tanto, conciliar nuestro sentido de la perfección con la naturaleza de los hechos, restablecer la armonía entre el progreso material y los valores espirituales y proporcionar nuevamente al hombre una visión certera de su realidad”.⁴²

El último párrafo del discurso nos da una idea cabal de los fines perseguidos por la comunidad organizada: “Esta comunidad que persigue fines espirituales y materiales, que tiende a superarse, que anhela mejorar y ser más justa, más buena y más feliz, en la que el individuo puede realizarse y realizarla simultáneamente, dará al hombre futuro la bienvenida desde su alta torre con la noble convicción de Spinoza: “*Sentimos, experimentamos, que somos eternos*”.⁴³ Estos fines también son propuestos por el humanismo cristiano.

De igual forma, podemos considerar que Arturo Sampay, entre otros,⁴⁴ constituyó una de las influencias socialcristianas a la hora

del odio engendran los diversos períodos en el mundo”; “Spencer nos dice que el sentido último de la Ética consiste en la corrección del egoísmo”. Ver <http://www.62regionalrosario.com.ar/archivos/5077archivo.pdf>.

40. <http://www.62regionalrosario.com.ar/archivos/5077archivo.pdf>.

41. *Ibíd.*

42. *Ibíd.*

43. *Ibíd.*

44. Debemos nombrar también a Pablo Ramella, Carlos María Lascano, Joaquín Díaz de Vivar, Carlos Berraz, Ítalo Luder e Ireneo Cruz, juristas que actuaron como convencionales en 1949. También se deben señalar los proyectos

de reformar la constitución, ya que “el progreso social y económico y las regresiones políticas que el mundo ha registrado en los últimos cien años, han creado necesidades ineludibles”,⁴⁵ que debían ser atendidas. Este joven entrerriano, considerado un nacionalista católico con una fuerte orientación social adquirida⁴⁶ en la Universidad de La Plata y en sus estudios en Europa –en Milán asistió a la Universidad Católica y en París tuvo por maestro a Maritain– conoció a Perón en 1944, colaborando posteriormente en el gobierno peronista como fiscal de Estado en la provincia de Buenos Aires bajo las órdenes de Mercante. Las ideas que aporta Sampay son:

- El Estado, como sociedad políticamente organizada, es el garante del bien común.
- La democracia de masas y un Poder Ejecutivo fuerte.
- Función social de la propiedad.
- La idea de justicia social.

Estas ideas están plasmadas en los artículos 37,⁴⁷ 38,⁴⁸ 39⁴⁹ y 40⁵⁰ de la Constitución de 1949. Perón no reniega del pasado,

de reforma presentados por Carlos Cossio, filósofo y jurista argentino que tenía contactos con Hans Kelsen.

45. PERÓN, J. D., *Discurso ante la Asamblea Constituyente Reformadora*, 27 de enero de 1949.

46. Por lo menos así lo considera Piñeiro Iñíguez. Ver PIÑEIRO IÑÍGUEZ, C. *op. cit.*

47. Derechos del trabajador, de la familia, de la ancianidad y de la educación y la cultura.

48. Comienza así: “La propiedad privada tiene una función social, y en consecuencia, estará sometida a las obligaciones que establezca la ley con fines de bien común [...]”.

49. “El capital debe estar al servicio de la economía nacional y tener como principal objeto el bienestar social. Sus diversas formas de explotación no pueden contrariar los fines de beneficio común del pueblo argentino”.

50. “La organización de la riqueza y su explotación tiene por fin el bienestar del pueblo, dentro de un orden económico conforme a los principios de la justicia social. El Estado, mediante una ley, podrá intervenir en la economía y monopolizar determinada actividad, en salvaguardia de los intereses generales y dentro de los límites fijados por los derechos fundamentales asegurados en esta Constitución.

ni de lo hecho por los próceres “que nos dieron honor, patria y bandera”,⁵¹ marcándonos una senda, “esta senda no es otra que la libertad individual, base de la soberanía; pero ha de cuidarse que el abuso de la libertad individual no lesione la libertad de los otros y que la soberanía no se limite a lo político, sino que se extienda a lo económico o, más claramente dicho, que para ser libres y soberanos no debemos respetar la libertad de quienes la usen para hacernos esclavos o siervos”.⁵²

De manera indirecta podemos incluir en las influencias social-cristianas de Perón a Alejandro Bunge, quien, nacido en 1880, estudió en Sajonia, Alemania, y a su regreso se relacionó con monseñor de Andrea, apoyándolo con los Círculos Católicos de Obreros, que dirigió en 1912. Una de sus ideas predominantes era la conciliación de clases para solucionar la “cuestión social”. Apasionado por cuantificar la realidad, fue director de Estadística del Departamento Nacional de Trabajo entre 1913 y 1915 y en 1917 fundó la *Revista de Economía Argentina*. Su obra más conocida es *Una nueva Argentina*, en donde, entre otros conceptos, propone la independencia económica del país. Uno de los discípulos de Bunge fue el catalán José Figuerola, que trabajó con Perón en la Secretaría de Trabajo y Previsión y en el Consejo Nacional de Posguerra.

La doctrina pregonada por el peronismo

Para 1950 el peronismo ya contaba con cuatro años en el gobierno. En esa fecha se decide instituir la doctrina, para lo cual se crea la Escuela Superior Peronista, vista la necesidad de conformar cuadros que ayudaran a la formación de los conductores del movimiento. Entre las materias básicas que debían cursarse en la

[...]. Los minerales, las caídas de agua, los yacimientos de petróleo, de carbón y de gas, y las demás fuentes naturales de energía, con excepción de los vegetales, son propiedad imprescriptible e inalienable de la Nación, con la correspondiente participación en su producto que se convendrá con las provincias. [...].

51. PERÓN, J. D., *Discurso ante la Asamblea Constituyente reformadora*, 27 de enero de 1949.

52. *Ibíd.*

Escuela Superior Peronista figuraba Filosofía Peronista, debido a que “Todo movimiento colectivo que trata de introducir modificaciones de fondo en la estructura social, debe tener una sólida justificación filosófica”.⁵³ Recordemos que el 17 de octubre de 1950 se habían proclamado las Verdades Peronistas, cuyo número XIV dice así: “El justicialismo es una nueva filosofía de la vida, simple, práctica, popular, profundamente cristiana y profundamente humanista”.⁵⁴

Hay que aclarar que emplearemos las palabras peronismo y justicialismo como sinónimos y las aplicaremos indistintamente. Alberto Ciria aclara que el mismo Perón, en 1974, se refirió a la nomenclatura *justicialismo*, y sostuvo que fue producto de una sesión de análisis en la Secretaría de Trabajo y Previsión, y fruto de un debate del nombre que darían a la doctrina, para diferenciarla de los imperialismos dominantes (o sea del capitalismo y socialismo). Fue el doctor Eduardo Stafforini quien dijo: “Si esto ha de ser algo que gire sobre el pivote de la justicia social, si por las razones apuntadas y explicables no le ponemos nada de socialista, pongámosle justicialista”.⁵⁵

Al entender del justicialismo, todo pensamiento humanista y verdaderamente cristiano no puede estar fuera de esta doctrina, razón por la cual se ha convertido la doctrina justicialista en Doctrina Nacional, tornándose en programa de unidad nacional y reconciliación internacional.⁵⁶ Veamos la explicación que presenta el libro *Filosofía peronista*.⁵⁷

El justicialismo es considerado una *filosofía de vida*, “en el sentido de que defiende y ayuda a la vida del hombre, facilitando la solución de sus problemas diarios y vitales, al darle los elementos para su progreso físico y espiritual”.⁵⁸ Es *simple*, en su estructura, y va sin rodeos a la verdad. “Enfrenta en forma clara los problemas fundamentales y los resuelve por principios sencillos y concretos,

53. *Filosofía peronista*, Buenos Aires, Mundo Peronista, 1954, p. 13.

54. *Ibíd.*, p. 16.

55. CIRIA, Alberto, *Política y cultura popular: la Argentina peronista. 1946-1955*, Buenos Aires, de la Flor, 1983, pp. 78-79.

56. *Ibíd.*, p. 17.

57. *Filosofía peronista, op. cit.*

58. *Ibíd.*, p. 20-21.

fácilmente inteligibles para cualquier mentalidad [...]. Es doctrina de amor y de verdad, simple como ellos mismos, inspirada en la realidad eterna del hombre, en sus grandezas y miserias, en sus triunfos y en sus derrotas”.⁵⁹ Es *práctica*, porque enseña a obrar. La afirmación de Perón “mejor que decir es hacer y mejor que prometer es realizar” muestra claramente el espíritu práctico de esta ideología. Es *popular*, porque se preocupa primordialmente por el trabajador. Perón había dicho: “Hemos hecho una doctrina que es para el Pueblo argentino, que está tomada del Pueblo argentino, no hemos inventado nada. Lo que el Pueblo quiere lo hemos traducido en una doctrina de carácter económico, político, social y cultural”.⁶⁰ Es *profundamente cristiana*.⁶¹

Prosiguiendo con el análisis de la definición de justicialismo, debemos señalar que el verdadero cristianismo es una característica esencial del justicialismo. No solo campea tal hondo sentido en toda la obra de Perón, sino que el punto de sostén del justicialismo reside en una valoración de las fuerzas humanas y sociales (materia y espíritu, individuo y comunidad) que es la auténtica valoración cristiana. De fondo, no de forma, de contenido, no de continente. Es la aceptación de las consecuencias humanas y sociales del Evangelio de Cristo: igualdad de todos los hombres, amor al prójimo, sin omitir la condenación de los explotadores y esclavizadores; respeto a la propiedad privada, siempre que no se torne perjudicial para la sociedad; limitación de los poderes del Estado; reconocimiento de la dignidad del trabajo; estabilidad de la familia y consideración de la misma como pilar fundamental de la sociedad; sentido social de la justicia y respeto integral a la persona humana. Es la glorificación de la libertad de hacer el bien sin mirar las circunstancias y, por sobre todas las cosas, es el deseo expreso y permanente de comprender y cumplir la esencia de lo dictado por Cristo, por el amor, el divino recurso. Aquí se realiza la conjunción entre la prédica de Cristo y la praxis, prédica y acción, de Eva Perón. Si Cristo, que es el bien, la verdad y la

59. *Ibíd.*, p. 21

60. PERÓN, Juan Domingo, *Discurso ante los estudiantes brasileños*, 19 de julio de 1950.

61. Debido a la importancia que tiene este punto hemos decidido transcribir toda la cita del libro que se refiere a este punto.

vida, predicó el amor entre los hombres, ¿dónde hemos de encontrar un ejemplo más puro de aplicación que en la Abanderada de nuestro movimiento? Si Él dijo: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” ella lo amó mucho, muchísimo más que a sí misma, dedicándole todos los esfuerzos y sacrificios hasta rendirle, al fin, su preciosa vida.⁶²

Es *profundamente humanista*: la doctrina justicialista está centrada en el hombre, que es el único fin y hacia el que dirige toda su acción. Perón señalaba que su doctrina se dedica al hombre individualmente considerado para hacer su felicidad y al hombre colectivamente tomado para hacer la grandeza y la felicidad del país.⁶³ Para el justicialismo nada hay superior al hombre, en el hombre de Pueblo, en los trabajadores —en el amplio alcance de este término— reivindicando a los humildes de todas las naciones y proclamando la primacía en nuestro país de una sola clase, la clase de los que trabajan.

De igual forma, la filosofía peronista considera que la prédica del cristianismo es uno de los antecedentes del justicialismo, ya que la doctrina de Jesús es eminentemente popular y justiciera, por lo que el justicialismo puede ser reconocido como un cristianismo adaptado a las condiciones históricas de nuestros tiempos: “Esa vía luminosa no ha hecho más que ensancharse, hasta llegar a este momento en que, nosotros lo pretendemos y la realidad lo confirma, en el extremo austral del continente americano se instaura un régimen social que enarbola los inmortales principios cristianos y los concreta en hechos”.⁶⁴

En la doctrina justicialista:

- El hombre es considerado como un todo armónico de materia y espíritu, trascendente por su espiritualidad; un hombre que vive en comunidad en términos de armonía.
- El Estado es una de democracia social, superando el antagonismo entre hombre de pueblo y Estado, porque el pueblo es el soberano.

62. *Filosofía peronista, op. cit.*, p. 24-25.

63. *Ibíd.*, p. 25.

64. *Ibíd.*, p. 73.

- La libertad y la autoridad están conciliados y se armonizan en el Estado democrático.
- La ética peronista se sostiene en la moral popular, de raigambre cristiana, conformando un sistema orgánico sostenido en las verdades evangélicas
- El trabajo es considerado como generador de fuerzas morales, de virtudes, de dignidad, que permite la superación personal, el progreso del pueblo y la grandeza de la nación.
- La cultura no solo es la suma de conocimientos sino que debe estar orientada hacia la felicidad del pueblo. Es de contenido popular, porque extrae sus principales elementos del seno de los trabajadores, de las creaciones que interpretan su sentir y de las particularidades que caracterizan su suelo.
- La solidaridad debe impregnar la cultura, para lograr de este modo la superación del egoísmo personal, trascendencia de los intereses individuales-biológicos, conciencia del destino social del hombre, en definitiva: madurez de pensamiento y de sentimiento.

En conclusión: “El justicialismo es un humanismo que exalta al hombre en su real dimensión de ser material y espiritual individual y social”,⁶⁵ la Tercera Posición que propone buscar la paz y la justicia social de los pueblos de todo el mundo. ¿Se apropió el peronismo de la doctrina proclamada por la Iglesia? En la doctrina que pregona se dice seguidora del cristianismo y se considera a sí misma como un humanismo cristiano. ¿Y en las obras?

La justicia social en acción: la democratización del bienestar

“Con la redistribución de los ingresos y la expansión de los consumos, la prosperidad de los años del peronismo –solo quebrada en los momentos difíciles del período– fluyó a lo largo de la pirámide social urbana como nunca antes en el pasado”.⁶⁶ Como sostiene el párrafo anterior, fue durante la época del peronismo cuando

65. *Ibíd.*, p. 282.

66. TORRE, Juan Carlos y PASTORIZA, Elisa, “La democratización del bien-

la mayoría de los asalariados mejoraron su situación económica, ampliando sus horizontes más allá de las necesidades inmediatas de subsistencia; como no se había dado nunca en nuestro país.

Por eso, “haciendo un balance final, tenemos que hacia 1955 los salarios reales todavía eran superiores en más del 60% a los correspondientes a 1945 y la participación de los asalariados en la distribución del ingreso nacional alcanzaba al 50%”.⁶⁷

Uno de los problemas más graves que enfrentaban los trabajadores era la vivienda. Desde 1943 se había producido un congelamiento de los alquileres, y para 1948 se aprobó la ley de propiedad horizontal, permitiendo la adquisición de departamentos. Muchos propietarios, frente al mal negocio que significaba alquilar, decidieron vender sus propiedades a los inquilinos. Al mismo tiempo, el Banco Hipotecario Nacional otorgó créditos, con mínimos requisitos y bajas tasas de interés. Asimismo el gobierno construyó viviendas para los sectores de más bajos recursos, dando nacimiento a nuevos barrios como el llamado Ciudad Evita, camino al aeropuerto de Ezeiza, o el barrio Los Perales, en Mataderos. De esta manera el número de propietarios pasó de 26% en 1947 al 58,1% en 1960.

La previsión social también tuvo un gran impulso, creándose desde 1943 la caja de empleados de comercio y del personal de la industria.⁶⁸ Según Torre y Pastoriza, se produjo un salto muy significativo en el número de afiliados al sistema previsional: pasó de casi 500.000 en 1943 a cerca de 2.400.000 en 1947,⁶⁹ casi cinco veces más. En 1944 se creó el Instituto Nacional de Previsión Social para promover la jubilación entre los trabajadores que no la poseían, aunque la otra finalidad perseguida, que era igualar derechos y obligaciones entre todos los beneficiarios, no se pudo lograr. Una de las propuestas del Primer Plan Quinquenal era introducir la seguridad social universal, pero tampoco pudo ser implementada. De

estar”, en TORRE, Juan Carlos, *Los años peronistas (1943-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002, Colección Nueva Historia Argentina, tomo VIII.

67. *Ibid.*, p. 281.

68. En 1904 se había creado la caja de empleados públicos, en 1915 la de ferroviarios, en 1921 la de personal de servicios públicos, en 1923 la de bancarios y en 1939 la de periodistas y personal de la marina mercante.

69. TORRE, J. C. y PASTORIZA, E., *op. cit.*, p. 288.

igual forma, en 1948 se establecieron pensiones no contributivas para mayores de 60 que no gozaran de ninguna jubilación ni medios suficientes de subsistencia, financiadas por la Lotería Nacional. Lamentablemente solo se implementó en la Capital Federal y los territorios nacionales.

Siguiendo los preceptos de la justicia social, la salud pública fue desarrollada bajo la figura del doctor Ramón Carrillo. Para ello se creó la Secretaría de Salud Pública en 1946, luego elevada a ministerio tres años después. “Carrillo procuró llevar a la práctica el programa desarrollado por el pensamiento sanitarista en la década precedente, un programa que ponía el acento en el primado de la intervención estatal y que confiaba a esa intervención la misión de centralizar las tareas de atención médica y de asistencia social a los efectos de una acción integral”.⁷⁰ También en el Primer Plan Quinquenal se pretendía crear un sistema unificado de salud para todos los argentinos, que tampoco se concretó por variedad de obstáculos. A pesar de ello, se mejoró sustancialmente la atención médica: de 4 camas por cada 1.000 habitantes de principios del período peronista se pasó a 7 en 1954. Se comenzaron a erradicar enfermedades endémicas como el paludismo, la tuberculosis y la sífilis, gracias al uso del DDT y la difusión de la penicilina y sus derivados. Se inició a la población dentro de la educación sanitaria, a través del uso de certificados de vacunación necesarios para inscribirse en la escuela, entre otros trámites.

La tasa de mortalidad infantil decreció y aumentó la esperanza de vida: de 61 años en 1947 a 66,5 en 1953. Se mejoró la extensión de desagües cloacales y la provisión de agua potable y en número de médicos por habitantes.

Otro punto importante al tratar el tema de salud fue la aparición de las obras sociales sindicales, que, aunque dieron asistencia a la población asalariada, competían con la propuesta de Carrillo de un plan asistencial universal.

Asimismo, se incrementó el llamado turismo de masas, que ya había iniciado un proceso de expansión durante la década del treinta. Los lugares preferidos de veraneo fueron Mar del Plata y las sie-

70. *Ibíd.*, p. 291.

rras de Córdoba, y, en menor escala, Mendoza, Salta, Bariloche y las cataratas del Iguazú. Para 1955, 1.400.000 turistas habían arribado a las playas marplatenses. La remuneración del aguinaldo así como las vacaciones pagas permitieron que un gran número de asalariados pudieran gozar de unos días de descanso. El Ministerio de Obras Públicas construyó dos grandes colonias de vacaciones, una en Chapadmalal, cerca de Mar del Plata, y otra en Río Tercero, Córdoba. Para pasar las vacaciones cerca de la Capital Federal se construyeron tres grandes piletas en Ezeiza. A todas estas obras hay que sumarles los hoteles de los distintos gremios.

De igual forma, el campo educativo fue otro de los ámbitos donde se logró un verdadero crecimiento. A pesar de que los gobiernos anteriores habían realizado buenas políticas en este punto, el analfabetismo era una cuestión que no se había resuelto. Para darnos cuenta de la importancia que el peronismo otorgó a la educación debemos señalar que la órbita de educación se separó del Ministerio de Justicia y se creó un Ministerio de Educación. “Con la llegada del peronismo al gobierno la incorporación a la escuela volvió a crecer, en 1946-50 al 2,1% y en 1951-1955 al 3,1%. A lo largo de la década la tasa de crecimiento de la matrícula fue superior a la de la población total, lo cual sugiere que el acceso a la enseñanza primaria se extendió a más sectores sociales de menos ingresos”.⁷¹ Entre 1946 y 1955 la matrícula secundaria creció un 11,4% y la universitaria pasó de más de 47.000 alumnos a 138.628. Nuevos grupos sociales tuvieron acceso a la educación secundaria y superior, al igual que las mujeres al ámbito universitario. Se eliminaron los aranceles y esto permitió la democratización de la educación.

La Fundación Eva Perón

No se entenderá la política peronista en su totalidad si no se tiene en cuenta una institución clave: la Fundación Eva Perón, creada en 1948. “Es conocido el papel que desempeñó la Fundación Eva Perón en este proyecto político, con su capacidad de sumar adherentes al

71. TORRE, J. C. y PASTORIZA, E., *op. cit.*, p. 297.

Partido Peronista, sobre todo de los sectores más postergados”.⁷² La Fundación se dirigió a los sectores más desamparados de la población, a aquellos que no pertenecían al mercado laboral, sobre todo a las mujeres, a los niños y a los ancianos. La obra de la Fundación fue variadísima: construyó hogares para madres solteras, huérfanos y ancianos; hospitales, policlínicas; colonias de vacaciones; comedores escolares; hoteles de turismo; escuelas; viviendas, etc. De esta manera realizó actividades que involucraban la acción social, educativa, médica y turística. En el imaginario popular se recuerda el reparto de juguetes y bicicletas a los niños, los campeonatos infantiles, las máquinas de coser para que las madres trabajasen y no abandonaran el hogar, además de la cantidad de cartas y pedidos que la gente enviaba a Evita y eran concretados.

José Luis Romero considera que la obra de la Fundación y por lo tanto de Evita introdujo un acento nuevo en la política argentina. Era el acento de los viejos caudillos populares pero impregnado de una sentimentalidad protectora. “Hoy es un símbolo [...] de una manera nueva en la Argentina de percibir lo político en la que se mezclan lo ideológico y lo sentimental”.⁷³

Los fondos de la Fundación, que generaron gran controversia, porque “aunque era una institución de carácter privado y en teoría completamente independiente del Estado, su carácter de organismo semioficial era difícil de ocultar”,⁷⁴ provenían de varias fuentes: donaciones “voluntarias” de empresas, contribuciones extraordinarias de los sindicatos, partidas correspondientes de la Lotería Nacional, cuotas regulares de los trabajadores.

Varios autores, entre ellos Plotkin, sostienen que la provisión de servicios sociales por parte de la Fundación fue utilizada por el régimen para la construcción de un imaginario político y para lograr

72. GOLBERT, Laura, “Las políticas sociales antes y después de la Fundación Eva Perón”, en BARRY, Carolina; RAMACCIOTTI, Karina, y VALOBRA, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 27.

73. CIRIA, A., *op. cit.*, p. 114.

74. PLOTKIN, Mariano, *Mañana es san Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista. 1946-1955*, Buenos Aires, Ariel, 1993, p. 229.

consenso entre la población. “¿Cuán exitosa, podemos preguntarnos, fue en efecto la Fundación Eva Perón en alcanzar su objetivo principal: ampliar la base social del régimen? [...]; el régimen *tuvo* éxito en atraer a sectores sociales que antes habían estado marginados”.⁷⁵ Alberto Ciria sostiene que la Fundación fue juzgada negativamente por el antiperonismo debido a su heterodoxa mecánica contable-administrativa y a la relación estrecha que la ligaba con el Estado. Sin embargo el impacto que causó en amplios sectores populares fue reconocido hasta por los críticos extranjeros, que consideraron la aparición de la Fundación como una revolución en el enfoque argentino de la asistencia social.⁷⁶ La justicia social se había puesto en acción.

Conclusión

A través de estas páginas hemos intentado presentar los argumentos necesarios para considerar que las figuras de Juan Domingo Perón y Eva Perón poseen ciertos rasgos atribuidos al humanismo cristiano. El primero de ellos es la visión que la llamada doctrina peronista o justicialista afirma del hombre, concibiéndolo como un todo armónico de materia y espíritu, que vive en una comunidad que concilia los intereses individuales y los de los semejantes. Asimismo pregona una moral cristiana, lo que lleva al Estado a proclamar, entre otras ideas, la existencia de la propiedad privada con función social.

No solo en lo discursivo de su doctrina sino en lo fáctico el peronismo llevó adelante uno de los postulados más importantes del humanismo, que es la justicia social. Bien es cierto que puede considerarse que la política social llevada a cabo por el peronismo, ya sea desde el Estado como desde la Fundación Eva Perón, se realizó para ampliar el consenso y lograr la adhesión de trabajadores y de los sectores más vulnerables. Aun así, este gobierno, que puede ser considerado como el iniciador de una revolución “desde arriba”, logró que millones de personas accedieran a un nivel de vida que les

75. *Ibíd.*, p. 246.

76. CIRIA, A., *op. cit.*, p. 306.

permitió, como dijo Perón en su discurso del 17 de octubre de 1945, “ser un poquito más felices”.

Ciertamente que el gobierno peronista no reunió todas las características del humanismo cristiano, como el referido a la democracia y a los partidos políticos. A pesar que en ningún momento el régimen peronista dejó de funcionar con los poderes republicanos, se podrá alegar que en la práctica no se ejercía la verdadera democracia, ya que no solo Perón detentaba el poder ejecutivo, sino que controlaba el legislativo y el judicial. Sin embargo en la reforma constitucional de 1949 se respetó el sistema republicano, cuando podría haberlo cambiado debido a que contaba con el apoyo necesario de la población. Tampoco el régimen peronista proscribió a los grandes partidos opositores, como el radicalismo y el socialismo, aunque no favoreció la libertad de prensa como es ejercida en los países que se dicen republicanos. La justificación a estas conductas podemos encontrarlas en el primer punto que abordamos: la personalidad de Perón, que realizó el traslado de ciertos principios de la esfera militar al plano político, concibiendo la política como obediencia y verticalidad, características que no son ciertamente compatibles con la verdadera democracia.

Un punto importante a tener en cuenta es la influencia que ejercieron en Perón y la construcción de su ideario político las ideas socialcristianas sostenidas por Maritain, Sampay y Alejandro Bunge, entre otros. Ideas que luego sustentaron su doctrina peronista, que, como su personalidad, fue cambiando y adaptándose a su pragmatismo, aunque nunca se dejó de lado la justicia social.

En cuanto a los enfrentamientos entre Perón y la Iglesia Católica debemos acentuar la idea de que adherir al humanismo cristiano no necesariamente significa obedecer a la jerarquía eclesíástica ni estar en buenas relaciones con sus miembros. La Iglesia se vio favorecida por las medidas adoptadas por el gobierno militar de 1943, imponiendo nuevamente la educación religiosa en las escuelas, y muchos católicos –la mayoría militante del nacionalismo– vieron en Perón al líder que establecería la justicia social, única herramienta capaz de lograr la verdadera armonía de clases. Cabe recordar que el gobierno justicialista elevó a la categoría de ley la enseñanza religiosa, aunque el distanciamiento y posterior enfrentamiento con algunas figuras clave del catolicismo social,

como el caso de monseñor de Andrea, fue más que nada una cuestión de principios y de intereses, como la competencia entre la Casa de la Empleada, sostenida por de Andrea, y el Hogar de la Empleada, que dependía de la Fundación Eva Perón. Omar Acha afirma que, aunque Perón decía inspirarse en las encíclicas sociales del Vaticano, su pensamiento corporativista y la inclinación populista proveían ciertos beneficios intolerables para el catolicismo social como era el goce real e imaginario del consumo antes exclusivo de las clases privilegiadas y el reconocimiento del valor de la mujer pobre.⁷⁷ “Las prácticas y los discursos católicos nunca más que entonces limitadamente progresistas, aparecían como impotentes y conservadores frente a la pujante sociedad política peronista que tenía al Estado en uno de sus extremos”.⁷⁸

De todos modos, se puede hablar de “sacerdotes peronistas”, entre ellos el padre Benítez, asesor espiritual de la Fundación Eva Perón, que vio en el peronismo una continuación del cristianismo, por los principios que sustentaba.

Posteriormente, en la década del 60 el sacerdote Carlos Mujica escribía sobre los “valores cristianos del peronismo”, porque consideraba que el peronismo ponía el acento en los valores éticos, como la generosidad, la sinceridad, el desinterés y la humildad, y que Perón entendió desde un principio las necesidades bien concretas e inmediatas de los hombres: las reivindicaciones de la clase trabajadora, aun enfrentando las duras críticas del Partido Comunista que dice que eso es, en el fondo, quitarle a la clase trabajadora la fuerza revolucionaria.

El movimiento justicialista se presentó como un intérprete de los principios del humanismo cristiano; el más destacado fue la justicia social, aunque, como todo en lo humano, ya sea por las circunstancias o por su conductor, no logró emplazar a todos ellos en la vida política argentina.

77. ACHA, Omar, “Dos estrategias de domesticación de la mujer trabajadora: la Casa y el Hogar de la Empleada”, en BARRY, Carolina; RAMACCIOTTI, Karina, y VALOBRA, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p.165.

78. *Ibíd.*, p.165.

Referencias bibliográficas

- ACHA, Omar, “Dos estrategias de domesticación de la mujer trabajadora: la Casa y el Hogar de la Empleada”, en BARRY, Carolina; RAMACCIOTTI, Karina, y VALOBRA, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- AMADEO, Mario, *Ayer, hoy y mañana*, Buenos Aires, Gure, 1956.
- BIANCHI, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955*, Buenos Aires, IEHS / Prometeo. 2001.
- CAMUSSO, Marcelo P. E., *Formación militar y acción política. La formación militar del teniente general Perón y el Estado Mayor alemán*, tesis de doctorado en Ciencias Políticas, Universidad Católica Argentina, 2006.
- CIRIA, Alberto, *Política y cultura popular: la Argentina peronista. 1946-1955*, Buenos Aires, de la Flor, 1983.
- Filosofía peronista*, Buenos Aires, Mundo Peronista, 1954.
- GOLBERT, Laura, “Las políticas sociales antes y después de la Fundación Eva Perón”, en BARRY, Carolina; RAMACCIOTTI, Karina, y VALOBRA, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- MADARIA, Edgardo, *Política, conocimiento y acción: reflexiones de Alfonso Santiago*, Buenos Aires, Educa, 2001.
- MARITAIN, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1966.
- NAVARRO, Marisa, *Evita*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- PERÓN, Eva, *La razón de mi vida*, Buenos Aires, Peuser, 1951.
- PERÓN, Juan Domingo, “Discurso ante la Asamblea Constituyente reformadora, 27 de enero de 1949”, en ALTAMIRANO, Carlos, *Bajo el signo de las masas. 1943-1973*, Buenos Aires, Ariel, 2001.
- , *Discurso ante los estudiantes brasileños*, 19 de julio de 1950.
- PLOTKIN, Mariano, *Mañana es san Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista. 1946-1955*, Buenos Aires, Ariel, 1993.
- TORRE, Juan Carlos y PASTORIZA, Elisa, “La democratización del bienestar” en TORRE, Juan Carlos, *Los años peronistas (1943-*

1955). Buenos Aires, Sudamericana, Colección Nueva Historia Argentina, tomo VIII, 2002.

ZANATTA, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

PRESENCIA DEL HUMANISMO CRISTIANO EN EL SINDICALISMO

Arturo FERNÁNDEZ

El objeto de este trabajo es una revisión de la influencia del pensamiento humanista cristiano en el sindicalismo argentino, la cual comenzó desde fines del siglo XIX pero pasó a tener rasgos predominantes a partir de 1945.

El sindicalismo ha sido y continúa siendo un movimiento social esencial de las sociedades capitalistas porque constituye una necesaria expresión del conflicto entre el capital y el trabajo y contribuye a limitar los abusos de los propietarios de los medios de producción. Los gremios aparecieron en el siglo XIX como una forma organizada de lucha contra la arbitrariedad de los capitalistas; en muchos países generaron partidos políticos que representaron los intereses de los trabajadores y el proyecto de superar “el drama de la condición obrera”; por ello fueron proscritos y/o reprimidos durante décadas en los países industriales desarrollados y periféricos. Durante el siglo XX, después de la trágica Primera Guerra Mundial, la lucha del movimiento obrero consiguió el sufragio universal y la universalización del Derecho Laboral que protegería al asalariado, gracias a la instauración de la Organización Internacional del Trabajo; asimismo, a través de dicho sufragio universal, se obtuvo una gradual concreción de pactos sociales entre los empresarios y los sindicatos que sentaron las bases del Estado de Bienestar democrático. La superación de la Gran Depresión de 1930, primera crisis mundial del capitalismo, facilitó el desarrollo de las negociaciones tripartitas Empresas-Sindicatos-Estados que afianzaron una real distribución de la riqueza. La crisis de los años setenta condujo a un período de concentración del capital, de recortes de ese Estado de

Bienestar y de debilitamiento del sindicalismo pero, en los países desarrollados, ciertos principios esenciales de convivencia negociada entre el capital y los trabajadores se mantienen relativamente vigentes. La paz social predominante en esos países estaría en riesgo si se rompiesen los pactos sociales que fundaron la convivencia democrática en cerca de cuarenta Estados socialmente integrados.

En el caso del sindicalismo argentino, se pueden observar dos grandes “momentos” histórico-políticos e ideológicos, al menos hasta el presente:

—Hasta 1945, la organización del movimiento obrero fue limitada numéricamente y dificultada por las divisiones ideológicas surgidas en Europa; muchos de sus dirigentes, de origen extranjero, estaban influidos por las corrientes de pensamiento que habían nacido en el curso de las heroicas luchas obreras europeas y norteamericanas; esas ideologías, imbuidas de un fuerte contenido transformador de las sociedades capitalistas, aseguraban un alto nivel de idealismo y de entrega a los objetivos de cambio social por parte de esos dirigentes anarquistas y socialistas. Un caso ejemplar fue el de José Domenech, ferroviario y secretario general de la Confederación General de Trabajadores (CGT) entre 1937 y 1943, quien volvió a su puesto de trabajo en un taller de los ferrocarriles una vez terminado su mandato. El Estado combatió y marginó a los sindicatos durante un largo período, hasta terminar aceptándolos como personas jurídicas de derecho civil no muy diferentes de un club de social y deportivo. Los partidos políticos obreristas (Socialista y Comunista) trataron de conducir al sindicalismo pero, en general, lo lograron parcialmente, puesto que cerca de la mitad de las organizaciones obreras no adhirieron a ellos y ni siquiera los afiliados los votaban masivamente. Por ello, tuvieron importancia predominante primero los anarquistas, alérgicos a toda forma partidaria; y luego, los sindicalistas “puros”, algunas veces próximos de los socialistas pero reacios a aceptar la disciplina que implica un alineamiento partidario. En todo este período, un abismo separaba a los sindicatos de los diversos grupos de presión de las clases dirigentes; en general los empresarios no los aceptaban como interlocutores válidos, sobre todo en la medida en que no había una legislación que los obligara a negociar con los

representantes obreros. La fundación de la citada CGT en 1930 no modificó sustancialmente el rol de los sindicatos ni su proyección política hasta 1945.

Sectores de la Iglesia Católica expresaron preocupación por la cuestión social desde fines del siglo XIX y organizaron grupos de trabajadores en Círculos Obreros pero su influencia fue escasa y poco aceptada en las organizaciones sindicales predominantes.

—Después de 1945, la Confederación General de Trabajadores (CGT) pasó a ser impulsada y patrocinada por el Estado dirigido por el coronel y luego presidente Juan Perón. Ella adquirió la complejidad de toda estructura social de masas, con importantes recursos económicos, con el manejo de obras sociales de creciente complejidad y con una burocracia dirigente que hace de su tarea un modo de ganarse la vida. El sindicalismo peronista fue perseguido después del golpe de 1955 pero nuevos cuadros dirigentes de esa ideología recuperaron la dirección de las organizaciones gremiales cuando se las normalizó en 1957. Pese a las ofensivas estatales antisindicales de 1955-1957, 1967-1969 y 1976-1980, el movimiento obrero peronista resistió los embates a través de la lucha y la negociación y continúa vigente hasta nuestros días. Sus relaciones con el Estado fueron cambiantes y conflictivas pero estrechas; por un lado, el Estado tendió permanentemente a limitar la autonomía sindical (sea en gobiernos democráticos o antidemocráticos), mientras un sector del movimiento obrero siempre propugnó conservar un cierto grado de independencia frente a cualquier forma de poder estatal, lo cual le permitió conservar su identidad política. Lo mismo sucedió en el interior del movimiento peronista y, en particular, en las relaciones no siempre fluidas entre sindicalistas y Perón. Este se encargó de impedir la consolidación del Partido Laborista en 1946 y cortó las ambiciones de Vandor, cuando el dirigente sindical más importante de la época parecía orientarse a una fórmula política de este tipo. La ideología peronista está inspirada en el humanismo cristiano pero se diferencia del socialcristianismo; ella fue y es interpretada por los gremialistas, adquiriendo una forma de pragmatismo ubicuo que le permitió perdurar hasta nuestros días. La principal organización que legó el general Perón fue la CGT unificada alrededor de su

ideología de cooperación de clases y, gracias a ella y a su resistencia, perduró el peronismo como expresión mayoritaria en el seno del movimiento obrero, predicando siempre la necesidad de un pacto entre el capital y el trabajo. Por otra parte, la influencia de la CGT como factor político fue mucho mayor que hasta 1945; si el Estado de Bienestar derivado de esa cooperación fue limitado y, después de 1976, considerablemente reducido, ello se debió a la voracidad de los grupos económicos dominantes y sus aliados políticos e ideológicos. La relativa fuerza del sindicalismo se debió a su unidad formal, la cual se mantuvo incólume pese a las muchas vicisitudes sufridas y a su burocratización y burocratismo. La fuerza aglutinante de dicha ideología peronista, nacionalista y popular, contribuyó a esa vitalidad; también lo fortalecieron las relaciones establecidas por los dirigentes sindicales peronistas con otros grupos de poder; y finalmente, la ley que la otorga personería gremial, obligando a los patronos a negociar convenios colectivos con los representantes sindicales.

Por otra parte, desde los años sesenta, el sindicalismo socialcristiano, vinculado con las organizaciones mundial y latinoamericana de dicho signo ideológico, tuvo presencia minoritaria en el seno de la CGT, generando una tendencia que terminó, en los años noventa, creando una central sindical diferente, la cual se denomina Central de Trabajadores Argentinos.

La finalidad de este trabajo es intentar explicar la presencia de principios humanistas cristianos en el peronismo, movimiento político e ideológico que es un nacionalismo popular que permaneció vivo, principalmente en el seno del sindicalismo argentino, donde constituye la ideología mayoritaria, por lo menos hasta el presente. Diferenciaremos esa presencia de los grupos socialcristianos minoritarios en el seno del movimiento obrero, en el cual coexisten con posturas clasistas también minoritarias, derivadas de los marxismos. Esta búsqueda aclarará ciertos hechos actuales en la Argentina y en la región, en la medida que el peronismo tuvo y tiene semejanzas con otros movimientos nacionales y populares de América latina, tanto en el siglo pasado como en la etapa presente. Asimismo se analizará el desarrollo de la tendencia sindical socialcristiana en nuestro país, en el cual interactuó con la tendencia mayoritaria del sindicalismo sin confundirse con ella.

Finalmente, cabe subrayar que las ideologías políticas pueden ser circunstancialmente reformistas o conservadoras, e incluso pasar por fases alternas del reformismo a la conservación y viceversa; por lo tanto no parece excesivamente relevante partir de esta distinción para abordar una realidad concreta y, al contrario, ella parece ser una consecuencia del estudio de esa realidad.

La influencia del humanismo cristiano en el nacionalismo popular argentino

Siendo el peronismo la ideología política de la mayoría de los grupos dirigentes sindicales argentinos desde 1945, es preciso fijar con claridad los contenidos generales de esa ideología, sus concepciones sobre el trabajo y el sindicalismo y las influencias recibidas del humanismo cristiano. Esta tarea no está exenta de dificultades, pues la ideología peronista carece de un *corpus* orgánico se encuentra desperdigada en infinidad de textos y su evolución abarca más de sesenta años de la historia argentina.

Cabe subrayar el carácter relativamente original de la naturaleza sociopolítica del peronismo, el cual se presenta como una forma del nacionalismo popular latinoamericano del siglo XX, no exclusivo de la Argentina, el cual habría reaparecido bajo formas novedosas en algunos países de la región durante la última década. Sobre los rasgos de dicha naturaleza del peronismo se puede señalar:

- a. Que nació como consecuencia de la crisis del denominado “Estado oligárquico” consolidado hacia 1880, la cual se expresa en 1930 y se agudiza durante la Segunda Guerra Mundial. El mismo sector agroexportador generó entonces un proceso de industrialización que había cambiado la estructura económica del país y que, en 1943, era necesario estimular y proteger.
- b. Que la alianza de grupos y clases sociales que sustentó al peronismo reunió a los sectores de la Argentina industrial (burguesía nacional, sectores medios y proletariado), surgidos entre 1930 y 1943 con gran fuerza económica y no representados políticamente hasta entonces conforme a sus inte-

reses y aspiraciones reales, enfrentando a los sectores de la Argentina tradicional (burguesía ligada al capital extranjero y al *import-export*, terratenientes, parte de clases medias). Esta alianza fue suscitada por las Fuerzas Armadas que ocuparon el poder político con una confusa voluntad modernizadora y de independencia nacional en 1943.

- c. Que de esas Fuerzas Armadas surgió el líder carismático, el coronel Juan Perón, nexo fundamental en la concreción de la alianza social por su poder militar y su ascendiente sobre las masas. Ese carisma le permitió nuclear alrededor de su candidatura un apoyo electoral suficiente para derrotar a todos los partidos políticos tradicionales, unidos tras una fórmula radical, manteniendo el respaldo militar a su postulación y a su futuro gobierno.
- d. Que la ideología que desarrolló desde sus orígenes fue pragmática y adecuada a las circunstancias histórico-sociales concretas; el peronismo tuvo “una ideología en proyecto” que propuso un programa de desarrollo industrial autónomo, regulado por el Estado (planes quinquenales), asegurando la participación cooperativa del trabajo en la vida política y social, a través del fortalecimiento del sindicalismo). Este programa fue un intento cierto de sustituir el ya caduco proyecto de la generación del '80, integrando su concepción económico-social con una política exterior, interior, cultural y educacional tendiente a sustituir los patrones dominantes desde fines del siglo XIX en la Argentina y la dependencia que esos patrones implicaban. Todos estos rasgos caracterizan al peronismo como un nacionalismo popular de origen militar, característico del siglo XX.

El derrocamiento del peronismo en 1955 y su implacable persecución ulterior se produjo por la descomposición de la alianza de clases que lo sustentaba desde 1945. En efecto, la burguesía nacional se encontraba alarmada por el crecimiento de las demandas obreras y la posibilidad de que esas demandas fuesen correspondidas por el gobierno de Perón, habida cuenta de sus tendencias obreristas; los sectores medios que habían apoyado la experiencia nacionalista y popular se volcaron a un franco antiperonismo, dis-

gustados por la reducción de la libertad de expresión, agravada por el conflicto con la Iglesia Católica; en fin, el clima creado favoreció la división de las Fuerzas Armadas, un sector de las cuales tomó la vía insurreccional para terminar con el primer gobierno peronista.

A partir de su derrocamiento, el peronismo evolucionó, como todos los nacionalismos populares; el sentido de esa evolución puede resumirse en los rasgos siguientes:

- a. La alianza de clases que lo sostuviese hasta 1955 se disolvió y el peronismo quedó radicado en el movimiento obrero organizado en la CGT; aunque posteriormente se reconstituyeron diversas alianzas sociales, el peso del sector obrero en las mismas siempre fue decisivo.
- b. El líder carismático conservó y aun aumentó desde su exilio el rol de árbitro inapelable de las diversas tendencias que se generaron en el peronismo y en la clase obrera, en particular como consecuencia de su lucha contra la proscripción y los diversos gobiernos que trataron de imponer proyectos de desarrollo entre 1955 y 1973. Más aún, el líder carismático pasa a encarnar la oposición real contra todos esos gobiernos; por lo tanto, si durante la década peronista el carisma del líder no se había trasladado al movimiento, esto no sucedió hasta la muerte de Perón en el gobierno. Más aun, su desaparición generó una larga crisis de liderazgo. Quizás la excepción a esta afirmación la constituyó el sindicalismo, el cual tuvo una organización propia, en parte autónoma del conductor; pero políticamente no puede ni debe confundirse el sindicalismo peronista (rama del movimiento) con el movimiento político en sí.
- c. La ideología peronista conservó su carácter pragmático, nacional y popular en su formulación y en sus gestos. Es evidente que el peronismo ya no pudo ser lo que fue entre 1945 y 1955; esto es decir que su evolución lo alejó del modelo original pero sobrevivió por su implantación en el movimiento obrero organizado en la CGT única y por la naturaleza de su ideología.

El peronismo fue un nacionalismo popular de origen militar que, a diferencia de algunos casos semejantes (Brasil, Guatemala, Perú, Panamá...), tuvo un componente fundamental: organizar a la clase obrera. Asimismo esbozó un proyecto nacional sustitutivo del orden vigente en la Argentina de 1945, el cual no pudo establecer de forma duradera debido a la imposibilidad de acordar un pacto social con los propietarios de los medios de producción y sus aliados sociales y culturales. Cabe subrayar que, en este trabajo, se evita la utilización del término populismo para definir al peronismo porque ello conduciría a un debate interminable con autores que descalificaron y descalifican este tipo de procesos políticos en el área latinoamericana, confundiendo populismo con gobiernos demagógicos, ineficientes y corruptos.

El fundador del peronismo también creó su perspectiva ideológica, la cual fue conservada y adaptada por el movimiento obrero. Ella fue menospreciada o ignorada erróneamente ya que perdura en nuestro país desde hace más de medio siglo, superando condiciones poco favorables para su desarrollo. Sin embargo, su concepción expresa hasta nuestros días formas de comprensión de la realidad y sentimientos arraigados en vastos sectores sociales, sobre todo subordinados, de la sociedad argentina. Por ello cabe atender a las propias afirmaciones de su creador en relación a los principales componentes de su cosmovisión política:

- En *La hora de los pueblos* (escrita en 1968) Juan Perón dijo textualmente: “En los tres libros publicados por el jefe del Movimiento [...] encontrarán tales principios: la ideología en el libro *Una comunidad organizada*, las formas de ejecutar esa ideología en el libro de *La doctrina peronista* y los conocimientos de la teoría y la técnica de la conducción en el libro de *Conducción política*”.¹ Es evidente que la primera obra contiene los valores o filosofía política del peronismo (lo que Perón llama “ideología” en un sentido restringido de la palabra); que el segundo trabajo abarca los principios de ejecución de la filosofía política a través de soluciones polí-

1. PERÓN, Juan Domingo, *La hora de los pueblos*, Madrid, 1968, pág. 172.

ticas, económico-sociales y culturales; y que el tercero es un manual de acción política para poder hacer realidad las soluciones previstas en todos los órdenes; ellos fueron publicados en 1949, 1950 y 1951 respectivamente. Cabe señalar que Perón preveía el cambio y la evolución de las ideologías, pero también insistía en la unidad doctrinaria como condición del éxito político de cualquier organización que aspira a llegar al poder.

- Este texto ofrece algunos problemas; por un lado, Perón reconocía la necesidad de adaptar su ideología al paso del tiempo y, por otro, se remitía a principios expuestos en la década del cuarenta. Sin embargo, él mantuvo las concepciones esenciales de su pensamiento y sus diversos sucesores no los objetaron formalmente. La mayoría de los dirigentes peronistas, tanto políticos como sindicales, se reclamaron y se reclaman de sus opciones fundamentales, sintetizadas en las tres banderas: independencia económica, justicia social y soberanía política.
- Aunque los términos peronismo y justicialismo se usan indistintamente, pareciera que la denominación de la ideología peronista es precisamente “justicialismo”, neologismo acuñado por el propio movimiento peronista. Si bien Perón consideró siempre como fundamental para el desarrollo de una acción política la presencia del “conductor”, también insistió en la necesidad de una ideología sólida, por aquello de que “los hombres pasan y las doctrinas quedan”. (Al respecto, cabe recordar su afirmación: “dejamos una doctrina justa y un programa de acción [...]”, en el “Mensaje del general Perón a los argentinos del año 2000”, reproducido en *La hora de los pueblos*, págs. 37 a 39). Ahora bien, ¿cómo se puede definir el justicialismo? Perón lo define como “un socialismo nacional cristiano” en *La hora de los pueblos* pág. 182, agregando que “que obedece a un concepto cristiano y humanista de la política” [...] cuyo “punto de partida” y “también [...] punto de arribo” es la “comunidad organizada”, con lo cual retoma una de sus más antiguas definiciones sobre la sociedad ideal (en “Actualización política”, *PP*, n° 493, pág. 37, 1971).

Cabe preguntarse si las referencias a la misma doctrina cristiana (e incluso a ciertas encíclicas papales sobre la cuestión social), podrían dar lugar a interpretaciones opuestas. Esa oposición puede producirse y de hecho se da en muchos ideólogos y grupos ideológicos que se reclaman del cristianismo o del humanismo cristiano. Al menos una explicación sobre este fenómeno (nada novedoso) intenta el historiador español Puente Ojea al rastrear en la formación del cristianismo como ideología; él afirma que “la ideología judeocristiana de las siete primeras décadas del siglo I es un producto de la fusión de dos estratos ideológicos afines pero discernibles al análisis: la ideología popular revolucionaria, fundada en la hostilidad de las clases sociales, que venía creciendo desde la crisis de la monarquía hasmonea, y la ideología nacional mesiánica, en la cual los elementos políticos y religiosos se integraban en la unidad de la fe en el destino hegemónico de Israel”. Esta amalgama “confirió a aquel movimiento revolucionario una fuerza ideológica y una eficacia histórica excepcionales [...]”.² “La ideología nacional mesiánica tuvo su motor más poderoso [...] en las motivaciones revolucionarias de las clases populares, oprimidas por las pesadas estructuras socioeconómicas de la explotación. El movimiento cristiano original, iniciado por Jesús y proseguido por la iglesia-madre de Jerusalén, fue un episodio más en el contexto de la vocación revolucionaria político-religiosa de Israel, si bien el episodio de más universales consecuencias del mundo antiguo –aunque tales consecuencias fueran imprevisibles para sus protagonistas, radicalmente ajenos a la potencia creadora del mito en el marco de los nuevos condicionamientos económicos, sociales y políticos de la historia humana subsiguiente”.³

En efecto, Puente Ojea puntualiza a continuación el giro que se irá operando, por causas estructurales, en el *corpus* ideológico del cristianismo, por el cual se conecta la espera escatológica de un reino trascendente con una ética universal de amor; lo que era ética “de guerra”, es decir de amor entre los miembros de la comunidad mesiánica y de hostilidad a las gentes opresoras del pueblo judío, se transforma en la literatura evangélica y paulina en ética de amor

2. PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1973, pp. 197-198.

3. PUENTE OJEA, G., *op. cit.*, p. 200.

pacificador hacia todos los hombres; y el reino mesiánico material y espiritual de los judíos se convierte en una entidad “esencialmente espiritual y trascendente” en la que “las reivindicaciones terrenales se evaporan”. Este triple fenómeno –inversión ética, incipiente transmutación del reino mesiánico y fe en la parusía inminente– integra la peculiaridad de ese proceso de cambio tan coherente que permite explicar la notable precocidad de la formulación de un credo religioso que iba a funcionar como eficazísima ideología del poder durante veinte siglos”.⁴

Parece útil tener presente esta ambivalencia del cristianismo como fenómeno ideológico-político, porque ella justifica –al menos en parte– las oposiciones entre grupos que encuentran su inspiración en la doctrina cristiana; y porque toda referencia a esta doctrina en el campo de “lo político” plantea un margen de ambigüedad respecto a los alcances que se le quieren atribuir a dicha remisión. Cuando se dice que una ideología política es [...] cristiana, puede encubrir un proyecto de poder de una clase dominante, un proyecto de liberación social de los oprimidos o los dos componentes a la vez; la ideología peronista repite esta característica.

Nunca Perón había dado una “definición” más concisa que la expresada en *La hora de los pueblos* acerca de su propia ideología. Pero trató de evitar reduccionismos y de confundir lo que él mismo denominaba socialismo nacional con otros socialismos (por ejemplo, los que él llamaba socialismos dogmáticos). Finalmente establecía un puente con los principios doctrinarios y los valores más antiguos de su formulación ideológica al hablar de la concepción humanista y cristiana que preside su ideología, desarrollada desde 1949 y nunca desechada.

Esa explicación de los valores derivados del humanismo cristiano que fundamentan el nacionalismo popular argentino se encuentra en el antiguo discurso que el propio Perón pronunciara ante un Congreso de Filosofía reunido en Mendoza durante el mes de abril de 1949.⁵ En él se incursionó en el campo de la filosofía con eclec-

4. PUENTE OJEA, G. *op. cit.*, pp. 207-208.

5. Poco interesa el debate acerca de quién redactó esta conferencia. Perón la asumió absolutamente como propia y en declaraciones hechas en 1971 dice que la escribió él (recogidas en *P.P.*, n° 449, 07/09/71).

ticismo, absteniéndose de pronunciarse entre el tomismo tradicional y la fuerza cautivante del existencialismo, filosofía de moda en la época y que acababa de penetrar en la Argentina. Entre consideraciones que hacen a la historia y crítica filosóficas, Perón expuso diez principios sociales, más o menos concatenados entre sí, que pueden resumirse de la forma siguiente:

- la felicidad consiste en “comprenderse” a sí mismo y al medio circundante (virtud socrática), lo que implica una actitud batalladora “actuante” (el pensamiento al servicio de la acción) (ver *Comunidad organizada*, capítulos VI y VII);
- la virtud es un clima creado por la fuerza suprema de los valores morales [...] (ver *C.O.*, capítulo VIII);
- el máximo valor moral es el amor entre los hombres (virtud cristiana) (ver *C.O.*, capítulos IX y XI);
- el grado ético de un pueblo (a partir de una ética basada en la vida de relación y cuyas medidas dependen del clima social) es la garantía de su libertad (ver *C.O.*, capítulo X);
- la libertad implica necesariamente una elección entre varias posibilidades profundamente conocidas (ver *C.O.*, capítulo XII). Este es el concepto escolástico de libertad;
- la libertad (y la personalidad libre) solo puede darse en el marco de la convivencia social; así el individuo, dignificado por la libertad, puede llegar a la integración con la humanidad (ver *C.O.*, capítulo XIV). Esta afirmación está inspirada en el Código de Malinas, significativo aporte a la Doctrina Social de la Iglesia Católica;
- el hombre es comunión de materia y espíritu (ver *C.O.*, capítulos XV y XVI), tal como en la concepción aristotélico-tomista;
- la comunidad vigorosa se caracteriza por la fuerza que han desarrollado sus individualidades (ver *C.O.*, capítulo XVIII);
- la Comunidad Organizada (o democrática) es aquella en que libertad y responsabilidad son causa y efecto, fundada en la persuasión y donde el individuo viva alegre de ser, porque tiene algo que realmente integrar al bien general (ver *C.O.*, capítulo XX);

- esa Comunidad Organizada será posible cuando exista una armonía entre lo ideal y lo material y lo colectivo y lo individual (ver *C.O.*, capítulo XX).

Conciencia, Acción, Amor, Libertad y Armonía parecen ser los pilares en los cuales Perón asentó su visión de la sociedad. Hay en estos principios una relación con la filosofía griega, quizás con el modelo socrático, y con la fe cristiana, pero no pueden ellos divorciarse de la visión histórico-política que Perón tenía del mundo del siglo XX y de la Argentina en particular.

Para lograr los valores esenciales de su concepción social (Amor, Libertad, Armonía) y de su visión histórica (afirmación de la entidad nacional independiente de todo imperialismo para promover una comunidad de naciones continental y ulteriormente universal, basada justamente en el amor, la libertad y la armonía, es decir en el respeto recíproco de todos sus miembros), Perón basó su doctrina sindical en valores sociales extraídos principalmente de la Doctrina que desarrolló la Iglesia Católica desde León XIII en adelante; sin embargo, Perón nunca adhirió al proyecto eclesial demócrata cristiano, proponiendo el principio de laicidad del Estado, en el cual hay libertad religiosa y respeto a todos los credos. Por ello la CGT se mantuvo al margen de las centrales sindicales internacionales (comunista, socialdemócrata y socialcristiana) durante décadas; y cuando, en los años setenta decidió afiliarse a una de ellas por razones pragmáticas, lo hizo a la CIOLS socialdemócrata, la más numerosa de las tres..

Perón decía en el capítulo XIII de la *Comunidad organizada*:

La lucha de clases [...] ensombrece toda esperanza de fraternidad humana. En el mundo, sin llegar a soluciones de violencia, gana terreno la persuasión de que la colaboración social y la dignificación de la humanidad constituyen hechos no tanto deseables como inexorables. La lucha de clases, como tal, se encuentra en trance de superación. Esto en parte era un hecho presumible. La situación de lucha es inestable, vive de su propio calor, consumiéndose hasta obtener una decisión [...]. La humanidad tenía que evolucionar forzosamente hacia nuevas convenciones vitales y lo ha hecho [...]. La humanidad necesita fe en sus destinos y acción y posee la clarividencia suficiente para entrever que el tránsito del yo al nosotros no se opera meteóricamente, como

un exterminio de las individualidades sino como una reafirmación de estas en su función colectiva. El fenómeno así es ordenado y lo sitúa en el tiempo una evolución necesaria que tiene más fisonomía de edad que de motín.

En el capítulo XVII de la misma obra afirmaba:

En la consideración de los supremos valores que dan forma a nuestra contemplación del ideal, advertimos dos grandes posibilidades de anulación: una es el individuo amoral, predisuesto a la subversión, al egoísmo, al retorno a estados inferiores de la evolución de la especie; otra reside en esa interpretación de la vida que intenta despersonalizar al hombre en un colectivismo atomizador. En realidad operan las dos un escamoteo. Los factores negativos de la primera han sido derivados, en la segunda, a una organización superior. El desdén aparatoso de la razón ajena, la intolerancia, han pasado solamente de unas manos a otras. Bajo una libertad no universal en sus medios ni en sus fines, sin ética ni moral, le es imposible al individuo realizar sus valores últimos, por la presión de los egoísmos potenciados de unas minorías. Del mismo modo, bajo el colectivismo materialista llevado a sus últimas consecuencias, le es arrebatada esa probabilidad, la gran probabilidad del existir, por una imposición mecánica en continua expansión y siempre hipócritamente razonada. El idealismo hegeliano y el materialismo marxista operando sobre necesidades y calamidades universales que han influido profundamente en el ánimo general, constituyen direcciones cuya resultante será prudente establecer.

Frente a este panorama filosófico-político, donde el individualismo se identifica con el desarrollo capitalista y la hegemonía imperial norteamericana y el colectivismo con el desarrollo comunista y la dominación soviética, Perón propuso una síntesis que, antes que una línea de acción política internacional, pretendía ser una cosmovisión basada en el retorno al hombre equilibrado de la filosofía grecorromana y santificado por la caridad cristiana. Por ello, al pronunciar el discurso de clausura del Congreso de Filosofía de 1949, texto conocido como *La comunidad organizada*, Perón lo inició con estos párrafos: “Nuestra acción de gobierno no representa un partido político sino un gran movimiento nacional, con una doctrina propia, nueva en el campo mundial. He querido ofrecer a los señores que nos honran con su visita una idea sintética de base

filosófica sobre lo que representa sociológicamente nuestra tercera posición”.

En 1946, el 27 de noviembre, él señalaba: “Los sistemas económicos responden a cada uno de los momentos históricos. El libre cambio y el liberalismo económico, en sus diversas escalas, llenaron magníficamente su finalidad en su tiempo [...]. La etapa que vivimos nos muestra al mundo en su cruda evolución. Nuevas formas –como ha sido la usanza de la humanidad en todos los tiempos– luchan y pugnan en el mundo por reemplazar al capitalismo que cumple su etapa final [...]. El capitalismo, en el mundo, queda muy aferrado en uno o dos países. Los demás comienzan a evolucionar hacia nuevas formas. El sistema estatal absoluto [...] marcha con la bandera del comunismo en todas las latitudes de la tierra”. Perón afirmaba que una tercera posición o concepción pudiera conformar una solución por la cual no se llegaría al absolutismo estatal ni se podría volver al individualismo absoluto del régimen anterior. Sería una combinación armónica y equilibrada de las fuerzas que representan el Estado moderno para evitar la lucha y el aniquilamiento de una de esas fuerzas, tratando de conciliarlas, de unir las, y de ponerlas en marcha paralela, para poder conformar un Estado en el cual armónicamente, el gobierno, las fuerzas del capital y las fuerzas del trabajo, combinadas inteligentemente y armónicamente, se pusieran a construir el bien común, con beneficio para las tres fuerzas y sin perjuicio para ninguna de ellas”.

Perón explicó que ese fortalecimiento del Estado-Nación, sobre todo en el caso de los países dependientes de los centros de poder imperial, era la única vía para romper la dependencia económica que conducía a la política. El Estado-Nación debería asegurar la justicia social para superar los conflictos internos de índole económico-social y entonces podría dedicarse a la tarea de construir un orden regional y mundial más justo, en el cual vayan extinguiéndose los imperialismos de todo tipo. En este sentido, la ideología peronista proclamó, durante la “guerra fría”, la conveniencia del no-alineamiento antes que naciese una asociación de Estados No-Alineados en 1956.

La organización sindical, que representa y coordina a las fuerzas de trabajo, debería contribuir a armonizar los intereses nacionales contrapesando la influencia del capital y aceptando el arbitraje de

un Estado representativo de esos intereses nacionales. Así, la lucha de clases dejaría lugar a una competencia armónica entre diversas fuerzas sociales, la cual sería supervisada por el Estado que las sintetiza a todas en beneficio de la Nación o Comunidad Organizada y de su fortalecimiento, para que ella pueda enfrentar las fuerzas dominantes en el mundo y pueda crear un orden internacional justo. De ahí se deducía la importancia de la organización sindical, sus roles, su naturaleza y la estricta conveniencia de su fuerza, basada en la unidad.

Veinte años después, pese a que su base social se había reducido fundamentalmente a los sectores populares, Perón y la mayoría de sus seguidores nunca perdieron de vista su ideario de “unión nacional” como vía principal para retornar al gobierno y lograr la “felicidad del pueblo” y la “grandeza nacional”.

Perón concebía la tarea del desplazamiento de los grupos “oligárquicos” y dominantes en la Argentina como el producto de la acción social de una amplia alianza de los sectores “nacionales”. Su ideología era antiimperialista pero él ligaba la posibilidad de la práctica antiimperialista a una situación social cambiante y atendía a la profunda inestabilidad del escenario internacional. El núcleo mayor de las ambigüedades de la ideología justicialista radicaba en su pretensión de lograr un capitalismo nacional basado en la justicia social gracias a la regulación del Estado. Esas ambigüedades le ayudaron a soportar veinticinco años de proscripción y, luego, la difícil sustitución del líder fundador; sin embargo, pueden ser utilizadas –de hecho lo fueron y lo son– para justificar la explotación capitalista.

Esta ideología fue adoptada por la mayoría de los sindicalistas argentinos desde 1946 y se expresó en la de todos los secretarios generales de la CGT, elegidos por sus pares desde entonces. También fue la ideología de los dirigentes gremiales que resistieron los intentos de destrucción de las organizaciones obreras y salvaguardaron la identidad peronista después de 1955: entre ellos cabe recordar a Andrés Framini, Augusto Vandor, Amado Olmos, Raimundo Ongaro, José Rucci, Lorenzo Miguel y Saúl Ubaldini.

La presencia del socialcristianismo en el sindicalismo argentino después de 1945

La presencia mayoritaria de un sindicalismo nacionalista popular argentino que siempre reconoció la influencia valorativa del humanismo cristiano coexistió, sobre todo después de 1960, con el desarrollo de una tendencia sindical socialcristiana argentina que tenía alcances mundiales. Ella se identificó con la rama latinoamericana de la Central Internacional de Sindicatos Cristianos (CISC) luego denominada Confederación Mundial del Trabajo, una de las tres organizaciones obreras mundiales nacidas después de 1945; las otras fueron la Federación Sindical Mundial (FSM) comunista y la Confederación Internacional de Organizaciones Sindicales Libres (CIOSL) socialdemócrata. Durante 2006 estas divisiones, producto del enfrentamiento este-oeste, desaparecieron y se produjo una reunificación formal del movimiento obrero internacional.

La Central Latinoamericana de Sindicatos Cristianos (CLASC) se fundó en diciembre de 1954 como una rama regional de la CISC, la cual había promovido el sindicalismo cristiano en la región por impulso de la Iglesia Católica. Asimismo se estaban creando partidos Demócrata Cristianos, a los cuales la CLASC proporcionaría una rama sindical.

En primer lugar, se afirmó que la CLASC se inspiraría en la Doctrina Social de la Iglesia pero que no formaría parte de la Acción Católica ni sería dependiente de la jerarquía episcopal. Con ello se trataba de reproducir la experiencia del sindicalismo cristiano de tipo europeo y, en general, la del laicado socialcristiano que se lanzaba a la acción sociopolítica orientado por los principios de la Iglesia, pero formalmente independiente de la Jerarquía.

El Vaticano y una parte de los obispos latinoamericanos compartían este proyecto, que consistía en organizar partidos y sindicatos que actuasen en las lides por el poder, compitiendo democráticamente con otras fuerzas políticas ideológicas. Así, la jerarquía católica pretendía conservar o recuperar influencia social, “cristianizando” la “cosa pública”, pero reconocía una “legítima distancia” entre el Estado y la Iglesia y dejaba en manos de los laicos la gestión de los instrumentos políticos. Al menos en teoría, esta actitud implicaba, al interior del catolicismo, una cierta ruptura con la antigua

tradicción del clericalismo conservador y autoritario. En la práctica europea, esa ruptura se dio de diversas formas; en países como Italia, la Iglesia siguió controlando la acción sociopolítica a través del socialcristianismo mientras en Europa nórdica, al contrario, los partidos o sindicatos socialcristianos adquirieron pronta y mayor independencia real respecto de las autoridades religiosas.

En América latina, ello chocaba con las concepciones y los hábitos de muchos obispos y, además, no existía un laicado numeroso y conciente, capaz de generar por sí mismo un movimiento social y/o político significativo. En términos generales, el socialcristianismo latinoamericano se desarrolló mucho más en los países donde sectores significativos de la Iglesia lo impulsaron como una opción político-ideológica propia tal como en Chile. Respecto al sindicalismo cristiano de los años cincuenta, su mayor o menor crecimiento también dependió del involucramiento de grupos de sacerdotes en el medio obrero. En gran parte de Europa occidental el laicado desarrolló la concepción socialcristiana durante la lucha antinazifascista, en la cual se unieron a los sectores democráticos de cualquier ideología. Cuando Pío XII asumió el principio de la democracia a fines de 1944, muchos católicos ya habían adquirido una conciencia socialcristiana en total ruptura con el clericalismo tradicional en países como Francia, Bélgica, Holanda, etc.

Esta característica marcaría el destino de la CLASC; gran parte de su dirigencia será expresión de un laicado dependiente del clero y, por lo tanto, poco convencido acerca de valores tales como la “autonomía de lo temporal” o el carácter positivo de la secularización de las relaciones sociales y políticas. Ello también es aplicable a una parte de los políticos demócrata cristianos de la región, lo cual dificultó su propio desarrollo y afirmación como una fuerza popular y contribuyó a las fracturas y divisiones de sus organizaciones políticas.

En sus comienzos, la CLASC se relacionó con los partidos Demócrata Cristianos que, entre 1954 y 1966, solo crecieron significativamente en Chile y Venezuela. Sin embargo, los sindicatos cristianos nunca fueron una simple “correa de transmisión” de las líneas partidarias, y solo actuaban en coordinación con las respectivas dirigencias políticas socialcristianas. Quizás para este período se pueda aplicar la afirmación del historiador del sindicalismo Julio

Godio: “La CLAT ha surgido no como expresión del movimiento obrero sino como brazo de la democracia cristiana hacia el movimiento obrero. Es una historia que comenzó hace un siglo cuando la Iglesia Católica se preocupó por la emergencia del socialismo y pretendió combatirlo en nombre de una sociedad corporativa estratificada pero reformista, que es lo que hoy la derecha democristiana denomina sociedad comunitaria”.⁶

Las causas de la evolución de la CLASC posterior a 1966 fueron las demandas de sus propias bases sindicales; la necesidad de radicalizar sus posturas para ampliar su audiencia; y el giro operado en la Iglesia tras el Concilio Vaticano II; todo ello implicó que sus lazos con la Democracia Cristiana (internacional o local) pasaron a ser entonces conflictivos o, al menos, poco estables.

Un hecho importante fue la incorporación como secretario ejecutivo de la CLASC de Emilio Máspero, sindicalista argentino católico y simpatizante del peronismo hasta el conflicto de la Iglesia con el gobierno justicialista; después de 1955, Máspero, como otros jóvenes obreros católicos de nuestro país, formó una pequeña organización sindical confesional, Acción Sindical Argentina, pero mantuvo una actitud de prescindencia política y, en todo caso, no se integró al Partido Demócrata Cristiano; ello contrastaba con la abierta militancia política de los sindicalistas socialcristianos chilenos, tal como la del presidente de la CLASC desde su fundación, Goldsack Donoso, vinculado a la estructura partidaria de la Democracia Cristiana de su patria. El ascenso de Máspero contribuyó al desarrollo de una central obrera alejada de su vínculo con los partidos socialcristianos, de tendencias centristas.

Las masas organizadas sindicalmente habían adherido a posturas ideológicamente distantes de las sostenidas por el clericalismo conservador y, en consecuencia, desconfiadas de las estructuras eclesiales afines, incluidos los partidos Demócrata Cristianos impulsados por sectores de los episcopados de la región. América latina se había convertido, durante los años sesenta, en un continente en ebullición. Mientras todos los países crecían económicamente y se industrializ-

6. GODIO, Julio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano/3*, Caracas - San José, Nueva Sociedad, 1985.

zaban, se acentuaban las contradicciones políticas y se multiplicaban las expectativas de ascenso y de cambio sociales.

En 1968, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), reunido en Medellín, recogió gran parte de este clima renovador de las bases eclesiales, y produjo un documento seriamente cuestionador de las estructuras sociales injustas prevalecientes en América latina. Con ello, los obispos “bendecían” un movimiento en profundidad de clérigos y laicos que se estaban sumando masivamente a las luchas populares por la justicia social y la democracia integral.

La “línea” liderada por Máspero condujo a la transformación de la CLASC, la cual se insinuó en un documento aprobado por el Comité Ejecutivo en febrero de 1965, sugestivamente titulado “Nuevas dimensiones de la CLASC”. En ese texto se criticaba la copia o imitación “serviles” de experiencias sindicales que se habían generado en otros contextos sociales, lo cual implicaba el peligro de desnaturalizar las organizaciones gremiales cristianas de América latina y de reducirlas a pequeños grupos inocuos. De esta forma se denunciaba, veladamente, que el estilo europeo de acción sindical no funcionaba en nuestro continente, debido a las formas de explotación excluyente impuestas por las clases dominantes en perjuicio de los sectores subordinados. Asimismo, se marcaba una ruptura con las posiciones “desarrollistas” que, en lo económico-social, sustentaban los sectores democristianos más influyentes.

Entre 1965 y 1966, la CLASC criticó la invasión norteamericana a la República Dominicana, se opuso al golpe militar de 1966 en la Argentina, se desvinculó de los sindicatos católicos que apoyaban la dictadura militar brasileña y multiplicó sus críticas a la ORIT (central obrera socialdemócrata de la región) por sus vinculaciones con los Estados Unidos.

En el V Congreso de la CLASC de Panamá (octubre de 1968) se concretó el inicio de una nueva etapa de su desarrollo, en la cual su dirección optó por una vía tercermundista y antiimperialista, con acentos anticapitalistas y una cierta aproximación al modelo socialista autogestionario. El Congreso de Panamá designó a Emilio Máspero, líder del sector renovador de la CLASC, en el cargo de secretario general, el cual pasaba a ser la cabeza de la organización; ello significaba el ascenso de un dirigente gremial argentino ajeno a la Democracia Cristiana; y el desplazamiento de los sindicalistas

democristianos chilenos, pese a que su organización continuaría siendo la más numerosa e influyente de América del Sur.

LA CLASC siempre fue conducida por un grupo de sindicalistas fieles a las enseñanzas de la Iglesia y dispuesto a avanzar con ellas en el camino de las reformas sociales, consideradas entonces urgentes en el caso latinoamericano; por ello sus posturas no entrarían en conflicto con el magisterio de Roma. La nueva conducción, electa en 1966, transformó la CLASC en un organismo dinámico y en expansión, al tiempo que reformulaba su ideología y sus estrategias. En pocos años ella desarrolló la “Universidad de los Trabajadores de América Latina” (UTAL), con sede en Caracas, la cual se convirtió en un centro de formación de los cuadros sindicales de todo el continente. Para el financiamiento de su estructura, el Buró de la CLASC obtuvo financiamiento europeo, proveniente de Holanda, de la Fundación Adenauer y de otras agencias de cooperación de orientación socialcristiana o vinculadas a las Iglesias. En esos medios europeos, la perspectiva de contribuir al desarrollo de una organización que luchase por la justicia social en América latina suscitaba, entonces, muchas y desinteresadas adhesiones. Por ello, la CLASC pudo multiplicar sus ingresos con la autonomía relativa de escoger una estrategia político-ideológica más radicalizada que la del socialcristianismo europeo.

En el 6° Congreso de la CLASC, celebrado en Caracas en noviembre de 1971, la “línea Máspero” consolidó sus posiciones y definió el nuevo perfil de la central sindical socialcristiana. Entonces volvieron a modificarse los estatutos, abandonándose la sigla CLASC (que hacía referencia al carácter cristiano de la central sindical) y sustituyéndolos por la de Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT). Asimismo, se decidió trasladar la sede del Comité Ejecutivo y del Buró a Caracas, lo cual disminuyó aún más la influencia de los sindicalistas demócrata cristianos chilenos sobre la conducción de la CLAT. Por otra parte, se aprobó un documento sobre “Estrategia táctica y política” que definió al “sindicalismo de liberación” como “el movimiento de los trabajadores [...] capaz de enfrentarse y de sustituir la sociedad capitalista para dar paso a la nueva sociedad (UTAL, *op. cit.*, pág. 35). Este tipo de sindicalismo se oponía al sindicalismo de conciliación de clases de la ORIT, pero también al marxismo-leninismo y, en particular, al comunis-

mo soviético; proclamaba la necesidad de reforzar el Movimiento de los No Alineados y se declamaba partidario de un Nuevo Orden Económico Internacional que se estaba esbozando en los Foros Tercermundistas.

Asimismo, la CLAT sostenía que “nacionalizar y latinoamericanizar el Movimiento Obrero es la exigencia de una auténtica liberación”. Para ello, se denunciaba por igual la acción del Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo Libre, al servicio de la ORIT y “respaldado por más de 60 grandes empresas multinacionales de los Estados Unidos”, sobre todo de las mismas que provocan la desnacionalización económica; y la prédica del marxismo-leninismo, “convertido finalmente en la ideología que trata de legitimar el imperialismo ruso a los ojos de los trabajadores del mundo”. Luego, se elogiaba la fallida experiencia de la Asociación de Trabajadores Latinoamericanos Sindicalizados (ATLAS), impulsada por el peronismo gobernante de los años cincuenta y que se frustró al ser derrocado el presidente Perón en 1955. La ATLAS se había enfrentado por igual a la ORIT y a la CTAL, respondiendo a la política “nacionalista popular” de la CGT argentina; tuvo escaso eco y solo agrupó sindicalistas “conservadores” o sin importancia de unos diez países de la región. Se proclamaba, desde la dirección de la CLAT, que “en los tiempos que corren no hay más que una sola respuesta: unidad de los trabajadores para acelerar los procesos de liberación económica, social, cultural y política de las naciones de América latina” [...]; el Frente Unido Latinoamericano, propuesto en el Congreso de Panamá en 1966 y conformado por “todas las fuerzas obreras y populares que se sientan comprometidas con [las] tareas de liberación nacional y latinoamericana es la base más original y más segura para intentar reunificar a todos los trabajadores y para marchar juntos hacia las grandes tareas históricas que la independencia económica, la justicia social y la soberanía política exigen en este momento del mundo imperial, sea cual fuere su signo ideológico”.⁷

En la práctica la CLAT colaboró con un grupo de sindicalistas cristianos radicalizados en diversos países de América latina, distin-

7. Las citas fueron extraídas del artículo “La CLAT y el Tercer Mundo”, publicado en el periódico *CLAT*, marzo de 1973.

guiéndose en el caso argentino su apoyo a la experiencia de la CGT de los Argentinos, nacida en 1968, y a su líder, Raimundo Ongaro, hombre de profundas convicciones religiosas. En julio de 1969, la todavía denominada CLASC convocó a un paro latinoamericano en solidaridad con los trabajadores argentinos y en rechazo a la política antisindical de Onganía, que se dirigía a destruir la naciente CGT de los Argentinos. La democrática conducción de Ongaro contribuyó a las movilizaciones sociales que, en 1969 y 1970, hundieron la torpe dictadura del general Onganía, acercaron estudiantes e intelectuales a la CGT e iniciaron un proceso de radicalización que facilitó el retorno del general Perón a la presidencia. Sin embargo, la CGTA no rompió la unidad de la CGT y quedó reducida a una minoría peronista combativa en el seno del movimiento obrero, la cual convivió con la mayoría justicialista después de 1971. Esos grupos sindicales, tal como otros sectores combativos de las comisiones internas, fueron aniquilados por la represión genocida de la última dictadura militar, lo cual retardó la renovación del sindicalismo argentino. Cabe recordar que cerca de la mitad de los detenidos desaparecidos entre 1976 y 1982 fueron sindicalistas.

Restablecida la democracia en la Argentina la CLAT apoyó sectores confrontacionistas y honestos en algunos sindicatos durante la elecciones gremiales de 1985-1986; en la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE), Víctor De Genaro derrotó a un representante del sindicalismo participacionista durante la dictadura militar y surgió como la expresión de una nueva generación de sindicalista; asimismo la CLAT mostró simpatías por Saúl Ubaldini y su capacidad de conducir la CGT hacia su normalización tras una década de zozobras; también la CGT ubaldinista contribuyó a la renovación del peronismo.

El triunfo de Carlos Menem y su acuerdo con la derecha neoliberal para combatir la hiperinflación en 1990 fueron una causa suficiente para una fractura del peronismo y de la CGT. Un grupo de ocho diputados, entre quienes se encontraba el joven sindicalista Germán Abdala, abandonó el bloque peronista en 1991 y, en noviembre de 1992, De Genaro y Abdala fundaron la Central de Trabajadores de la Argentina, primera escisión formal de la CGT desde 1930, la cual denunció el modelo de vinculación del sindicalismo con el Estado creado por el peronismo. En ese momento un

sindicalista argentino miembro de ATE, Carlos Custer, pasó a presidir la Confederación Mundial del Trabajo (denominación que había tomado la CISC), culminando una ejemplar trayectoria al servicio del sindicalismo cristiano y de la Iglesia Católica,

Casi veinte años después la CTA se convirtió en un nuevo actor social que mejoró las prácticas sindicales en la Argentina, incorporó diversos movimientos sociales de protesta a su estructura, en particular a los de desocupados, e introdujo un discurso crítico del capitalismo global y neoliberal, originado en las comunidades eclesiales de base de los años sesenta y setenta.

Es cierto que la CTA realizó un antiguo proyecto de la CLAT: crear sindicatos próximos a su estructura en toda América latina y el Caribe. Sin embargo, la gran mayoría de los grupos dirigentes de la CTA, cristianos o de otras ideologías, no aceptaron el retorno a una nueva forma de socialcristianismo eclesial, impulsada por la CLAT después de 1979. Lo mismo sucedió en Brasil y en otros países de la región con diversas comunidades de base.

Los cambios operados en la Iglesia Católica condujeron a un nuevo viraje en la CLAT hacia sus fuentes eclesiales y a una mayor moderación política, siempre bajo la dirección Emilio Máspero, hasta su muerte acaecida en el año 2000. Sobre todo la elección del cardenal Wojtyła, de nacionalidad polaca, como cabeza de la Iglesia Católica, significó un cierto cuestionamiento de la renovación ideológica eclesial iniciada con el Concilio Vaticano II; con ella se debilitó la adaptación del mensaje cristiano a la evolución del mundo moderno y se fortaleció al sector conservador de la Iglesia, desconfiado de las preocupaciones sociales que bullían en América latina. A partir de la Conferencia Episcopal de Puebla de 1979, la cual presidió Juan Pablo II, esta orientación se hizo cada vez más notoria. Para estas posturas, “el sindicalismo comprometido con la liberación de los pueblos” (aun siendo anticomunista) era un ejemplo de infiltración de “ideas marxistas” en el “mensaje divino”. No hay ninguna duda de que, para católicos como Máspero, el giro de la Iglesia Romana influyó en su concepción sindical y política. Asimismo la CLAT tomó una actitud crítica frente al avance de la “nueva derecha” norteamericana y frente al neoliberalismo, ahondando la ambigüedad de su discurso ideológico, propia de toda for-

mulación política derivada del mensaje cristiano y que se señalara en el acápite anterior.

La interacción entre la minoría socialcristiana del sindicalismo argentino y la mayoría nacional y popular fue una de las características de la trayectoria de la CGT y sus diversas corrientes. Es posible que ella haya contribuido a una estrategia de fortalecimiento de la estructura sindical predominante y también permite comprender la proximidad y las diferencias de sus concepciones ideológicas y de sus prácticas.

Los desafíos que debe afrontar el sindicalismo argentino desde hace años no están relacionados con sus adscripciones ideológicas sino con mejorar su comunicación con el conjunto de la sociedad. De esa forma podrían demostrar que la inmensa mayoría de los dirigentes sindicales cumplen honestamente su difícil tarea de mitigar los abusos del capital y así superar décadas de propaganda antisindical, financiada por el sector patronal, la cual ha destruido la credibilidad de su accionar. Naturalmente que esa prédica debe ir acompañada de la depuración de dirigentes que no merezcan el respeto de la sociedad.

NOTA: El texto está basado en la actualización de antiguos trabajos personales:

FERNÁNDEZ, Arturo, “Ideologías de los grupos dirigentes sindicales (1966-1973)”, Buenos Aires, CEAL, 1986 (2 vols.); y FERNÁNDEZ, Arturo, “La CLAT: su evolución histórica y su ideología”, *Cuadernos IDEAS*, Buenos Aires, 1988.

Referencias bibliográficas

CLAT, “La CLAT y el Tercer Mundo”, periódico *CLAT*, marzo de 1973.

GODIO, Julio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano/3*, Caracas - San José, Nueva Sociedad, 1985.

PERÓN, Juan Domingo, *La hora de los pueblos*, Madrid, 1968.

PUNTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

ENRIQUE SHAW: UN HOMBRE DE GOBIERNO HUMANO EN LA SOCIEDAD CIVIL

Roberto ESTÉVEZ

Dos saberes de salvación

Lo que hace más humano al hombre
es cuanto recibe de divino¹

Todos los seres humanos tenemos un deseo infinito que desborda nuestras capacidades. Lo único que hacemos es luchar por salvarnos, por reposar nuestro deseo infinito en un camino adecuado, sin poder alcanzar “certeza científica sobre nuestro acierto o error”.

Hay dos saberes de salvación, uno de lo eterno: la teología, que proyecta su imagen/luz sobre el tiempo y otro en lo temporal: la política, que proyecta a los semejantes/iluminados a lo eterno.

¿Es posible vivir lo eterno en el tiempo? La respuesta propiamente católica es que sí. Ese es el sentido del diálogo, de la búsqueda de la fe y de la predicación: reúne seres que, lejos de ser Superman o esconderse de la luz como Batman, se saben débiles, se exponen a la luz y asumen el riesgo de abrir su corazón en el tiempo, con la convicción que nuestro deseo infinito desborda las capacidades del hombre. El tiempo es un camino sin llegada en el mismo tiempo, que exige una búsqueda distinta de la mera curiosidad, dado que el que busca está dispuesto a que quien busca transforme su propia vida.

1. Del diario de Enrique Shaw, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, Buenos Aires, ACDE, 2010, p. 26.

La búsqueda comunitaria, interior y exterior de la fe tiene en este tiempo sucedáneos, que aunque no satisfacen, están disponibles para muchos: mostrando, demostrar éxito. Dice Amartya Sen, economista indio, premio Nobel de Economía en 1998, que lo que nos ocurre en nuestra sociedad es que hemos cambiado. En una sociedad secularizada, como la nuestra, ya nadie piensa que la salvación está en la otra vida sino que la salvación tiene que estar en esta vida. No hay nada más; todo se acaba aquí y hay que salvarse ahora, porque si no nos salvamos ahora después no hay nada. Pero ¿en qué consiste la salvación? Salvación quiere decir “éxito”. Y ¿en qué se muestra el éxito? En mostrar bienes de consumo costosos. Cuando uno llega a acceder a los bienes de consumo costosos, está demostrando que ha tenido éxito. Para las personas que creen que la vida termina aquí y que luego no hay nada más, es evidente que la salvación hay que buscarla aquí. Y salvarse aquí quiere decir tener éxito; y tener éxito llevar y tener todas estas cosas. ¡Qué maravilla!: “Yo salí del pueblo. Era el hijo de fulana y nadie me apreciaba. Ahora vuelvo con un cochazo y todo el mundo dice: ¡Qué éxito ha tenido fulano!”.²

Estos actos del consumismo adquieren un sentido casi religioso, de culto a la libertad y la tecnología; valores indiscutidos que la modernidad tardía de la primera mitad del siglo XX legó a la actualidad germinal de la segunda mitad del mismo siglo. Los períodos juveniles libertarios se van alternando de modo decreciente con las exigencias “científicas” del estudio y del trabajo, hasta que la satisfacción, prometida y nunca alcanzada del deseo, nos encapsula en una felicidad de momentos de descontrol, fines de semana, o vacaciones, de decreciente satisfacción y creciente vacío. El hombre actual llega a tener todo su tiempo lleno, pero se siente vacío. Esto nos lleva a pensar que está entonces lleno de cosas que no plenifican.

Para cualquier hombre, estar “salvados” coincide con sentirnos seguros y libres, felices, en un estado de suficiencia, una vida con riesgos pero conocidos (sin falsas seguridades, ni falsas angustias).

2. “Consumo, luego existo”, Intervención transcrita de la catedrática de la Universidad de Valencia, en una mesa redonda que sobre el tema del consumo organizó *Cristianisme i Justícia* en mayo de 2003.

Sin embargo, admite también tener *dificultades* (no evitables mientras estamos en el tiempo), pero como la felicidad supone un sentido que tensa la vida en cierta dirección, no se lleva bien con tener *problemas* (cuando los fines que nos determinan, el sentido, nuestra misión en la vida, entra en choque con la situación en la que vivimos).

No se puede ser feliz con *problemas*, pero sí ante las *dificultades*, aun ante dificultades graves. Roto en el esquema del *comic*, se descubre que es posible ser *feliz* en medio de las dificultades, pero cómo ser feliz.

El aporte fundamental de Enrique Shaw es demostrar un camino suave y sencillo, que no consume felicidad en un solo trago, sino que la trabaja y la recibe en una peculiar unidad de política y teología. Se me ocurre comparar su vida con el relato de la visión de san Maximiliano Kolbe, cuando María le presenta las dos coronas, del martirio y de la pureza, y elige ambas. En el caso de Enrique, frente a la salvación de la política y la de la teología, él elige ambas.

La opción política desde la empresa

Allí, estando llamados por Dios a contribuir desde dentro a la santificación del mundo a modo de levadura, cumplen su propio cometido guiado por el espíritu evangélico.³

Solo la política responde comprensivamente al conocimiento y el obrar humano sobre la acción. Hay personas que creen que mandan y personas que creen que obedecen, pero en verdad nadie manda ni obedece, sino que cada uno de nosotros hace pura y exclusivamente lo que quiere. En este sentido el primer problema político nos conecta con la moral: por qué queremos lo que queremos y no otra cosa, porque en última instancia ni aun el látigo mueve al hombre sino su querer.

Cuando se traspasa la visión cosificante de sustituir el *gobierno* de los hombres por la *administración* de las cosas, que dio origen a la Administración como ciencia autónoma, se percibe que

evitar o moderar, la cosificación de las personas en la visión de la Administración general y de la Administración de personal en particular, es imposible; siempre mantendrán su tendencia a volver a centrarse solo sobre lo material o materializable en el hombre, hasta tanto se descubran como una parte especial (ministerial) de la política (ciencia y arte del gobierno) como estudio y obrar comprensivo de la acción humana.

El querer del hombre sobre sí mismo se desarrolla en dos formas posibles de dominio, tanto para sí como para los otros: por dominio político, o por dominio despótico. Porque no todo dominio es político, el dominio despótico es justamente lo opuesto a la política, aun cuando nosotros llamemos políticos a quienes nos dominan como déspotas.

En sentido contrario, existe en Argentina una tradición en algún empresariado que ha situado su acción, como acción de gobierno intermedia, entre el gobierno de sí mismos y el gobierno de la comunidad mayor. Por ejemplo, mucho antes que la ley lo garantizara, varios empresarios argentinos ya ofrecían a sus empleados aguinaldo, salario familiar, vacaciones, vivienda, educación y salud.⁴

El crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo humano: cobra sentido cuando genera progreso social. Esa fue la premisa de muchos empresarios que desarrollaron sus negocios en la Argentina que se estaba creando, incluso antes de que se reglamentaran las leyes laborales y los derechos sociales. En la mayor parte de estos casos, esta visión se sostenía desde miradas religiosas, como el catolicismo social, y un compromiso con la comunidad donde se establecían. “No es casual que en Quilmes, Zárate o Luján las fábricas estuvieran rodeadas por los barrios obreros que se abastecían con el agua y la luz generadas por la planta fabril, donde había dispensarios y escuelas para el personal y sus hijos, y que más de uno de estos emprendimientos –literalmente– ponía la camiseta de la empresa a sus trabajadores y se formaban equipos de fútbol o clu-

4. Seguimos en esta parte a PÉREZ SARMENTI, Iván, “Responsabilidad Social Empresaria: Fundadores con compromiso social”, *La Nación*, sábado 17 de julio de 2010.

bes de recreación. Las identidades sociales se construían, así, en el marco de un país que avanzaba en conjunto, como un todo”.⁵

Un ejemplo emblemático fue el de la Algodonera Flandria, creada a mediados de la década del 20 por Julio Steverlynck en Jáuregui, en las cercanías de Luján. Don Julio, como lo llamaban todos, era un belga que había pensado en una fábrica que produjera y vendiera a precios competitivos, pero también en todo lo que necesitarían los trabajadores: las horas de trabajo, sus salarios y viviendas, además del tiempo ocioso que tendrían.

Por eso, impulsó la creación de un poblado circundante donde, con enormes facilidades, entregaba a los trabajadores terrenos de 800 metros cuadrados para que construyeran sus casas. Pero, además, propició la creación de escuelas, hospitales, iglesias, instituciones deportivas y recreativas, que aún perduran. En ese sentido, el Club Social y Deportivo Flandria estuvo íntimamente ligado a la vida de la planta y antes de adoptar el apodo de Los Canarios, se lo conocía simplemente como El Equipo de la Fábrica.

La música también estaba presente a través de *Rerum Novarum*, que nació con 38 obreros en 1937 y hoy es la banda de música no militar más antigua de la Argentina, con la que Steverlynck quiso emular la tradición belga, donde cada fábrica tenía su orquesta.

El nombre coincide con la política empresarial de Steverlynck, inspirada en el catolicismo social de la Encíclica *Rerum Novarum*, que ofrecía condiciones de trabajo que, antes del peronismo, eran distintivas, como salarios elevados, vacaciones, jornadas de trabajo de ocho horas, atención de la salud, licencia por casamiento y créditos para lotes, viviendas y bicicletas, que se descontaban proporcionalmente según cada sueldo.

Quizá por eso en 1948 don Julio se entrevistó con Eva Perón y ella, palmeándole la pierna, le dijo: “El general y yo nunca le vamos a perdonar una cosa, don Julio: que haya sido peronista antes de Perón”.

Hace pocos años, mientras yo refería no toda esta historia, sino solo la de la banda de música de Flandria, a un grupo de directores y presidentes de empresas, el joven sonidista del encuentro levantó

5. AZZI, María Susana y DE TITTO, Ricardo, *Pioneros de la industria argentina*, Buenos Aires, El Ateneo, 2008.

la mano y pidió la palabra. “Lo que dice el señor es muy cierto...”, y terminó, explicando, “cuando mi abuelo estaba enfermo, la esposa de don Julio venía a casa a llevarle la comunión”. El sentido de pertenencia y la percepción de haber sido amado perforaba el tiempo hasta la tercera generación, aunque nunca hubiera trabajado en la firma.

Otras experiencias políticas

Un corazón valiente constituye una verdadera fortaleza.
 Nada realza tanto la autoridad como el silencio
 y el no encolerizarse.
 He conseguido ser respetado siendo respetable.
 He aprendido a decir no.
 Estoy pleno de optimismo, de sana alegría,
 de satisfacción por mi trabajo,
 por lo que aprendo, por cuanto leo.⁶

Flandria no fue la única. Víctor Elías Navajas fundó, en Corrientes, “Las Marías”, el mayor productor de yerba mate del mundo. No solo ofrecía en Misiones aguinaldo y vacaciones pagas a su gente, así como aseguraba a sus familias una vivienda, educación y salud con la creación de la primera escuela y del servicio médico dentro del establecimiento, sino que la casa de la familia era lindera al molino (corazón de la empresa) y sus hijos se educaron en la misma escuela que los hijos de los peones. Sus sucesores refieren que les cuesta dormir sin el arrullo del molino.

También en una pequeña localidad, pero de Córdoba, Fulvio Pagani se convirtió en un benefactor social. En 1951 cuando fundó Arcor –hoy el primer productor mundial de caramelos, además de otros productos alimenticios– Arroyito tenía 3000 habitantes y estaba en decadencia al agotarse la explotación de bosques de algarrobo. Pero, con el impulso de su empresa, presidió durante más de 30 años la cooperativa de servicios y convirtió el pueblo en una ciudad moderna y cuidada, con más de 18.000 habitantes.

6. Del diario de Enrique Shaw, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 19.

Pagani fue el impulsor de la Cooperativa Eléctrica, pero también fundó y ayudó a sostener la Asociación Friuliana de Córdoba, la Fundación Doménico Facchin y su hogar de ancianos en Colonia Caroya, la escuela Gino Ermacora, el Hospital Italiano de la capital provincial y la Cámara de Comercio Ítalo-Argentina, más la Fundación Acción para la Iniciativa Privada.

Un capítulo aparte merecería la vida de Gregorio Pérez Companc, hombre discreto y enemigo de toda publicidad, promotor de múltiples empresas, continuador de una tradición y probablemente el argentino que más hospitales y universidades ha construido de su propio bolsillo.

Alentando, promoviendo y conectando varias de estas experiencias, poco a poco comienza a destacarse la figura de Enrique Shaw. Quien en 1945 sintió que Dios lo llamaba a cumplir una misión especial y pensó en hacerse obrero por su vocación apostólica social, pero un sacerdote lo persuadió de tomar conciencia de su talento y dedicar su vida a hacer presente el Evangelio en el mundo empresarial.

Así, el fundador de la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa (ACDE) llegó a ser el director de la Cristalería Rigolleau, donde tenía a cargo 3.400 obreros, y mantuvo el liderazgo basado en la preocupación por el bienestar de sus empleados.

Allí, impulsó la caja previsional propia, que aseguraba una buena jubilación para todos los empleados, además de la mutual para brindar servicios médicos, subsidios por enfermedad y préstamos para casamiento, nacimiento o fallecimiento.

En 1961, cuando la Cristalería se vendió a capitales norteamericanos que querían despedir a 1200 obreros, Shaw, que ya padecía cáncer, se opuso terminantemente y viajó a Estados Unidos para debatir con soluciones que evitaran los despidos, que finalmente logró primero suspender y luego superar.

No lo hizo con buenas intenciones sino con acciones propias de un buen gobierno. Tal vez el documento *Circular del director ejecutivo, Enrique Shaw, al personal de Rigolleau S. A.* sea un buen ejemplo de ello:

Reflexiones sobre la situación actual en que, por falta de pedidos, hay disminución de trabajo

a. Consideraciones básicas:

El trabajo del hombre es una realidad querida por Dios y santificada por Cristo. La desocupación, por ello, es un mal moral antes que un mal económico. Sus consecuencias han de ser cuidadosamente ponderadas antes de efectuar despidos y mismo suspensiones.

Es un mal moral, y no un simple hecho económico, como lo pretenden ciertas teorías, que no dudarían en proponerla en algunas ocasiones como una solución útil y aun bienhechora para facilitar una recuperación económica. No debemos aceptar jamás este materialismo que sacrifica la persona humana al dinero y al lucro.

1) La desocupación es antes que nada un mal moral, porque afecta, con su conjunto de sufrimientos, a seres humanos en su carne y en su corazón. La pérdida del empleo, la privación total o parcial del salario introducen en los hogares afectados la angustia y la restricción aun en lo que atañe a las necesidades esenciales de la vida, arrastra consigo la inseguridad, el temor por el mañana y con frecuencia la miseria. Ningún cristiano, ningún hombre de bien puede permanecer indiferente ante la posibilidad de un sufrimiento tal.

2) La desocupación es un mal moral, porque atenta contra la dignidad de los hombres afectados por ella. El trabajador es un ser humano que ha comprometido en su trabajo su personalidad de hombre, no solo con sus energías físicas y musculares, sino también con su inteligencia, su competencia, su sensibilidad, su conciencia y derechos de hombre de bien. Es con frecuencia un esposo, un padre de familia o un hijo, que lleva a su trabajo sus preocupaciones, sus responsabilidades, sus cargas, su intención y el derecho de obtener con su labor los recursos necesarios para la vida feliz y el bienestar de los que ama, su mujer, sus hijos o sus padres. Tiene derecho a que se respete esta dignidad y misión suyas.

Esta dignidad es común a empleados y empleadores, razón por la cual han de velar unos y otros, en esfuerzo mancomunado, para que no se den, en lo que de ellos dependa, circunstancias que hagan la desocupación inevitable. Unos y otros deben mantener, por lo tanto, en las

discusiones y divergencias la calma y el dominio de sí, absteniéndose de la violencia y mala voluntad que son siempre malas consejeras y rinden por lo tanto malos frutos.

3) Finalmente, la desocupación es un mal moral porque viola los designios de Dios, que quiere que el hombre trabaje y obtenga de su trabajo los medios para vivir él y los suyos una vida humana útil a la comunidad. En una sociedad justa y bien organizada no debe haber lugar para la desocupación.

b. Conducta a seguir:

Por lo tanto en períodos de dificultades económicos, no debe ser el despido la primera solución a encarar. Será por el contrario la que se tome cuando ya no queda ninguna posibilidad de evitarlo y lo exija el bien común. Ha de hacerse entonces de acuerdo con las exigencias de la justicia, la equidad y la caridad, y después de haber aplicado todas las medidas legales prescriptas para el caso. Los señores jefes y capacitados deberán hacer ahora un esfuerzo especial tendiente a ocupar en forma realmente útil al personal excedente.

Por otra parte la única verdadera defensa de los intereses de todos es producir a costos que nos permitan competir y vender nuestros productos, con lo cual se mantendrá nuestra fuente de trabajo.

Lo anterior se aplica a quien de veras quiere trabajar. No hacer nada para evitar tener gente que roba o pone trabas a todo es disminuir la posibilidad de mantener trabajando a quienes lo necesitan y buscan progresar.

En resumen, nuestra actitud debe ser clara y a la vez serena y no demagógica; no hacer promesas, ni amenazas, sino un esfuerzo consciente y sostenido para que la mayor cantidad posible de personas que de nosotros dependen, si lo quieren de veras, puedan tener un trabajo estable, aun en el caso de que no nos lo agradezcan.

*Buenos Aires 11 de septiembre de 1959,
Enrique E. Shaw, administrador delegado*

La alegría de nacer y crecer⁷

“La subida inicial a la planicie parecía imposible debido a la arboleda sumamente enmarañada que impedía el paso, [...] dándome maña y con voluntad de llegar conseguí subir hasta la meseta”

Exploración de la Isla de los Estados⁸

Shaw nació en París en 1921, hijo de Alejandro Shaw y Sara Tornquist; precisamente como representante de la firma Tornquist en Europa, el padre debía residir en la capital francesa. En 1923, sin embargo, la familia retornó a la Argentina y, cuando Enrique contaba tan solo cuatro años, fallecía su madre, profundamente católica, quien pidió a su marido en el lecho de muerte que educara a sus hijos en la fe católica.

Su padre cumple este mandato encargando al sacerdote Pedro Goicoechea la preparación de Enrique para la primera comunión (realizó sus primeros estudios en un colegio estatal) y haciéndolo ingresar en el Colegio La Salle de Buenos Aires.

El año 1935 toma una determinación sorprendente, e ingresa en la Escuela Naval de Río Santiago. En esta decisión Enrique no fue influido ni alentado por nadie;⁹ todo lo contrario; las razones que lo llevaron a esta determinación no están claras: la atracción de la

7. A partir de este apartado se ha seguido a SAN MIGUEL, Enrique, *El Evangelio de los audaces*, capítulo 10, Madrid, Libros Libres, 2005; ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*; y SHAW, Enrique (ELIZALDE, Fernán de, compilador), *...y dominad la tierra*, Buenos Aires, ACDE, 2010.

8. Del diario de Enrique Shaw, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 17.

9. Su padre, hombre de muy buen pasar, prestigio social y largar estadías en el exterior, piensa así de su hijo: *No sabes gozar de tus años juveniles [...] y te arrepentirás de haberte comportado de esa manera*. Frente a las respuestas de vida y de palabra le escribe en otra oportunidad: *El Espíritu lo vence todo: hasta echa abajo la pared más dura, que es la indiferencia. Tu trabajo mismo, aun cuando puedas llegar a creer que no luce ni es aprobado por tus superiores, se irá acumulando y concluirá por abrirse cauce tal como si fuera un torrente de agua. Sigue, pues, tu senda, haciendo rendir al máximo tu trabajo, con o sin aplausos. Lo que debe interesarte es llegar a lo que te has propuesto, y no el recibir ponderaciones*.

navegación, de la cual gustaba, un faro donde solía jugar de pequeño, el servicio a su país, seguramente tuvieron su lugar, pero a la luz de sus actitudes posteriores predominan particularmente algunas: “Una y otra vez escribe acerca de su deseo de trabajar, de no querer vivir de rentas, de ser útil a su patria, y de buscar el modo de formar su carácter bajo un régimen estricto de vida, sin privilegios ni mimos de ninguna especie, y mediante una disciplina moral que lo aparte por completo de los halagos brindados por la fortuna y posición social de su familia”.¹⁰

La Escuela Naval Militar no era un ámbito del todo amable a lo católico, en el tono general del país; se permitía la celebración de la misa dominical, siempre que fuera corta, a efectos de lo cual incluso se suprimía la distribución de la comunión. Este es el primer registro que tenemos en torno a la reciedumbre interior de Enrique, donde su proyecto humano se entrecruza con su necesidad sobrenatural: siendo ya un oficial, pero de la más baja graduación, y por lo tanto entre quienes se sentaban al final del Hangar de Deportes (que servía de iglesia por el reducido lapso de veinte minutos por domingo), comenzó a acercarse en el momento indicado, colocándose en el lugar adecuado para recibir la comunión y recibéndola. Esta actitud contrariaba explícitamente las indicaciones dadas por el comandante y jefe de la flota y es seguro que produjo no solo comentarios sino contratiempos a Enrique a pesar de lo cual no cambió su actitud.

Parece que a partir de la lectura de una obra del cardenal Suhard sobre la Doctrina Social de la Iglesia, que llegó a sus manos en la biblioteca del Ocean Club el año 1940, en un mundo ya abrumado por una nueva y devastadora conflagración general, sus creencias de la primera infancia retomaron robustecidas. Santo Tomás Moro, con cuyos escritos probablemente haya entrado en contacto luego en la Librería Acción, se convirtió, entonces, en un ejemplo de vida y de espiritualidad, de crecimiento interior y de sentido del deber.¹¹

10. ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p 12 y 13.

11. SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*

La alegría de los santos

Debo, pues, irradiar amor y alegría para hacer atrayente nuestra religión.

Caridad incluye ser amable y ser alegre.

Ejemplo de ello será para mí la vida de santo Tomás Moro.¹²

Tomás Moro fue un hombre que pudo ser feliz, aun con dificultades. Fue padre de familia, productor agropecuario, abogado y político, maestro en el arte de “decir la verdad riendo”, capaz de escribir una “oración para tener una buena digestión”¹³ (transcripta por Enrique en su Diario, al igual que la oración de san Francisco de Asís para ser instrumento de la paz de Dios) y de no someterse, aun a costa de su vida, al poder del rey; no como quien denuncia o señala, sino como quien defiende su conciencia, como una casa interior. Moro irradia la deportividad como virtud: voy a estar bien, incluso frente a las dificultades.

Todo hombre es más que individuo, es singular y Tomás lo fue. Varón de vida pública en medio del mundo, nació en una cuna de facilidades, tuvo éxito en la vida social y fue feliz; y se mantuvo en la felicidad cuando perdió el *glamour*, la estima social y la fortuna. Su camino lo llevó a descubrir lo que afirma san Agustín, que *Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos*. Se adentró en el misterio de Dios en él, pero no como una mera curiosidad, una suerte de “turismo interior”, en el que el conocimiento no llega a introducir ningún planteo sobre la propia vida, sino abierto al misterio como clave originaria para la felicidad.

12. Del diario de Enrique Shaw, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p 27.

13. *Oración transcripta en su Diario*: Señor: Dame una buena digestión y naturalmente alguna cosa que digerir. Dame la salud del cuerpo con el buen humor necesario para mantenerla. Dame un alma sana, Señor, que tenga siempre ante los ojos lo que es bueno y puro, de manera que frente al pecado no me escandalice, sino que sepa encontrar la forma de ponerle remedio. Dame un alma que no conozca el aburrimiento, los refunfuños, los suspiros y los lamentos y no permitas que me tome demasiado en serio esa cosa tan invasora que se llama “yo”. Dame el sentido del humorismo, dame el don de saber reír de un chiste, a fin de que sepa traer un poco de alegría a la vida y hacer partícipes a los otros. Amén.

Me ha parecido ver esta fuente en un comentario de Tomás Moro al Evangelio que conecta con las notas principales de la espiritualidad de Enrique Shaw. El Evangelio (Lucas 10,38-42), dice así: “*Mientras iban caminando, Jesús entró en un pueblo, y una mujer que se llamaba Marta lo recibió en su casa*”. Tomás tuvo su corte y su casas abiertas al pobre, al solo, al triste, al desnudo y al perseguido. Pero sigue el evangelista contando que Marta “*Tenía una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su Palabra*”; la vida de Tomás y Enrique nos muestra que el encuentro con el Jesús de la calle los llevó a abrir en su corazón un *espacio, un castillo, una celda, una morada*, para el encuentro con el Jesús de la Palabra. Comenzaron hablando en el interior de los problemas y dificultades propias y ajenas y siguieron escuchando la respuesta de Dios al interiorizar su Palabra.

Tomás relaciona esta presencia con la Eucaristía para verla de un modo físico: “Habiendo recibido a Nuestro Señor en la Eucaristía, teniéndolo presente en nuestro cuerpo, no vayamos a dejarlo completamente solo, para ocuparnos de otra cosa, sin hacerle más caso [...]: que Él sea nuestra única ocupación. Dirijámonos a Él con una oración ferviente; entretengámonos con Él con entusiastas meditaciones. Digamos con el profeta: ‘Escucharé las palabras que el Señor me dice en lo más íntimo de mi corazón’ (Sal. 84,9). Ya que, si [...] le prestamos toda nuestra atención, no dejará de pronunciar en nuestro interior, bajo forma de inspiraciones, tal o cual palabra destinada a aportarnos un gran consuelo espiritual y de provecho para nuestra alma”.

Sin embargo en la historia de las dos hermanas, que relata el Evangelio, aparece un ribete conflictivo: “*Marta, que estaba muy ocupada con los quehaceres de la casa, dijo a Jesús: ‘Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola con todo el trabajo? Dile que me ayude’*”. Marta pone las cosas en blanco y negro, hay que hacer cosas y yo cargo todo el trabajo; Marta quisiera obligarnos a tomar una decisión excluyente, como si nos cuestionara: “¿o te ocupas del mundo y metes la mano en la mugre, o si no quieres ensuciarte sal del mundo?”. Sin embargo Tomás, desde su experiencia en la corte del rey Enrique VIII (por quien perderá literalmente la cabeza), nos propone una respuesta: “Seamos pues a la vez Marta y María. Con Marta, procuremos que toda nuestra actividad exterior sea en bene-

ficio de Él, consiste en hacerle buen recibimiento, a Él primero, y también por amor a Él, a todos los que le acompañan, es decir, a los pobres de los que Él mismo tiene a cada uno, no solo por su discípulo, sino por sí mismo: ‘Lo que hacéis al más pequeño de mis hermanos, a mí mismo me lo hacéis’ (Mateo 25,40) [...] Esforcémonos en retener a nuestro huésped. Digámosle con los dos discípulos de Emaús: ‘Quédate con nosotros, Señor’ (Lucas 24,29). Y entonces, estemos seguros, de que no se alejará de nosotros, a menos que nosotros mismos le alejemos por nuestra ingratitud”.¹⁴

Se trata de tomar nuestras disposiciones naturales respecto de cuál es nuestro mundo y modelarlas en sentido complementario, eligiendo ser introvertido – extrovertido, o si se quiere extrovertido – introvertido, para decirlo de algún modo. No hay contradicción en Tomás, ha desarrollado un programa típicamente laical, superar el problema: ser Marta y ser María, salvarse en medio de las dificultades. Enrique seguirá ese camino.

La alegría del encuentro con el Otro¹⁵

Estoy persuadido de que la Redención es un acontecimiento que, durante mi vida, he de prolongar [...].

Debo tener la convicción de estar encargado de hacer mejor al mundo.¹⁶

Shaw pronto sería ascendido a alférez de navío, casi en el mismo momento en el que comenzaba su noviazgo con la que sería su esposa y madre de sus nueve hijos, Cecilia Bunge, con la que se casaría en 1945. De hecho, uno de los ámbitos más sustantivos de su

14. Las referencias al pensamiento de Tomás Moro (1478-1535) proceden del comentario del Evangelio según san Lucas 10,38-42: “Marta lo recibe en su casa...; María...escucha su palabra”, en el *Tratado para recibir el Cuerpo del Señor*.

15. En esta segunda parte, la nota sigue predominantemente a SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*, con algunos recursos a sus fuentes y aportes menores del autor de esta nota.

16. Del diario de Enrique Shaw, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p 27.

pensamiento se centra en el matrimonio, comenzando por el amor en la vida de los seres humanos.

Casarse es no pertenecer más a sí mismo. [...] El auténtico amor recibe al ser humano no como un Dios sino como un don de Dios en el cual Dios está contenido. Jamás lo confunde con Dios, pero nunca lo separa de Dios. [...]. La vida convivida por dos florece, se hace infinita. Es una oración en común. Hay que expresarse el amor mutuo. No basta darlo por supuesto. El crecimiento del amor no es automático. Hay que recrearlo...¹⁷

Del matrimonio Shaw trascendía hacia la maternidad y, más específicamente, hacia María. Su profunda comunión con la madre de Dios puede deducirse de su propio itinerario vital: Enrique Shaw, huérfano desde niño, acude al sentimiento materno de la madre de Jesús y de todos los seres humanos. Pero su espiritualidad mariana es recia y activa:

María puede considerarse el compendio, la síntesis viviente del cristianismo. Ella tuvo coraje; por eso estuvo al pie de la cruz. La Virgen nos enseña a despojarnos de nuestro querer recibir afecto; eso es lo que ofreció en el Calvario. Los valores de la Virgen son los de Cristo: humildad, verdad, amor. María es modelo de audacia [...]. Hace falta gente que se anime a hacer grandes cosas sin perder humildad. [...]. María nos enseña a asumir la propia responsabilidad. María es modelo de sentido y también de autoridad y dominio de sí mismo. María es madre porque piensa en cada uno, María nos enseña a ser más comunicativos porque es Madre de todos.¹⁸

La base del pensamiento político de Shaw se asemeja a la de Giorgio La Pira¹⁹ y es, “descaradamente”, la caridad cristiana, el

17. *Ibíd.*, p 57.

18. Citado por SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*

19. Giorgio La Pira, terciario dominico italiano, intelectual y político laico, disidente ante el fascismo, vivió en la época de la guerra fría y realizó gestos concretos a favor de la distensión pedida por SS Pablo VI. Murió en el Convento de San Marcos en Fiesole (Florenia) y hoy también se encuentra en proceso de beatificación. Giorgio, quien, como alcalde de Florenia, viaja al Kremlin, a Vietnam y donde crea necesario para construir con amor un mundo nuevo, cielos nuevos y

mundo solo puede transformarse desde la vivencia profunda del amor.

Cristo ha venido por amor nuestro, porque Él reclama amor con insistencia, porque desea que lo ame. [...]. La fe está sostenida por la razón, pero vive por el sentimiento y el amor del Creador. [...]. Si Cristo fuera amado no habría problemas: pero el Amor no es amado. [...]. ¿Por qué? Entre otras razones porque no lo conocen deseable y posible. De ahí que sea necesario que, cada uno en su ambiente, irradie el amor de Cristo.

La metodología de Enrique será irradiar desde nuestro entorno propio, un amor que es capaz de hacer un prójimo del lejano (Lucas, 10, 25-29) y más aún de ver en el prójimo al mismo Jesucristo (Mateo 25):

El apóstol es un enviado. Para ser apóstol se necesita estar unido a Cristo por la fe y la caridad. El apóstol debe saber lo que piensa Cristo. Vivir esa caridad en su trabajo, en su hogar, en el lugar donde lo colocó la Providencia. Entregarse sin reservas. [...]. Nuestra personalidad debe ser “abierta” hacia los demás. Nuestra acción debe ser como la de Él. Debemos cumplir en todo la voluntad de Dios, y para ello tener una doble actitud, profundamente comunitaria, de responsabilidad hacia Dios y de servicio hacia los hombres. [...]. Con respecto al prójimo, debo ver en el prójimo a Jesucristo, sentirme unido por vínculos aún más fuertes que los de la sangre. Debo ir liado él con las intenciones y los medios de Jesús. Caridad en todas sus dimensiones y aplicaciones. [...] Hacer que el hombre ame. Debemos ser ministros de reconciliación, santos y santificadores.²⁰

tierra nueva, el Reino de Dios aquí, pero no ahora, dice: *No somos utopistas, somos los observadores atentos, realistas, de los signos esenciales de nuestro tiempo; observadores que ven estos signos e interpretan este tiempo a la luz teológica de la fe, de la esperanza y del amor [...]. Las nuevas generaciones de todos los pueblos de la tierra levantan su mirada llena de esperanza hacia las nuevas fronteras históricas del mundo –las fronteras de la paz, de la unidad, de la libertad, de la elevación espiritual y civil de todas las personas – y tratan de atravesarlas juntas, para construir juntos la nueva, universal, pacífica y fraterna casa de los hombres.*

20. Citado por SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*

La alegría de ser obrero del Reino

Recién casado, Enrique Shaw abandonó la Marina. Su afán evangélico le conducía hacia el mundo del trabajo, quería ser obrero, y es el buen consejo que lo direcciona a aprovechar sus talentos (Lucas 19, 1-28), al servicio de los obreros, desde la dirección de la empresa. Recibió una oferta para incorporarse a Cristalería Rigolleau, una empresa industrial con más de tres mil trabajadores, de manera que cuando conociera bien la industria pudiera integrarse dentro de su equipo directivo.

Ciertamente el mando militar está preparado para la *ultima ratio* de lo humano, el límite, la guerra; sin embargo es posible para el hombre que hace del bien el centro su preocupación, antes que de la eficacia y sin desecharla como valor, transformar sus capacidades al servicio de las organizaciones de la sociedad civil. A este respecto hay postestimonios interesantes, uno proveniente de la cuestión de acercarse a la comunión cuando recién comienza su primer grado militar, y otro en su legajo militar, con motivo de un ascenso:

—¿Quién es ese fanático? —preguntó un capitán de navío, refiriéndose al guardiamarina que con mucha unción comulgaba todos los domingos. —No es ningún fanático —le contestó un alférez que, si bien era católico y compañero de aquel guardiamarina, no lo acompañaba en la comunión—. Es un creyente sincero, que, de acuerdo con su fe religiosa, comulga, no para ponerse en evidencia, sino por pedírselo así su amor a la Eucaristía. Se llama Enrique Shaw, y es un verdadero marino que se distingue desde hace cinco años en la carrera por su contracción al trabajo, por su vocación de servir a la Armada Nacional, por su excelente comportamiento con sus superiores y sus compañeros de Puerto Belgrano, y por destacarse tanto por ser un joven de carácter disciplinado y valeroso; como un estudiante culto e inteligente.²¹

Ascendido a alférez de navío, en su foja de servicios quedó estampado: “Este oficial posee una gran pureza interior y es de una gran lealtad y honestidad de procedimientos. Preocupándose mucho por el personal a sus órdenes, lo estudia y acompaña en privado. El alférez Shaw posee un severo concepto acerca del significado del cumplimiento de

21. Del diario de Enrique Shaw, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 10.

su deber. Tiene un gran cariño por su profesión de marino, y demuestra muchos deseos de aprender, de perfeccionar sus movimientos y de sobresalir. Todos sus destinos han sido hasta ahora en acorazados. Convendría, pues, destinarlo a buques chicos en los cuales pueda desempeñar puestos que le permitan actuar con mayor independencia. Cuando su grado se lo permita, será un oficial muy indicado para la Escuela Naval”.²²

Para Shaw, que había entrado en contacto con la Juventud Obrera Cristiana, la oportunidad que se le ofrecía en Rigolleau permitiría la difusión de los valores cristianos entre los trabajadores:

Considero que el modo de realizar la misión a la cual me siento llamado (tal vez sea la manera menos llamativa pero la más eficaz) es la de dar yo mismo gloria a Dios para hacer que los demás también la den. [...]. Buscaré que los perezosos sean movidos; los desanimados, entusiasmados; los débiles, sostenidos. Es obvio que no puedo permanecer indiferente a la reconstrucción del orden cristiano en nuestra patria y a la movilización de los católicos. Nuestro programa debe ser el de salvar el alma del prójimo, salvar la nuestra y ser santos. Para ello es indispensable usar en los ambientes que no son integralmente cristianos un lenguaje muy especial. [...]. No se nos ha dicho: “Convertid”, sino “Id y predicad”. No conseguiremos hacer deseable y posible la vida cristiana minimizando sus exigencias de santidad, sino viviéndolas lealmente y en toda su intensidad. Inteligencia y santidad es el lema de todo apóstol, y debe ser el mío.²³

Shaw comenzó su camino empresarial en 1946, el año en el que el general Juan Domingo Perón se impuso a la Unión Democrática en las elecciones de febrero. La cuestión social que él había entendido mucho antes que su generación estaba allí a la luz de todos. Las propuestas peronistas, que contemplaban la nacionalización de las industrias básicas y el logro de la justicia social, situaban en el punto de mira a los empresarios, los intelectuales y la prensa, entre los potenciales opositores. De hecho, el gobierno del general Edelmiro Farrell le evitó a Perón la intervención en la universidad

22. *Ibíd.*, p. 34 y 35.

23. *Ibíd.*, p. 78.

cuando, al final de la primavera de ese mismo año, y antes de que el presidente electo tomara posesión, separó de sus empleos a más de mil profesores. En otra cara, tanto el general Perón como el general Charles de Gaulle se anticiparon a su generación política y usaron de esquemas conceptuales y vocaciones del cristianismo social para dar contenido y apoyo al inicio de sus proyectos políticos, logrando articular un *discurso horizontal y suprapartidario* a partir del *discurso socialcristiano*.²⁴

Para Enrique Shaw, el conflicto de conciencia resultaba evidente. Él creía con firmeza en la justicia social y en el desarrollo de los derechos de los trabajadores pero, al mismo tiempo, como cristiano, no creía en la lucha de clases, y como demócrata no podía compartir que la legislación obrera fuera interpretada por los llamados “jueces del trabajo”, magistrados nombrados directamente por el presidente de la nación, en lo que constituía una evidente amenaza al principio de división de poderes. El discernimiento del tiempo por parte de los católicos argentinos resultaba arduo; a fines del siglo XIX se habían opuesto al gobierno liberal positivista del general Roca, perdiendo presencia social y peso político, salieron del Club Liberal donde se gestionaba el poder y se concentraron en el Club Católico, que luego fue la Unión Católica de la Juventud, y pasó a alimentar la Unión Cívica de la Juventud y de allí nutrió al yrigoyenismo el cual enfrentaba al “*régimen falaz y descreído*”. Luego de la esperanza del logrado voto universal vino el desánimo por la caída del yrigoyenismo, y el catolicismo argentino que se nutría, en más de un sentido, de las experiencias francesas se dividió entre quienes mantuvieron su confianza en la democracia, que serían acusados de *liberales* y quienes veían los movimientos *nacionalistas* como un ejemplo a seguir. Esta descalificación entre *liberales* y *nacionalistas* perduró hasta pocos años después de que el episcopado acogiera la doctrina del radiomensaje *Solemnita* de Pío XII, en el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* de 1983.

Desde el peronismo existía un gobierno que compartía sus inquietudes sociales, pero no se comportaba republicanamente. Enrique no entra en el juego de exclusiones mutuas, estima imprescindible la

formación de un empresariado católico con vocación transformadora. Pero sabe que la formación para la transformación del mundo comienza por la conversión de la propia vida y de su sentido:

El que rezonga continuamente no puede ser un dirigente. Caridad implica también hacernos amables [...]. Debemos buscar puntos de contacto: ser mensajeros del amor de Dios, traer palabras de paz. un poco de amor a Cristo [...]. Debo ser instrumento de la paz de Cristo. Solo la caridad asegura la eficacia de la acción [...].

Debo tener un contacto cálido con los demás. El otro es por quien Dios imita, Dios enriquece, Dios mide nuestro amor [...]. En mi profesión, debo ser menos rabioso, más caritativo, tener mejores modales, mejor trato, más benevolencia para los que se equivocan. Mover a la gente de mi medio social [...]. Mis defectos: soy seco y tengo mal carácter. Tengo mucho que hacer. Soy muy exigente: antes exigía a los demás igual que a mí mismo. Quisiera ser factor de unión, pero no siempre lo soy: a veces se me respeta pero no se me quiere, al revés de lo que yo quisiera.²⁵

Se percibe que Enrique trabaja fuertemente para alcanzar una mirada compasiva, dejar de ser él mismo la medida, para que el otro, particularmente el trabajador, sea la medida de la necesidad y Jesucristo la de la posibilidad.

Para él, el trabajo ocupa un lugar central, como escenario realización de la creatividad humana, de transformación dinámica de nuestro entorno, y de cumplimiento de nuestro deber y nuestra responsabilidad:

El trabajo tiene una función social: sirve al bien general, es un lazo de unión del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Mediante el trabajo llevamos a la práctica el dominio que Dios ha concedido al hombre sobre la naturaleza: más aun, colaboramos con Dios en la obra de la creación prestando un servicio a Dios y haciendo un bien a la sociedad, [...] si entendemos así el trabajo, veremos que constituye una vocación, es decir, una forma de cumplir la misión que Dios nos ha dado a cada uno de nosotros. Por lo tanto es un medio que Dios nos da para conformarnos a su voluntad divina, que equivale a decir que es un medio para merecer el Cielo, un medio para santificarnos. Hagamos

que el trabajo sea una oración interrumpida, en el sentido de entenderlo como servicio de Dios.

La alegría de contemplar en la ciudad

La Eucaristía, además de prenda de la vida futura, es encanto de la presente. Ella estimula el gusto de vivir y suscita el ansia de expansionarse, fundiéndose en el misterioso dinamismo de la creación entera. Nos hace presente el mandato bíblico de “dominar la tierra” y la parábola de los talentos, que nos inducen a estar a la cabeza de todo adelanto técnico que libere al hombre, multiplique su capacidad creadora y evite todo desperdicio de lo material.²⁶

Pero Enrique Shaw no era tan solo alguien capaz de vivir en armonía sus emociones, su disciplinado autogobierno y su sentido del deber y de la responsabilidad, sino un contemplativo abierto al misterio de Dios en la naturaleza, en sí mismo y en los otros:

A veces me pregunto si sirve para algo tanta lectura. Creo que de otras fuentes, como la familia, se aprende más y se obtienen más energías. Sin embargo, la lectura sigue siendo necesaria. [...] Debemos ser capaces de enlazarnos intelectualmente con nuestro ambiente, de penetrar en él, de conocer los procesos dentro de los cuales nos movemos y vivimos. [...] Hay tres factores que, a mi juicio, si llegaran a faltar en un hombre, este dejaría de estar completo: voluntad esclarecida por la inteligencia e iluminada por la gracia. [...] Que no se sienta servido; si quiere algo, ayudarlo a buscarlo, acercándolo al objeto, pero para que lo recoja él. Ante todo tiene que creer en algo, luego viene el desarrollo de la inteligencia. [...] Nuestra felicidad reclama de forma simultánea la verdad para la inteligencia, el bien para la voluntad y un cierto bienestar del cuerpo. [...] La gracia no nos priva de la libertad; por el contrario, la perfecciona. [...] Nunca somos más libres que cuando estamos bajo el influjo de la energía suave que nace de la luz. [...] vivir en la inteligencia es vivir en la lógica de nuestros misterios.²⁷

26. SHAW, Enrique, *Eucaristía y vida empresaria*, en ... y dominad la tierra, Buenos Aires, ACDE, 2010, p. 68.

27. Citado por SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*, capítulo 10.

En Enrique contemplación y acción, *ora et labora*, inspiración y expiración, eran su vida. En un viaje realizado al país en 1949 por el canónigo belga Cardjin, fundador de la JOC, el sacerdote animó a Shaw a crear una organización de directivos empresariales católicos, de manera que los principios fraternos de la Doctrina Social de la Iglesia pudieran ser compartidos por trabajadores y empresarios, dentro de una renovada lectura de las relaciones humanas. Finalmente, el 3 de diciembre de 1952 se fundaba ACDE, con la siguiente impronta:

Tiene como mira fundamental organizar la participación de los dirigentes de empresa en la construcción del orden querido por Dios Nuestro Señor, sin perseguir otra ambición que servir al perfeccionamiento religioso y moral de sus miembros y del medio profesional en que actúan; esforzarse en la difusión y la vida de la Doctrina Social de la Iglesia tal como es enseñada por los romanos pontífices; luchar por el establecimiento de la justicia, la colaboración y la caridad, y que nada importa tanto a los fundadores de la Asociación como dar un testimonio permanente de que también para el hombre y para los problemas contemporáneos hay un camino, una verdad y una vida, enseñados en el Santo Evangelio y celosamente conservados por la Iglesia.²⁸

La fundación de la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa traslucía la centralidad de la teología del reino de Dios en el pensamiento político de Enrique Shaw y en su propio ámbito de trabajo, como esbozo de una teología renovada de lo laical, perfilada en el Concilio catorce años después y desarrollada en los pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II:

Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa. Implantación del reino de Dios en el mundo de los negocios, tal que por estar fundada en la justicia, en el amor, no ponga trabas sino favorezca la consecución del último fin. ¿Cómo podemos hacerlo si no tenemos el reino de Dios dentro? Por lo tanto, la formación espiritual es un medio... Tenemos que reafirmar la caridad económico-social de la empresa como célula de reproducción económica y como célula de integración social; armonizando con sentido de solidaridad, de justicia y de eficacia los intereses que la integran.²⁹

28. *Ibíd.*

29. Del diario de Enrique Shaw, en ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *op. cit.*, p. 112.

El primer presidente de la ACDE sería Enrique Shaw. Con apenas treinta años se convertía en el líder de una organización que inició un sostenido crecimiento y que se incorporó casi de inmediato a la Unión Internacional de Patrones Católicos (UNIAPAC). Durante más de dos años, el trabajo de la ACDE, con Shaw al frente, adquirió una gran notoriedad, o cual al exceder el ámbito privado (que Evita elogiara en Julio Steverlynck), que generó enormes recelos en la presidencia argentina, la cual desató, durante la primavera de 1955, una auténtica persecución religiosa que condujo a prisión a líderes católicos y, entre ellos, a Enrique Shaw.

Fueron incomunicados, obligados a dormir en el suelo, no se les permitió entrevistarse con sus esposas –no digamos abogados– y soportaron interrogatorios a lo largo de diez días, sometidos a malos tratos psicológicos que incluían la amenaza de tortura. Solo la presión de la opinión pública internacional permitió su liberación.

Debido a que el gobierno se acercaba de lo autoritario a lo totalitario, y el amenazador cariz adoptado por una presidencia caracterizada por su precario ejercicio de los principios democráticos y por un anticlericalismo que derivaba en anticatolicismo, un grupo de católicos argentinos constituyeron el Partido Demócrata Cristiano, fijando norte en De Gasperi, Schuman y Adenauer, al cual Shaw se afilió.

Las circunstancias se extremaron: la noche del 16 de junio de 1955 fueron incendiadas varias iglesias, mientras la policía detenía a numerosos sacerdotes y dos obispos. Era el comportamiento de un régimen que, al radicalizarse, se aproximaba a su final. El fin de gobierno significó para Enrique volver a su camino de concentrar su acción política en la sociedad civil, abandonó la militancia política, pero no la problemática política y al debate ideológico. Sus descripciones no se realizan desde la lectura detenida de los grandes textos, sino desde la sabiduría cristiana sobre la praxis, ahondando en las motivaciones más profundas del materialismo, su intrínseco egoísmo, y como consecuencia, la profunda responsabilidad de los católicos, y en concreto de sus líderes, en la defensa del cristianismo como una opción fraterna y liberadora, esto es, inspirada por la generosidad:

El existencialista no ama la vida (“El infierno son los otros”). El comunista no ama la vida, no la respeta, no ama nada, los países son bienes para manejar. Solo el cristiano progresa. El egoísmo es un pecado contra la vida, porque clama contra la solidaridad humana de quienes son hijos del mismo Padre; el egoísta ni siquiera ve el sufrimiento de los demás. Es un obstáculo para apreciar la vida [...].

La colaboración de clases en la justicia y la caridad es lo esencial de la diferencia con el partido comunista. [...]. Es un deber hacer prosperar la empresa, pero no únicamente para ganar dinero. Hay que pensar en los hombres que trabajan, que sin duda Dios aprecia mucho más a los obreros. No ser vulgar con los trabajadores. Hacer crecer su dignidad. Un día se nos preguntará: ¿qué han hecho, como patrones cristianos, para evitar la descristianización de los obreros?.³⁰

En el siglo del Estado nacional universalizado como forma política, que ha desarrollado la mayor virtualidad concentradora de poder de la historia humana, y matado en años lo que la peste negra en décadas, Enrique Shaw se mostraba confiado en Dios, el seguimiento de Jesús le da estímulo y consuelo, energía y mansedumbre, compromiso público y sentido de la trascendencia:

Gracias, Dios mío, por haberme dado estas inquietudes, los medios y la voluntad para resolverlas. Política e intelectualmente estoy tranquilo. El remedio a los problemas sociales en el orden espiritual es una vuelta sincera a las enseñanzas del Evangelio. Una vez más el buscar a Dios debe ser reconocido como un instrumento suyo para alcanzar nuestro destino final. [...]. En el reconocimiento de las prerrogativas reales de Cristo y la vuelta de los individuos y de la sociedad a la ley de su verdad y de su amor está el único camino de salvación.³¹

30. Citado por SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*, capítulo 10.

31. *Ibíd.*

La alegría de convivir a Cristo

El dirigente de empresa pone en su empresa no solo su dinero sino también su tiempo, su capacidad, su honor. Es el agente más activo de la producción, el primero de los trabajadores, pues su misión es hacer que la empresa cumpla su fin.³²

En 1957 el primer Congreso de la ACDE disfrutó de un mensaje de felicitación y de estímulo enviado por el papa Pío XII, que señaló la consolidación de una iniciativa modélica. En él se percibe que Shaw –y con él la ACDE, a pesar de la hostilidad de pasados gobiernos y de sus actividades demagógicas– había afianzado su fidelidad profunda a la Doctrina Social de la Iglesia y su confianza en la democracia y en la canalización de los mecanismos públicos de defensa de los legítimos intereses de los trabajadores:

Los problemas de las empresas deben ser resueltos por los interesados –patronos y sindicatos– de común acuerdo. De lo contrario lo resolverá el Estado. [...]. La empresa libre solo puede encontrar seguridad para su desarrollo en una democracia. Y la democracia no existe donde no hay sindicatos, porque su ausencia provoca tal intervencionismo del Estado que mata la libertad económica y con ella la libertad política.

Su concepción de la empresa, así pues, emanaba de convicciones profundamente fraternas. Pero esa concepción se trasladaba al ámbito de las responsabilidades sociales de los empresarios, seres humanos que debían convertirse en agentes del progreso y de la innovación, pero al servicio del amor y de la fraternidad, al servicio del reino de Cristo:

La empresa, comunidad de vida. La empresa, instrumento de santificación. La empresa, hogar de relaciones humanas. La empresa, escuela de prudencia y de responsabilidad.

32. SHAW, Enrique, *op. cit.*, p. 20.

En la fábrica el metal le está comunicando su condición al hombre, hay que humanizar la fábrica, por eso hay que evitar la mecanización del trabajo, ese estado de humillación latente de los trabajadores que es ignorar para qué se trabaja, que sean los que no cuentan, esa desigualdad de situaciones de vida que casi siempre hace imposible toda promoción individual o colectiva, quitando, con la esperanza, las mejores razones de vivir:

El progreso debe ser cristiano. Hay que mejorar continuamente. Hay que ser reformistas, revolucionarios, en el sentido de no conformistas ni consigo mismo ni con las estructuras. [...]. Debe haber una relación entre progreso y paz. Un equilibrio entre mucha impaciencia y mucha prudencia, y que no sea de poca impaciencia y poca prudencia. El dirigente de empresa debe ser revolucionario: evitando rupturas, va a lo nuevo.³³

En el pensamiento de Enrique Shaw se destaca que la sociedad necesita empresarios cristianos, con una educación adecuada, que armonice el conocimiento científico y el desarrollo de las aptitudes directivas, con un sentimiento del valor de la trascendencia y de la santificación en el trabajo que realiza, y en el ejercicio constante del servicio a la integración fraterna:

Debemos tener conciencia social de los problemas, porque Jesús se ha ocultado en los pobres. Tener en cuenta la repercusión social de nuestros actos, ya que a diario se aplica o niega la Doctrina Social de la Iglesia. [...]. Forma de actuar: definir responsabilidades; trabajar mejor; premiar a quien se lo merece; facilitar el trabajo de equipo porque así se pierden menos energías; definir los objetivos y dejar libertad sobre cómo cumplirlos siempre que no atente contra ¡a dignidad humana; lo justo es siempre lo más conveniente. Insistir en lo del equipo. La fuerza de la cadena está dada por el eslabón más débil. Se debe procurar que los trabajadores tengan iniciativa, que piensen, sugieran y actúen, que no esperen las ideas de arriba. Así la gente trabaja más feliz. Hay una técnica de la acción que consiste en que la gente llegue a adoptar la iniciativa propia. [...]. Mi función hacia la compañía, hacia ustedes todos, hacia el país, por medio de la compañía, es el servicio. Hay que remediar las injusticias. [...]. Considerar como deber de esta-

33. Citado por SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*

do el ser eficientes; para poder distribuir más hay que producir más. Es necesario formar empresarios cristianos y darles un estilo de vida: contribuir a un mundo mejor, principalmente mediante la acción de cada empresario cristiano en su propia esfera. [...]. Esta es una misión de religión y vida: tratar de santificarnos a través de la profesión y de santificar la profesión. Se debe crear la conciencia de una función empresarial concebida cristianamente, para lo cual tenemos que usar el método de la aplicación concreta. El sacerdote no solo eleva a Dios sino que trae a Dios a los hombres en la comunión. [...]. El empresario debe encarnar a Cristo en la empresa. La forma de hacerlo es aplicando sus enseñanzas. Aplicar la doctrina cristiana, el mensaje de Cristo a problemas concretos de la función del empresario. Hacer que la gente participe. El problema más agudo para nosotros y para otros países, sobre todo en los menos desarrollados, es la falta de gente capaz en los niveles más altos.³⁴

La alegría de ir al encuentro

Creía finalmente, en la instrumentalización de todas las cosas respecto de un bien y finalidad superior moral y sobrenatural.³⁵

También en 1957, de regreso de un curso de *Advanced Management* en Harvard, se le diagnosticó un cáncer del que habría de fallecer cinco años después. Tenía apenas treinta y cinco años. Un hombre joven que amaba la vida, con nueve hijos y lleno de proyectos, veía cómo su vida se consumía prematuramente. Cuando se considera la brevedad de la vida de Enrique Shaw, adquiere una renovada resonancia su confianza en Dios, su esperanza en el futuro y su abandono en las manos del Creador:

Debemos recordar que, si bien existe el pecado, también existe la redención. Estamos persuadidos de que este es un acontecimiento en el cual todos nos encontramos asociados y que debemos comunicar a los

34. *Ibíd.*

35. De las “Reflexiones del padre Manuel Moledo sobre la vida y la muerte de Enrique Shaw”, en el Anexo de SHAW, Enrique, *op. cit.*, p. 215.

demás. ¿Tenemos la convicción de que estamos encargados de mejorar el mundo y de que podemos realmente hacerlo? Tenemos que despojarnos de ese complejo de inferioridad, de ese espíritu de fatalidad que inmoviliza y, en cambio, tener un estilo de vida que transforma la existencia desde adentro. Si tenemos humildad y desapego, tendremos coraje optimista.³⁶

En el VI Congreso Eucarístico Nacional, celebrado en Córdoba el otoño de 1959, Enrique Shaw pronunció una conferencia titulada *Eucaristía y vida empresarial*. Se trata del testimonio de un joven responsable de comunidades, de familia con su esposa, de ACDE con sus amigos, de la fábrica con sus obreros, mortalmente enfermo, cuyas fuerzas se agotan y sus oportunidades para ofrecer un testimonio se acaban:

En la Eucaristía se superan las barreras artificiales, individuales o colectivas, fruto de inadecuadas estructuras económico-sociales, que nos separan con frecuencia, inconsciente o involuntariamente, de los demás partícipes de esa comunidad de actividades, de intereses y de vida que debe ser una empresa. La Eucaristía es, por tanto, el gran medio para el logro efectivo de esa aspiración de sentirse y ser verdaderamente humanos, pues une entre sí a los hombres en el Hombre-Dios, ya que Cristo, por la Comunión, nos une a sí fusionándose misteriosamente con nosotros.³⁷

En el pensamiento de Shaw, en efecto, la acción pública, o más en concreto la actividad empresarial dentro de un entendimiento fraterno y solidario, resulta inconcebible sin una profunda vida cristiana de oración, de recogimiento y de vocación de trascendencia:

La unión a Nuestro Señor debe ser intelectual, mediante el cultivo incesante de la inteligencia; para esto es importante profundizar la fe seria y metódicamente. Pero sobre todo la unión a Jesús debe ser una adhesión del corazón, mediante la práctica de las cosas establecidas por Nuestro Señor para mantener la Gracia. Debo hacer una campaña de oración, porque sin oración no hay nada.

36. Citado por SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*

37. SHAW, Enrique, *op. cit.*, p. 65.

Quiero comulgar frecuentemente y así buscar la unión íntima con Cristo. Quiero leer y meditar los textos de la misa del día como medio para unirme a la oración de la Iglesia; tengo que leer las Sagradas Escrituras. Con respecto a la meditación diaria: trataré de recordar el objeto de la meditación: tener más recogimiento; hacer más oración.

No respondemos bien a la gracia porque no rezamos bastante o porque no hacemos las mortificaciones necesarias para que, dominando nuestro cuerpo, el espíritu esté más libre y Dios pueda reinar plenamente en nuestro corazón, Nadie habla con eficacia sin oración, abnegación, paciencia, humildad, perseverancia.

Debemos adorar a Dios cada domingo, cada día y frecuentemente. El hombre solo es fuerte cuando ora.

Sorprende, en su pensamiento, la soltura y claridad con que maneja la categoría de lo eterno y lo temporal, del Reino de los Cielos, la Iglesia y la Civilización:

La misión de la Iglesia es la más elevada de todas: establecer, restaurar, promover, apoyar, extender y difundir el Reino de Dios sobre la Tierra. Sin ello no es posible establecer en el mundo ningún orden verdadero. [...]. La Iglesia va realizando en sí misma ese Reino de los Cielos. Su fin esencial es la incorporación de los hombres de todos los tiempos y de todos los países a la unidad del cuerpo de Cristo.³⁸

En los últimos años de su vida continuó su actividad, se diría que multiplicada, los que lo conocieron lo describen como *un ejército de hombres*. Todavía en marzo de 1962, apenas cinco meses antes de su muerte, el 27 de agosto de ese mismo año, estaba pronunciando conferencias. Activo y comprometido hasta el final –un final en el que eran los propios trabajadores de su empresa los que donaban su sangre para las desesperadas transfusiones que le mantenían con vida–, la temprana desaparición de Enrique Shaw, víctima del cáncer cuando había iniciado su madurez personal y de pensamiento, nos recuerda el perfil de los que hemos conocido en nuestra vida como hombres (varones/mujeres) señalados por Dios:

38. Citado por SAN MIGUEL, Enrique, *op. cit.*

He llegado a la conclusión de que muy difícilmente podré llegar a ser feliz sobre esta tierra. Tengo impulsos demasiado contradictorios dentro de mí. A veces quiero estar solo. Soy ambicioso, pero reconozco que todo es vanidad. Soy apasionado y mi cerebro, lógico y tranquilo, me obliga a frenarme. Soy aventurero, pero no podré hacer nada. Cuando tengo todas las razones para ser feliz, siento que mi corazón se endurece. Por consiguiente, debo amar al prójimo más que a mí mismo, procurando hacerlo feliz, comunicando mi fe, rezando por todas aquellas personas que no han tenido la suerte que tuve de ser educado católicamente.³⁹

Mientras ordenaba este pequeño aporte, he trabajado en mi interior tres claves de interpretación:

La vida argentina, entre 1921 y 1961, como un período de decadencia, y prólogo de una violencia inusitada, que hubiera sido evitable si más y mejor hubieran acompañado a Enrique Shaw.

La vida de la vocación política, como vocación común a todos los que gobiernan personas –se llame su unidad de gobierno como se llame– que encuentra en Enrique Shaw un excelente ejemplo de desarrollo.

La vida de otros varones laicos canonizados o en proceso de canonización. He mencionado entre ellos a Tomás Moro, Alcide De Gasperi y Giorgio La Pira, en cuyas vidas encuentro paralelos significativos con la vida de Enrique. Pero, al terminar, no puedo dejar de evocar la imagen de la obra, hermosísima, única, e irrepetible de un laico que moría en el tiempo del nacimiento de Enrique, la basílica de la Sagrada Familia en Barcelona, obra de Gaudí: hay basílicas exteriores y basílicas interiores, las que se hacen de roca y las que se hacen de carne. Enrique fue un constructor de catedrales de carne, de esas que algún día emergen al tiempo. Vale para la obra de Enrique Shaw, la respuesta de Gaudí cuando le interrogaban si no tardaba demasiado en construir la Sagrada Familia: *El amor no tiene apuro*.

39. *Ibíd.*

Referencias bibliográficas

- AZZI, María Susana y DE TITTO, Ricardo, *Pioneros de la industria argentina*, Buenos Aires, El Ateneo, 2008.
- CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA DE LA IGLESIA, *Lumen Gentium*, 1964.
- CORTINA, Adela, “Consumo, luego existo”, Intervención transcrita de la catedrática de la Universidad de Valencia, en una mesa redonda que sobre el tema del consumo organizó *Cristianisme i Justícia* en mayo de 2003.
- PÉREZ SARMENTI, Iván, “Responsabilidad Social Empresaria: Fundadores con compromiso social”, *La Nación*, sábado 17 de julio de 2010.
- ROMERO CARRANZA, Ambrosio, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, Buenos Aires, ACDE, 2010.
- SAN MIGUEL, Enrique, *El Evangelio de los audaces*, Madrid, Libros Libres, 2005.
- SHAW, Enrique (ELIZALDE, Fernán de, compilador), ... *y dominad la tierra*, Buenos Aires, ACDE, 2010.

FIGURAS DEL CATOLICISMO ARGENTINO EN DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS DURANTE LOS AÑOS SETENTA

Marco GALLO

Los años setenta en la Argentina han sido años difíciles, duros, marcados por un largo período de inestabilidad política que han desembocado en la dictadura militar (1976-1983), mientras se producía una fuerte polarización entre los mismos militantes católicos. Es un período extremadamente complejo, sobre el que es necesario hacer una revisión histórica fuera de cualquier esquema ideológico prefijado y que pueda, con fuentes y material documental de primera mano, ayudar a reconstruir ese entramado de vicisitudes, donde roles y responsabilidades a menudo se confunden y no permiten ejercer un juicio sereno y fiel de los acontecimientos históricos.

Sin lugar a dudas estos años han sido unas de las etapas más dolorosas y conflictivas de la historia argentina del siglo XX. El intento de este breve ensayo es el de rescatar algunas figuras del laicado católico, que de alguna manera se han destacado por su defensa de los derechos humanos, sacrificando por estos ideales también su propia vida o pagando un precio muy alto en humillaciones, soledad e incomprensiones.

Nos referiremos específicamente a tres figuras de católicos activos en sus respectivas áreas: educación, defensa de los indígenas y derechos humanos. Se trata de Emilio Mignone, Silvia Stengel de Pereda y María del Carmen Maggi. El primero, que ha crecido en el ambiente de la Juventud de Acción Católica, a raíz de la desaparición y asesinato de su hija Mónica por parte de las fuerzas de seguridad, fundó el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y se destacó por sus denuncias contra los atropellos perpetrados por

la Junta Militar, con torturas, secuestros y asesinatos sin juicio. Su reciente biografía, escrita por Mario del Carril,¹ aporta una muy interesante documentación y ayuda a delinear la figura de este apasionado militante católico.

La segunda figura que examinaremos es la de Silvia Stengel de Pereda, fundadora de Fundapaz (Fundación para el desarrollo en justicia y paz) en defensa de los indígenas del norte santafesino e iniciadora de INCUPO (Instituto de Cultura Popular) y de las Escuelas de la Familia Agrícola (EFA). Ella supo enfrentar dificultades y obstáculos en estos años oscuros, cuando quien trabajaba con los más pobres y desprotegidos podía fácilmente ser tildado de “subversivo” e “izquierdista”.

Al igual que para Mignone, sobre la figura de Silvia Pereda hay ensayos interesantes que iluminan su historia y la ubican en el filón de un catolicismo social militante,² donde se encuentra fuertemente presente un humanismo cristiano.

La última figura a destacar es la de María del Carmen Maggi, o mejor conocida como Coca Maggi, decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Mar del Plata, estrecha colaboradora del entonces obispo de Mar del Plata, monseñor Eduardo Pironio, que en mayo de 1975 fue secuestrada por escuadrones de la muerte y hallada, casi un año después, sin vida, cerca de la ciudad marplatense. Coca Maggi trabajó mucho para sostener la educación católica y, justamente por su fiel compromiso en esa causa, fue asignada al cargo de decana de la Facultad de Humanidades por el obispo marplatense. Sobre ella actualmente no hay estudios o notas específicas y biográficas. Los datos que se aportan en el presente trabajo son recogidos a través de conversaciones con testigos que han conocido personalmente a Coca Maggi y a través de algunas transcripciones de la Comisión para

1. CARRIL, M. del, *La vida de Emilio Mignone. Justicia, catolicismo y derechos humanos*, Buenos Aires, Emecé, 2011.

2. Sobre la figura de Silvia Stengel de Pereda se señalan los trabajos de SIWAK, P., *Mujeres protagonistas en la Iglesia del siglo XX*, Buenos Aires, Guadalupe, 2004 y LLACH, J., “Silvia Stengel de Pereda”, en AA.VV., *Vidas de fuego. Grandes figuras espirituales de la historia del siglo XX*, Buenos Aires, Lumen, 2006, pp. 129-150.

la Verdad, Justicia y Memoria de Mar del Plata, y de los testimonios para el juicio a represores de aquellos años en el área marplatense.³

Emilio Mignone, defensor de los derechos humanos

Emilio Mignone, el primero de las figuras que vamos examinando, puede incluirse en la categoría de un “católico comprometido”. Sus áreas de intervención y de trabajo fueron esencialmente las de la educación y de la defensa de los derechos humanos. Con anterioridad al golpe de Estado de 1976 fue rector de la Universidad Nacional de Luján y en diferentes gobiernos había ocupado cargos de responsabilidad y de gestión en el sector de la educación. Después del secuestro y la desaparición de su hija Mónica, junto a su esposa Chela, dedicó todas sus energías para constituir un centro de ayuda a los familiares de desaparecidos y secuestrados. Así constituye junto con Augusto Conte, militante del social cristianismo político, el CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales), que rápidamente reúne denuncias de los familiares que han sufrido el secuestro de algún ser querido. Ese es también un lugar donde se puede señalar casos de torturas y de violaciones a los derechos humanos. En este ambiente nace la amistad y la cercanía con el Movimiento de las Madres de Plaza de Mayo, línea Fundadora. Se cuenta que, en las primeras rondas de las Madres, Emilio Mignone era el único hombre presente.

En su libro *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, editado en 1986 y traducido a diferentes idiomas, Mignone presenta un detallado y crítico panorama de la Iglesia argentina en aquellos dramáticos años setenta. Sus acusaciones están dirigidas sobre todo hacia la cúpula jerárquica de la Conferencia Episcopal que –a juicio de Mignone– ha sido cómplice con el régimen militar y ha denunciado poco y tardíamente las continuas violaciones a los derechos humanos.

3. La mayoría de las informaciones sobre María del Carmen Maggi han sido recogidas a través de juicios llevados por la Comisión Verdad, Justicia y Memoria de Mar del Plata.

Afirma Mignone: "...el episcopado argentino realizó una opción puramente política. Se alió con el poder temporal, renunciando al testimonio del Evangelio...". Es cierto que el análisis de Mignone no es unívoco, porque, si por una parte acusa de negligencia a la cúpula eclesiástica, por otra parte habla de una Iglesia perseguida, que ha tenido entre obispos, religiosos, laicos, a diferentes mártires. De alguna manera su diagnóstico confirma la extrema polarización de la Iglesia de aquellos años: por un lado una Iglesia conservadora, de tinte nacionalista con valores preconciarios y por el otro, una Iglesia más comprometida con los más pobres, más receptiva de las enseñanzas conciliares, pero también expuesta a confundir las opciones evangélicas con las políticas. Mignone, católico peronista, proveniente del nacionalismo católico, es un convencido sostenedor de la bondad de la tradicional Doctrina Social de la Iglesia, pero también está atraído por las nuevas corrientes de pensamiento nacidas en el catolicismo, después de la realización del Concilio Vaticano II, que aquí en América latina tuvo su repercusión en 1968 durante la Conferencia Episcopal de Medellín.

Si bien es cierto que en la Argentina no se puede hablar directamente de una presencia de la teología de la liberación, *tout court*, es verdad que se han desarrollado corrientes de pensamiento teológico afines, que tienen como punto de referencia al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo. Por otra parte, el desarrollo de la "teología de la cultura popular" encarnada sobre todo por el padre Lucio Gera y el padre Tello, es un rasgo característico de la situación argentina, que se pone de manera original respecto al fenómeno liberacionista. Podríamos decir que la posición de Mignone, dentro del diversificado universo del catolicismo argentino, está en una posición intermedia entre el tercermundismo y la teología de la cultura popular. De hecho, como rector de la Universidad de Luján, Mignone había recogido con interés las nuevas teorías educativas de Paulo Freire a favor de una educación menos elitista y meritocrática, en pos de una mayor escolarización de las masas pobres. La idea era de construir una universidad más popular, en la perspectiva de abrirla más al mundo obrero y al campesinado. Escribe Mignone en una nota titulada "La Universidad que gira en el vacío" en junio de 1986:

Dentro de este orden de ideas vengo insistiendo desde hace tiempo –y lo hice oportuna e importunamente en la UNLU–, que la educación superior de masas es indispensable y sana en la medida que capacite para las múltiples actividades de la producción, la comercialización, la administración pública y privada, los servicios, los medios de comunicación y la investigación científico-tecnológica y no solamente para un puñado de profesiones liberales. Nuestro tiempo exige para una inmensa cantidad de tareas la formación terciaria. La Universidad no lo satisface porque está centrada en la preparación de profesionales que aspiran a vivir del amparo de las incumbencias, que en última instancia significan la percepción de un honorario garantizado por el Estado por la firma de un papel, cuya elaboración por lo general no supone aporte intelectual y a veces es realizado por otros. Me refiero a escrituras públicas, balances, planos, recetas, análisis, escritos judiciales, valuaciones. Esta necesaria separación entre la mentalidad decimonónica que encargaba a la Universidad la formación de profesionales liberales (al principio solo médicos y abogados) y la educación superior moderna, es indispensable y hay que llevarla a la conciencia colectiva a través de un sostenido esfuerzo de divulgación y participación.

La preocupación por sustentar una universidad abierta y adecuada a los tiempos, es una constante en la vida y en el pensamiento de Mignone. Sin duda la calidad educativa del instituto universitario será siempre uno de los objetivos buscado por él. Este camino llega a su conclusión con la institución del CONEAU (Consejo de Evaluación, Acreditación y Certificación de la Calidad de la Educación Superior Universitaria), que lo tendrá como presidente hasta su muerte. Esta institución con la reforma de la educación superior tiene justamente la tarea de vigilar sobre los contenidos y la calidad de la oferta educativa de las universidades públicas y privadas. Es una forma de controlar que los fondos concedidos a la educación universitaria sean gastados en el mejoramiento de los contenidos y de la excelencia educativa, y a fin de que los mismos no se pierdan solo en tareas administrativas y burocráticas. Mignone advierte la necesidad de una concepción de la universidad adecuada a los nuevos tiempos. Había escrito en la revista *Criterio* en abril de 1972: “...los vientos anuncian la perspectiva de transformaciones políticas que permitirán, decisivamente, una revolucionaria reforma de la educación argentina para sustituir los objetivos, estructu-

ra, contenido y métodos heredados del liberalismo burgués y de la Argentina dependiente por un sistema acorde con las aspiraciones de liberación y justicia social de nuestro pueblo...”.⁴ La universidad enfrenta años difíciles, sobre todo porque se entromete la política partidaria y Mignone no aprueba una acción que desnaturalice y vacíe los objetivos educativos y científicos de los institutos universitarios. En esta perspectiva Mignone fustiga una suerte de ideologización política de la universidad obrada por jóvenes activistas de la retórica: “núcleos de activistas que, alejados del pueblo de carne y hueso, teorizan infatigablemente sobre abstracciones y, creyendo construir una especie de vanguardia, no pasan de ser un verdadero furgón de cola [...]; esa supuesta actividad política no pasa de una mera masturbación ideológica, de un bla bla intrascendente, matizado con insultos fáciles a los profesores y por la rotura de bienes pagados por los contribuyentes que integran el pueblo a quien se pretende salvar”.⁵

Durante la dictadura militar, después del secuestro de su hija Mónica, Mignone decide constituir el CELS, como lugar de referencia para todos los familiares de los desaparecidos, donde pueden converger las denuncias y los pedidos para aclarar las situaciones de torturas y violaciones de los derechos humanos. Mignone adquiere, a raíz de una serie de relaciones internacionales que había tejido a lo largo de muchos años como experto en temas educativos, un rol aglutinante en la denuncia de violaciones a los derechos humanos. Escribe en este sentido: “Que el Estado actúe como Estado, que detenga, que investigue, sancione, con toda energía. Pero, cuando detiene, que se haga responsable de las detenciones, informe a los familiares, indique los cargos, permita en su momento la defensa. Que, cuando mate, lo haga de acuerdo con la ley, con asistencia religiosa. No es mucho lo que se pide”.⁶ Son estas las inquietudes que permean sus pensamientos y que están al origen de constituir este centro de denuncias: “...los crímenes y las cárceles, torturas y campos de concentración de Stalin se conocieron, también los cam-

4. MIGNONE, E., “La vuelta a la escuela normal”, *Criterio*, 13 de abril de 1972, en CARRIL, M. del, *op. cit.*, p. 168.

5. CARRIL, M. del, *op. cit.*, p. 192.

6. CARRIL, M. del, *op. cit.*, p. 248.

pos de muerte de Hitler y entre nosotros, los crímenes del basural de José León Suárez. Dentro de un par de años no alcanzarán los kioscos y los folletos para contener la literatura sobre los atropellos que en este momento se cometen y provocará una reacción de odio popular contra los soberbios ejecutores, ocultos en su defensa de la ‘concepción cristiana de vida’ [...] para evitar que el cristianismo, el del Evangelio, del Credo, de la Iglesia, el de los Mandamientos, de la Sagrada Escritura, aparezca como cómplice silencioso de esta matanza generacional, no se puede callar, ni meter la cabeza bajo tierra...”.⁷

Su antigua y tradicional militancia católica había sido sacudida por los nuevos aires del Concilio Vaticano II. La suya era una concepción cristiana donde la Iglesia ya no debía quedar más condicionada por el poder político, sobre todo en la Argentina, donde, por vía de la Ley del Patronato, la misma Iglesia recibía, de parte de los gobiernos de turno, fondos para su propio sostenimiento. En una nota que escribe, unos meses antes de su muerte, en julio de 1998 en el diario *La Nación*, con el significativo título “El cristianismo en el siglo de las religiones”, llega a proponer la supresión de la Secretaría de Culto: “En cuanto a la Argentina, además de la eliminación del artículo 2 y del anacrónico artículo 73 de la Constitución Nacional, olvidado por los constituyentes en la reforma de 1994, se hace necesario suprimir la Secretaría de Culto, órgano originario de las monarquías de derecho divino y que en la época actual solo subsistía y se mantiene en los regímenes comunistas como forma de control”.⁸ En el mismo artículo periodístico habla de la necesidad de “sociedades abiertas” orientadas al diálogo y a las convergencias. La construcción de un diálogo fluido entre las Iglesias cristianas es una premisa indispensable para un futuro promisorio:

Pero la condición esencial para que el cristianismo tenga un futuro en la centuria venidera residirá en el logro relativamente temprano de su unidad. Esto no supone una integración del tipo de la existente en la Iglesia Católica o en otras confesiones evangélicas, sino la formación

7. CARRIL, M. del, *op. cit.*, p.249.

8. MIGNONE, E., “El cristianismo en el siglo de las religiones”, en *La Nación*, 30 de julio de 1998.

de una suerte de confederación en la cual se alcance un reconocimiento mutuo en materia de bautismo, ordenación de pastores y obispos (donde los haya), eucaristía, absolución de las culpas, etcétera, respetándose la tradición, la liturgia y la estructura organizativa de cada sector, sin perjuicio de actos culturales y emprendimientos comunes o alternativos. Sin un paso decisivo hacia la unidad, las perspectivas para el cristianismo en el siglo XXI disminuirán notablemente y seguirán constituyendo un escándalo contrapuesto a la expectativa de la oración postrera de Jesús (“Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti”, *Juan*, 17:21).⁹

Su visión de la Iglesia es la de una Iglesia de minoría dentro de un mundo pluralista que sepa ser una Iglesia testimonial como fue la de las primeras comunidades cristianas. La suya es una concepción de un “libre pensador”, como lo definía su amigo, el politólogo católico Carlos Floria, con fuertes referencias a las enseñanzas conciliares: la Iglesia Católica debe ejercer una paternidad fuerte entre los creyentes, confiando sobre todo en el testimonio de amor y de servicio. Afirma, en este sentido, Mignone:

En definitiva, imagino que el papel de la Iglesia Católica en el mundo secularizado y sometido a conflictos culturales será de tipo pastoral, ético y social, desvinculado del poder político y sin pretender como en el pasado, en los países católicos y la Argentina en particular, trasladar la ejecución de sus normas al Estado. Si la Iglesia no consigue que sus adeptos sigan sus enseñanzas, no puede pretender imponerlas por medio de la legislación civil a toda la población, sin perjuicio de criticar lo que considere inadecuado y trabajar por su modificación. Se trata de un magisterio moral, que influirá sobre la gente en la medida en que se corresponda con el testimonio personal, el amor auténtico al prójimo, y el servicio a la sociedad, como el cristianismo en los primeros siglos.¹⁰

Unos meses antes de morir escribe una carta a sus cuatro hijos, que es una especie de testamento espiritual. Describe de alguna manera su espiritualidad recordando justamente la Iglesia de los

9. MIGNONE, E., “El cristianismo...”, *op. cit.*

10. *Ibíd.*

primeros tiempos y confiando en una oración simple y humilde como el Padrenuestro: "...soy creyente cristiano y estoy cierto que me encontraré con Mónica en la Casa del Padre y alguna vez con todos ustedes. Pero mi concepción religiosa es muy amplia y a la vez simple. Por eso tengo confianza en Dios y acepto su voluntad y no la mía. Se limita a los Diez Mandamientos del Sinaí, a los Evangelios y al Nuevo Testamento (a todos les regalé una Biblia) y al Credo del primer Concilio Ecuménico de Nicea (325 años después de Cristo), y el primero de Constantinopla (381 después de Cristo) cuando el cristianismo no se había colocado al servicio del Estado e imitado las formas monárquicas. Era libre como espero que lo sea en el Tercer Milenio. Para rezar y colocarme en las manos de Dios me basta con meditar todos los días el Padrenuestro, que es la única oración que enseñó Jesús. Esto es lo único que les sugiero, pero solo como una reflexión de ustedes y para transmitirla a los hijos".¹¹

Las reflexiones de Mignone lo ubican como un hombre, hijo de la Iglesia y las palabras del obispo auxiliar de Quilmes, monseñor Gerardo Farrell, en el día de su funeral confirman esta postura: "A este hombre la Iglesia jerárquica tiene que pedirle perdón. Amaba la Iglesia, por eso la criticó".¹²

Silvia Stengel de Pereda, paladina de los aborígenes

En la perspectiva de un cristianismo encarnado en la sociedad y volcado hacia la acción social con los más desprotegidos se destaca la figura de Silvia Stengel de Pereda. Esta mujer, precisamente en los años de la represión militar, trabajó y apoyó con fuerza el rescate social y humano de los aborígenes del norte argentino, con el pleno apoyo del obispo de Resistencia, monseñor Juan José Iriarte. Silvia Stengel de Pereda se inició en el Movimiento Rural en el año 1958 teniendo un rol activo en el equipo nacional hasta el año 1965 y luego en la diócesis de Reconquista. A partir del 1965 (el año en que se cierra el Concilio Vaticano II) se involucra en las acciones

11. CARRIL, M. del, *op. cit.*, pp. 368-369.

12. CARRIL, M. del, *op. cit.*, p. 371.

de promoción humana que están naciendo en la diócesis (Fortín Olmos, Equipo Territorial Sur). Justamente a partir del Concilio se involucra en el trabajo de diagnóstico y la pastoral que dio lugar al nacimiento de varias instituciones laicales, entre las cuales INCUPO desde 1968 hasta 1997 y Fundapaz de 1970 a 2000.

Silvia Pereda impulsó el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y las Escuelas de la Familia Agrícola (EFA), entre otros proyectos e iniciativas. También colaboró con Caritas. Casada durante 42 años con Jorge Pereda, tuvo seis hijos y numerosos nietos. Dedicó a su familia su amor y el tiempo que sus ocupaciones le permitían, si bien a veces se lamentaba por no haberles dado toda la atención que hubiera querido, ya que había estado absorbida por su infatigable e irrenunciable vocación de servicio.

En una nota escrita en la revista *Criterio* por Esteban de Nevares, como bosquejo de su figura, aparecida en 2002, el autor cuenta los comienzos de su incansable actividad hacia los campesinos del norte santafesino: “Desde chica mostró Silvia su vocación por el prójimo, la que se acentuó cuando al casarse, muy joven, fue a vivir a Espín, en el norte santafesino. Allí, junto con Jorge, su marido, comprobó la triste situación social y económica que padecían especialmente los que habían sido peones y empleados de la empresa forestal británica, la que luego de agotar el quebracho colorado en toda la región, levantó los campamentos y dejó a los trabajadores librados a su suerte, sin tierra, sin infraestructura de ningún tipo, sin esperanza”.¹³

Su interés por la cuestión de la tierra la empujó a profundizar esta temática, a la que dedicó un estudio detallado. Como comenta en un interesante ensayo Josefina Llach,¹⁴ los obispos del noreste argentino, después del Concilio, prefijaron entre sus objetivos el desarrollo de la educación no formal en el mundo rural y justamente en esta perspectiva, bajo la coordinación de monseñor Iriarte y de su canciller, el padre Enrique Nardelli, constituyeron el Instituto de Cultura Popular (INCUPO): Silvia Pereda está entre los iniciadores de esta institución de promoción humana y educati-

13. NEVARES, E. DE, “Vida en plenitud”, en *Criterio*, agosto de 2002.

14. LLACH, J., “Como el agua”, en AA.VV., *Vidas de fuego. Grandes figuras espirituales de la historia del siglo XX*, Buenos Aires, Lumen, 2006, p. 137.

va del mundo rural y de los aborígenes. En esta nueva experiencia la Stengel descubre esta vocación al servicio de los más humildes y postergados del mundo rural. Escribe Pedro Siwak sobre ella: “allí junto a su esposo [Jorge] comprobó la tremenda situación social y económica que padecían especialmente los que habían sido peones y empleados de la empresa británica ‘La Forestal Argentina’, una compañía que por métodos indebidos había comprado por ínfimo valor territorios del noreste argentino y creó en una superficie de más de 2.000.000 de hectáreas, casi un ‘estado’ dentro del Estado, con sus ferrocarriles, puertos, industrias y pueblos que levantaba o arrasaba a su antojo”.¹⁵

Frente a esta situación dramática, con el apoyo de monseñor Iriarte y junto a su esposo Jorge, buscó formas para organizar al campesinado local. Asimismo el equipo decidió adoptar dos líneas de trabajo: por un lado la capacitación no formal a través de las radios-escuelas y por otra parte la formación profesional con la creación de agencias de servicio. Estos novedosos sistemas permitían compatibilizar la formación y educación con los ritmos de trabajo impuestos por las tareas rurales. Eran medios concretos para el rescate de esta gente.

Estas instituciones dedicadas al trabajo rural necesitaban de un organismo coordinador que pudiera también hacerse cargo de una gestión administrativa y financiera. El mismo nace gracias al aporte fundamental de las Hermanas del Sagrado Corazón, que donan, con la venta de un importante colegio de Buenos Aires, la mayor parte del terreno para la constitución de una fundación que ayude a la promoción del mundo rural en el norte argentino. Así surge Fundapaz (Fundación para el desarrollo en justicia y paz), institución de la cual Silvia Pereda será la presidenta por muchos años y sobre todo el *alma mater*. Este proyecto de desarrollo no es solo económico sino de profunda promoción humana hacia el mundo rural, especialmente el femenino, olvidado por la mayoría de la población. Las líneas de trabajo eran participativas y retomaban algunas teorías educativas de Paulo Freire. Comenta además Josefina Llach: “en cada lugar INCUPO buscaba promotores, la mayoría voluntarios, que reunían a

15. SIWAK, P., “Silvia Pereda. La promotora del norte argentino”, en *Mujeres protagonistas en la Iglesia del siglo XX*, Buenos Aires, Guadalupe, 2004, p. 180.

los participantes en las casas (ranchos) para escuchar los programas y ejercitarse. Los promotores animaban y coordinaban uno o varios grupos. El periódico *Acción* daba textos y subsidios para la promoción integral de criollos y aborígenes, técnicas de cultivo para autoconsumo, historia, formación humana”.¹⁶

Paralelamente a este trabajo de promoción humana y cultural Silvia Pereda intentaba articular una red a nivel latinoamericano en el sector de la comunicación radial y pronto se integra a la Asociación Latinoamericana de Enseñanza Radiofónica (ALER); de esta manera entra en contacto con otras experiencias del continente, que van perfeccionando e integrando los programas radiales.

Siempre en los años setenta promueve las Escuelas de la familia agrícola (EFA), orientadas esencialmente a evitar el éxodo de las familias hacia los grandes centros urbanos con el consiguiente abandono del trabajo de las tierras por parte de los jóvenes. Los objetivos y los medios principales de las EFA pueden ser resumidos de la siguiente manera:

- Formación integral de los jóvenes: tiende a formar a las personas para que vivan felices en su pueblo; a fin de lograrlo es necesario capacitar a los jóvenes con profundos valores, desarrollo espiritual, una formación técnica, humana, solidaria que dé respuestas a las necesidades de la comunidad, desarrollando un proyecto sustentable, para que puedan seguir viviendo en su medio.
- Desarrollo del medio rural: al ser formado en una escuela de alternancia, el joven va aprendiendo de la realidad en el medio donde vive, ya que tiene la posibilidad de relacionar lo que observa en su casa con lo que aprende en la escuela.

Los medios son:

- La familia como asociación: permite también iniciar a las familias en la vida asociativa para que acrecienten su participación y decisión en otros campos.

16. LLACH, J., “Como el agua”, *op. cit.*, p. 137.

- La alternancia: esta constituye la estructura pedagógica (retoma un modelo francés) que permite la relación vida-escuela. En esta perspectiva la continuidad de la formación se ve interrumpida, ya que el joven permanece 15 días en la escuela y 15 días con su familia, verificándose esta alternancia todo el año de formación.

La obra incansable de Silvia Pereda encuentra dificultades y obstáculos durante los años de la dictadura militar. El mismo INCUPO, que había sido apoyado por monseñor Iriarte, fue sospechado de adoctrinamiento comunista. Los testimonios de Guillermo Stahringer y de Hernán Pereda ofrecen en este sentido la llave de lectura que muestra el rol decisivo y clave ejercido por la Iglesia local para la defensa del mundo rural: “¿por qué no desaparecimos? Mucho influyó la presencia, consejos, prudencia de monseñor Iriarte. Fue la roca a la que pudieron subirse en los momentos de las riadas de injusticias, juicios y prejuicios lamentables. Tuvimos frecuentes ‘sondeos’ de las fuerzas de inteligencia sobre nuestros materiales, que se distribuían ‘como una mancha roja’ ellos decían. El apoyo de las agencias cristianas y los obispos del noreste nos ayudó a sobrevivir económica y políticamente”.¹⁷ Efectivamente, como manifiesta Pedro Siwak, “durante el régimen militar, INCUPO [y también otras instituciones que trabajaban para el desarrollo rural] sufrió las consecuencias propias de las instituciones que se dedicaban a promover a los pobres. En un momento dado, se hizo terriblemente difícil lograr que los gobernantes militares distinguieran entre los programas de promoción popular, que buscaban la integración democrática de los sectores marginados, de quienes pretendían concientizarlos para apoyar un movimiento revolucionario”.¹⁸

La defensa de los derechos de los indígenas y de los campesinos fue una preocupación constante en la obra y actuación de Silvia Pereda; en estos años de defensa de la “seguridad nacional” varios promotores de los institutos rurales fueron hostigados y detenidos por las fuerzas armadas. En la zona de Formosa, en el Colorado, se relata la valentía y el coraje de Silvia Pereda que pidió la liberación

17. LLACH, J., *op. cit.*, p. 144.

18. SIWAK, P., *op. cit.*, p. 186.

de dos promotores detenidos y acusados de propaganda comunista. Llegada al regimiento militar, la Pereda tuvo un fuerte altercado con el jefe del regimiento, no obstante lo cual al final logró, con serios riesgos por su vida, la liberación de los promotores.

Siwak describe plásticamente el clima de “sospechas” que se vivía en aquellos años: “...el militar la incriminó de sostener el materialismo ideológico y ella le replicó diciendo que estaban allí por vocación de servicio. ‘Usted, ¿con quien se cree que está hablando?’, le dijo a los gritos. Por último el militar admitió que pudo haberse equivocado y los dejó libres. Silvia salió del regimiento temblando, porque creyó que no iba a salir viva”.¹⁹

Su profunda fe cristiana la empujaba hacia métodos de lucha no-violentos mientras que la predicación ideológica anticapitalista de aquellos años dirigida a la juventud, enrolaba cuadros para la guerrilla. De hecho, su forma de actuar y de ofrecer propuestas concretas para el desarrollo rural evitó a muchos jóvenes la elección de volcarse hacia la lucha armada.

Resumiendo, se puede afirmar que el creciente espacio adquirido por el laicado católico en los años setenta cuenta con la figura de una mujer valiente como fue Silvia Pereda, que además equilibra la crisis desatada en estos mismos años en algunas congregaciones, en las que se verifica el alejamiento de muchos de la vida religiosa. Ella ocupa un espacio nuevo de apostolado laico católico que posteriormente tendrá cada vez más protagonismo en los años ochenta y noventa. Una forma de apostolado como lo define Siwak con “sentido empresarial, con dirigentes rentados y una mentalidad que apunta no tanto a la caridad sino a la promoción de los pobres”.²⁰

María del Carmen Maggi, una educadora con vocación humanista

La última figura a analizar en este contexto turbulento de los años setenta es la de María del Carmen Maggi, católica comprometida en el sector de la educación y que, en calidad de decana de

19. *Ibíd.*, p.188.

20. *Ibíd.*, p. 195.

la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Mar del Plata, fue secuestrada y asesinada por las fuerzas de seguridad en marzo de 1976.

Como en el caso de Mignone, también María del Carmen Maggi vivió en el campo de la educación superior un tiempo de transición y de teorías pedagógicas y educativas en contraste.

La búsqueda de una universidad más abierta a las masas populares chocaba con una concepción más tradicionalista de tinte elitista y meritocrática. Muchos testimonios recogidos indican la muerte de Maggi como una señal en contra de la presencia y de la predicación evangélica de monseñor Eduardo Pironio, entonces obispo de Mar del Plata. Sus detractores lo acusaban de simpatías montoneras, simplemente porque buscaba, entre otras cosas, en la educación superior católica, un mayor acercamiento a los estratos más pobres. En esta perspectiva, como secretaria general de la Universidad Católica, Maggi defendía la universidad popular; recuerdan algunos testigos sus palabras: “En un país de desiguales, lo único que iguala es la educación”.

La realidad universitaria marplatense de esos años era compleja. Por un lado había una Universidad Provincial, gratuita, con un gran número de carreras, y por el otro la Universidad Católica, arancelada, donde existían carreras que no figuraban en la Provincial, como es el caso de la Facultad de Derecho. La posición de monseñor Pironio era progresista, ya que cuando el estudiantado buscaba la flexibilización, él planteaba la derogación del arancelamiento. La Maggi cumplió un papel destacado en esta lucha, que tomó como propia desde su inserción en la Universidad. Las funciones que cumplió nunca fueron remuneradas: su compromiso era íntegro. María del Carmen Maggi había sido estudiante de Medalla de Oro en la carrera de Filosofía y como tal fue docente por concurso en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Provincial de Mar del Plata hasta que la limitaron en sus funciones, en marzo de 1975. En la Universidad Católica de Mar del Plata también fue docente en la Facultad de Humanidades, en la Carrera de Filosofía y Letras y en la Facultad de Derecho donde dictó las cátedras de Filosofía y de Lógica Jurídica hasta el momento de su secuestro. La Universidad Católica fue la única entidad privada en todo el país que funcionó durante tres años gratuitamente. Pero también

—recuerdan algunos testigos de aquella época— “fue la única que contabilizó tres secretarios generales desaparecidos en tan poco tiempo. No es casualidad”. Una reunión entre Maggi y Arrighi, rector de la Universidad Provincial, motivó que esta fuera apartada del cargo en esa casa de estudios. Sucedió que en ese encuentro Arrighi planteó a la Maggi que la única manera de integrar la Universidad era “designar como decano en la Facultad de Derecho al doctor Jorge Aguilera, que representaba a la derecha del peronismo”. Otra condición era que el personal no docente no podía participar de la futura unificación de las dos universidades (Católica y Provincial), lo mismo que el claustro docente. “Y, por último, le dice Arrighi: ‘Dígale a monseñor Pironio que me deje de extorsionar con la venta de la biblioteca de la Universidad’”. La conversación, grabada por Maggi, fue expuesta en conferencia de prensa y pocas horas después Arrighi quedó cesante en su cargo. Sin embargo, según la opinión de testigos, “ese día, se puede decir, la condenaron a muerte a María del Carmen Maggi”. Además el pasaje aledaño a la Catedral apareció con pintadas en las que se decía PIRONIO USURERO DE LOS SUCIOS MONTONEROS. La cesantía de Arrighi, comenta un testigo, generó “muchos problemas”. Porque, con él, debían irse “otros personajes que habían llegado de su mano a la Universidad”. En seguida comenzarían las amenazas telefónicas y los allanamientos a la Universidad Católica.

El perfil de María del Carmen está bien delineado por el entonces rector de la Universidad Católica de Mar del Plata, el doctor Hugo Amílcar Grimberg, que la definió “como una mujer inteligente, capaz, de bajo perfil pero que escucha muy bien, condiciones que la hacían sobresalir”. Recordando su figura, el mismo rector afirmaba: “Donde había una injusticia, de cualquier envergadura, estaba ella. Venía de los grupos cristianos de base y tenía un apoyo muy importante, el de la gente relacionada con monseñor Pironio. Era una persona muy especial.”

El secuestro y la desaparición de María del Carmen Maggi tuvieron su inicio el 9 de mayo de 1975 y su trágica conclusión el 23 de marzo de 1976. Así la Comisión para la Verdad, Justicia y Memoria de Mar del Plata describe los momentos sucesivos al secuestro y el rápido cierre de la causa: “El secuestro de María del Carmen Maggi tuvo amplia difusión en la prensa local y nacional; no obs-

tante, la actividad procesal desplegada por la Justicia Federal fue prácticamente nula. A pesar de que la madre, el padre y un vecino de la nombrada declararon como testigos describiendo a algunos de los integrantes del grupo armado que la secuestró, ese identikit no tuvo amplia difusión y fue publicado localmente solo una vez. En el expediente no se certificó, ni se instó la difusión del mismo, ni la confección de otros identikits, ni se requirió informe a la Policía Federal y/o Provincial acerca de la inteligencia practicada respecto a estos grupos operativos que invocaban su pertenencia a la fuerza, cometiendo tan graves delitos. Más aún, cuando a esa fecha funcionaba activamente la DIPPBA, Delegación Mar del Plata, por entonces a cargo del subcomisario Assad, a esta altura ya se sabía de la existencia del CNU, de cómo operaba y de quiénes eran sus miembros. Sus datos personales y fotografías pudieron haberse extraído de los registros fotográficos obtenidos a partir del asesinato de la estudiante Silvia Filler. Y apenas transcurrido un mes, sin que la víctima privada ilegalmente de su libertad apareciera, fue ordenado el sobreseimiento y archivo del sumario judicial. En todos estos expedientes el único informe de inteligencia que se agrega es el que vincula a la víctima como ligada a grupos de izquierda. Ello al parecer era suficiente para cerrar la pesquisa”. La misma Comisión así describe el hallazgo de la militante católica: “El día 23 de marzo de 1976 se produce el hallazgo del cadáver de María del Carmen Maggi, e insólitamente el sumario no es reabierto, el juez federal y el fiscal federal parecen no haberse enterado de esta circunstancia ampliamente publicitada, ni sus secretarios, en fin, nadie en el Juzgado ni en la Fiscalía leyó los diarios locales en aquellos días o no quería correrse riesgo alguno en cuanto a la posible individualización de sus autores. Las gravísimas omisiones se extienden a la Justicia Provincial, que abre un sumario escindido de la investigación que debió continuarse en la Justicia Federal, disponiéndose la identificación del cadáver y la anotación de la muerte de la licenciada Maggi, en el Registro Civil de Vidal”. En las anotaciones de la Comisión se manifiesta la muerte violenta de la dirigente universitaria: “No obstante puede saberse por el informe secreto de la DIPPBA Mar del Plata, suscripto por el subcomisario Assad, que la muerte de María del Carmen Maggi fue provocada por “traumatismo de cráneo”. Y otra anotación de la Comisión, según

las declaraciones de testigos, es que, antes de morir, ella perdonaba a sus verdugos “porque no sabían lo que hacían”. Esta conducta final confirma su profunda espiritualidad, crecida en las filas de la Acción Católica.

María del Carmen Maggi descubre su vocación de servicio en el campo de la educación. Otros testigos comentan que María del Carmen Maggi, si bien no tenía militancia en las organizaciones, estaba consustanciada con el proyecto de una educación universitaria gratuita y popular, y era la cabeza visible de esta transformación, apoyada por monseñor Pironio. Justamente esta fuerte exposición le costó la vida. Desgraciadamente, según nuestro conocimiento, no han quedado escritos de la Maggi que puedan profundizar aspectos de su vocación educativa. Es cierto que su muerte, podríamos decir heroica con sus palabras de perdón a los persecutores, abren preguntas e interés para conocer mayormente su formación cristiana y su itinerario espiritual. En todo caso no es tan extraño que se pueda hablar de un “martirio” cristiano. Nunca quiso imponer sus ideas ni con la fuerza ni con la violencia de las palabras o de los métodos. En esta perspectiva es necesario contextualizar la muerte de la licenciada Maggi con la acción pastoral de Pironio, que poco tiempo después fue llamado a Roma por Pablo VI, porque eran muy claros los riesgos concretos que corría su vida.

En conclusión, examinando sucintamente el accionar de estas figuras del laicado católico, se puede intentar delinear algunas coordinadas comunes. Ante todo se puede afirmar que los aires nuevos del Concilio Vaticano II empujan a los laicos a construir nuevos espacios de compromiso y de acción. La defensa de los derechos humanos (Mignone), una nueva concepción de educación, más en contacto con las masas populares (Maggi), un compromiso a todo campo con los más postergados (Pereda) revelan una lectura atenta de las nuevas enseñanzas brotadas por el evento conciliar. Es cierto también que en aquellos años era fácil confundir el compromiso político con el compromiso exquisitamente evangélico y de promoción humana. En casos frecuentes ha sido alto el precio pagado por los católicos, entre incomprensiones, atropellos, humillaciones, hasta el precio de la vida, como en el caso de la Maggi. El humanismo cristiano es una actitud, una con-

ducta, una característica común a los tres, a pesar que en ninguno de ellos se puede sostener con certeza, que hayan sido influenciados por un pensamiento de “humanismo integral”. Pero por otra parte su acción de promoción humana, de defensa de derechos no reconocidos como en el caso del mundo rural o de las familias de secuestrados y desaparecidos, se ubican a la vanguardia intelectual de grupos de opinión, de presión y de desarrollo de planes de integración que en los años sucesivos, con la vuelta a la democracia, tendrán una realización definitiva. Los años de la conocida “Reorganización Nacional” no son solo tiempos oscuros para la Iglesia, entendidos como tiempos de complicidad y de silencio, según como se ha sostenido en muchas sedes, y en este mismo sentido se puede vislumbrar que también son tiempos de testimonio, en el dolor, en la soledad, en la sangre. Más allá de una visión maniquea de la historia, el compromiso tal vez poco conocido y comprendido de estos católicos nos manifiesta la complejidad de estos años, que necesitan, sin lugar a dudas, de un suplemento de investigación que pueda ofrecer un panorama completo y más exhaustivo de lo acaecido, lejos de interpretaciones ideológicas preconfeccionadas.

Referencias bibliográficas

- AA.VV., *Vidas de fuego. Grandes figuras espirituales de la historia del siglo XX*, Buenos Aires, Lumen, 2006.
- CARRIL, M. del, *La vida de Emilio Mignone. Justicia, catolicismo y derechos humanos*, Buenos Aires, Emecé, 2011.
- DI STEFANO, R. Y ZANATTA, L., *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo / Mondadori, 2000.
- FERNÁNDEZ, V. M., “Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello, en *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*”, en revista *Proyecto*, año XII, n° 36, mayo-agosto 2000, pp. 187-205.
- MACKINTOSH, G., *Iglesia y violencia. Panorama entre los años 1970-1976*, intervención en las VI Jornadas de Historia Eclesiástica Argentina, Buenos Aires 9-10 de Junio de 2006.

- MIGNONE, E., *La testimonianza negata. Chiesa e dittatura in Argentina*, Bologna, Emi, 1988.
- PADILLA, N., *La Iglesia Católica (1961-1963)*, apartado de la *Nueva historia de la Nación Argentina*, tomo VIII, 4ª parte: *La Argentina del siglo XX c. 1914-1983*, Buenos Aires, Planeta, 2001, pp. 337-361.
- SIWAK, P., *Mujeres protagonistas en la Iglesia del siglo XX*, Buenos Aires, Guadalupe, 2004.

PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN TIEMPOS
DE RECUPERACIÓN DEMOCRÁTICA:
IGLESIA Y COMUNIDAD NACIONAL (1981);
CONGRESO PEDAGÓGICO NACIONAL (1984)
Y LA MESA DEL DIÁLOGO (2001)

Joaquín MIGLIORE

El período que se abre en la Argentina a partir de la restauración de la democracia, con la asunción como presidente de Raúl Alfonsín el 10 de diciembre de 1983, supuso también en muchos aspectos una nueva actitud ante el fenómeno político tanto por parte de la jerarquía de la Iglesia como del laicado. Esta nueva actitud comienza a manifestarse en realidad desde unos años antes, a partir del hito fundamental que fue el documento *Iglesia y Comunidad Nacional*, aprobado por la XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina, en mayo de 1981. En el presente trabajo quisiéramos abordar tres momentos significativos del magisterio episcopal, que atañen, directa o indirectamente, al tema de la democracia: 1) El mencionado documento *Iglesia y Comunidad Nacional*, 2) La participación de la Iglesia en el Congreso Pedagógico Nacional, que tuvo lugar entre los años 1984 y 1988, y marcó un nuevo estilo de praxis y participación ciudadana de los laicos católicos y; 3) la Mesa del Diálogo Argentino, proceso tripartito gestionado entre el Gobierno, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y la Iglesia Católica, que quiso contribuir a sacar al país de las crisis sufrida entre los años 2001 y 2002.

Iglesia y Comunidad Nacional

Se ha señalado que *Iglesia y Comunidad Nacional* constituye un “giro en el pensamiento político de nuestra Iglesia: la adhesión explícita a la democracia republicana”.¹ A lo largo de los siglos la enseñanza de la Iglesia Católica no ha considerado que existiese una única forma de gobierno legítima. Una tradición importante, como es la de santo Tomás, recibe la distinción aristotélica entre formas puras e impuras, con una cierta preferencia por el gobierno mixto; lo que no impide que hayan existido (y existan), quienes han preferido el sistema monárquico de gobierno (pensemos en autores como Bossuet, o fray Antonio de San Alberto, en el Río de la Plata), o quienes, por el contrario, han dado preeminencia al sistema democrático. La extensión creciente de esta última forma de gobierno a partir de la Constitución de los Estados Unidos y la República Francesa plantearía una serie de preguntas a la doctrina social durante el siglo XIX, particularmente debido a que, en muchos casos, las fuerzas que impulsaban la vigencia de la democracia tuvieron marcados rasgos antirreligiosos, preguntas que a su vez se inscribían en una cuestión más amplia, la de si resultaba posible conciliar la doctrina católica con el universo filosófico de la modernidad. Tras muchos años de discernimiento y recién después de los totalitarismos del siglo XX el Magisterio comenzará a pronunciarse de manera más decidida a favor de esta forma de gobierno a partir de los radiomensajes de Pío XII, doctrina que se irá afianzando con Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II, hasta llegar a las formulaciones de Juan Pablo II en *Centesimus annus*: “La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica”.²

En América latina, y en particular en la Argentina, la realidad presenta aspectos que la distinguen de lo sucedido en Europa. En

1. IRRAZÁBAL, Gustavo, “Iglesia y Comunidad Nacional”, *Criterio* n° 2304, mayo 2005.

2. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n° 46.

primer lugar porque desde la independencia prácticamente todos los nuevos Estados optaron por el sistema republicano, expresado en constituciones que reconocían no solo la legitimidad democrática, sino que garantizaban los principios del *rule of law*, de la división de poderes y reconocían derechos fundamentales. Salvo los cortos períodos de Iturbide (1822) y Maximiliano (1864-1867) en México, el Imperio del Brasil (1822-1889) y situaciones esporádicas en Haití, no existieron constituciones monárquicas en América latina durante el siglo XIX. Y las Iglesias particulares que apoyaron la independencia respaldaron este sistema, al verse obligadas a enfrentarse con la monarquía hispánica y el sistema regalista que subordinaba la Iglesia a la autoridad temporal. La situación cambia por el contrario durante el siglo XX cuando, bajo la influencia de movimientos europeos como los nacionalismos, el corporativismo de Salazar en Portugal o el de Franco en España, importantes sectores del catolicismo defendieron ideas autoritarias que avalarían la seguidilla de dictaduras y golpes de Estado que han marcado la historia de nuestros países latinoamericanos. Puede sostenerse, por ello, que el reaccionarismo político “apoyado” en ideas católicas no es propio del siglo XIX, ya que durante este “las orientaciones tradicionalistas no se presentaron aquí todavía *en este período* con un sentido adverso a la democracia”, sino un fenómeno característico del siglo XX.³ Y a diferencia de lo que sucedería en Europa, cuando después de la guerra el Magisterio universal comience a afianzar su preferencia por el sistema republicano, la Iglesia en América permanecerá reticente, en muchos casos y por diversas razones, a pronunciarse al respecto.

Se ha discutido por ello y seguramente seguirá discutiéndose por mucho tiempo cuál fue la real responsabilidad que cupo a la Iglesia en este proceso de rupturas en los regímenes constitucionales. Existe quién ha sostenido que difícilmente ellos hubieran podido realizarse sin el concurso de sectores católicos.⁴ La posición de

3. Cfr. LEOCATA, Francisco, SDB, *Las ideas filosóficas en Argentina: etapas históricas*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1992, p. 284.

4. “Un rasgo común a todos los golpes de Estado y las dictaduras militares fue el apoyo de la sociedad civil, no solamente de las clases dominantes, sino también de amplios sectores de clase media y en muchos casos de clase obrera o,

la jerarquía, con todo, distó de ser homogénea. Lo afirmado por José Pablo Martín respecto de la actitud de la Iglesia ante el golpe de 1976 vale también para épocas anteriores:

La Iglesia Católica se divide ante la dictadura. Cada día se acrecienta la documentación proveniente de la Argentina y del exterior que muestra cómo algunos eclesiásticos apoyaron incondicionalmente a la Dictadura, otros la vieron como un mal menor o la temieron y cedieron ante sus premios y castigos, otros trabajaron decididamente para desmascarar el ocultamiento del plan de exterminio y de avasallamiento de los derechos humanos, otros fueron asesinados.⁵

Sin embargo, y pese a que las opiniones de los obispos hayan sido en esta cuestión muchas veces divergentes, resulta persuasiva la tesis de Rafael Braun quien, en una conocida ponencia presentada poco después de recuperarse la democracia en Argentina, en un encuentro organizado por el CELAM en Quito, en noviembre de 1984, sobre el tema “Iglesia y Estado en América latina”, imputa cierta responsabilidad a la Iglesia por el hecho mismo de haber centrado su enseñanza exclusivamente los aspectos económicos y sociales de la cuestión social, *omitiendo casi toda referencia al problema de la legitimidad política* (“¿No es acaso tremendamente significativo –inquiére– que: los conceptos de ‘Constitución’ y ‘democracia’ no aparezcan ni en Medellín ni en Puebla?”).⁶ Y tras llamar la atención sobre el contraste que en esta materia existe entre el Magisterio universal y el de la Iglesia latinoamericana, señalaba como déficit de este último la poca importancia concedida a “las

por lo menos, de sus dirigentes sindicales. Todas las dictaduras fueron legalizadas por el Poder Judicial, contaron con la bendición de la Iglesia, la ayuda económica de las agrupaciones empresarias y el elogio del periodismo. Los partidos políticos ejercieron un papel decisivo”. SEBRELI, Juan José, *Crítica de las ideas políticas argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002, p. 285.

5. MARTÍN, José Pablo, “Religión y democracia. Sistemas de ideas en las expresiones públicas de la Iglesia Católica durante el gobierno de Alfonsín (1983-1989)”, en AMEIGEIRAS, Aldo y MARTÍN, José Pablo (comps.), *Religión, política y sociedad: pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 169.

6. BRAUN, Rafael, “Iglesia y democracia”, *Criterio* n° 1940, 28 de marzo 1985.

enseñanzas específicamente políticas contenidas en la Doctrina Social de la Iglesia y a la ciencia política contemporánea”.

Mientras que Estados Unidos se gobierna desde la independencia de acuerdo a lo prescrito en su Constitución, ninguno de nuestros pueblos puede exhibir un siglo de ininterrumpido acatamiento a las normas constitucionales. ¿Qué relación ha tenido la Iglesia con las revoluciones? ¿Ha recogido la Iglesia en sus documentos esta tradición constitucionalista? [...]. La ausencia de un modelo constitucional deseable tiene como contrapartida la confusión respecto del concepto de revolución. Con más frecuencia se ha condenado la orientación de los gobiernos surgidos de las revoluciones que el hecho del golpe de fuerza. ¿Cuántas veces los episcopados o los vicariatos castrenses han condenado los golpes militares? ¿Cuántas veces las jerarquías eclesíásticas han advertido a sus fieles de los peligros involucrados en la cooperación con los gobiernos de facto, como habitualmente lo hacen respecto del voto a determinados partidos políticos?⁷

Y terminaba preguntando: “¿No habrá llegado la hora de que la Iglesia en América latina, como ya lo ha hecho en algunos países, haga una opción explícita en favor de la democracia?”⁸

En realidad, dicha opción había sido tomada por primera vez en la Argentina por el conjunto del Episcopado, más de tres años antes, en *Iglesia y Comunidad Nacional*, de allí la importancia del documento. Son muchos los trabajos que se han dedicado a estudiar este escrito, complejo y rico en matices, destacando aspectos particulares del mismo tales como su manera de entender el vínculo entre religión, identidad cultural y Estado; el modo en que enfrentó el problema de la violación de los derechos humanos durante el régimen todavía vigente, etc. Pero sin duda una nota que lo caracteriza es el decidido apoyo que en él expresaron los obispos argentinos hacia el sistema republicano, dos años y medio antes del fin del régimen impuesto por las Fuerzas Armadas y, lo que es más significativo, casi un año antes de la guerra de Malvinas, cuya derrota iniciaría el derrumbe del gobierno militar.

7. *Ibíd.*, p. 83.

8. *Ibíd.*, p. 84.

La cuestión de la democracia es abordada, fundamentalmente en el punto III, 4 de la segunda parte, titulado *El orden político social*. En él se caracteriza de “movimiento histórico universal”,⁹ el creciente impulso democrático motivado por “la doble aspiración hacia la igualdad y la participación”. Reconoce, además, las dificultades que tuvo la Iglesia en aceptar este proceso que caracteriza a la época moderna, ya que “tuvo que discernirlo de la filosofía liberal que lo impulsó”. De este modo, tras rechazar la concepción que exime al pueblo o al Estado, de todo sometimiento a un orden moral natural, “recogió el contenido esencial del régimen democrático [...] que [...] hacía del pueblo [...] en lo humano, el sujeto primero de la autoridad [...], y afirmaba algunos derechos humanos, principalmente los de libertad de expresión política y religiosa”. Posteriormente “la confrontación de la democracia con los totalitarismos del siglo presente [...] permitió [...] a la Iglesia rescatar con plena claridad el núcleo, más profundo y auténtico, del movimiento democrático: la prioridad, en su orden, de la persona humana sobre el Estado”.¹⁰ Podemos pensar que en la Argentina fueron las consecuencias del golpe de 1976 las que obligarían a la Iglesia (y a buena parte de la sociedad civil), a repensar muchas de sus antiguas posiciones.

Según el documento del episcopado, aunque el régimen democrático no se presenta como un único modelo, rígido y uniforme, tiene ciertas notas que lo caracterizan, “elementos que, de ser pasados por alto, podrían desnaturalizar o debilitar la estructura democrática”.¹¹ Entre estas “condiciones esenciales”, menciona no solo el que “la mayoría tiene el derecho de gobernar y decidir el rumbo político de la nación”,¹² sino también “la separación y el equilibrio de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial”,¹³ la existencia de partidos políticos, “cuya función esencial consiste en representar en modo global las diferentes ideologías y opciones políticas de una sociedad

9. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, XLII Asamblea Plenaria (4-9 de mayo de 1981), *Iglesia y Comunidad Nacional*, n° 108.

10. *Ibíd.*, n° 109.

11. *Ibíd.*, n° 115.

12. *Ibíd.*, n° 119.

13. *Ibíd.*, n° 120.

pluralista”,¹⁴ “la periodicidad de los mandatos públicos, la amplia publicidad de los actos de gobierno y un garantizado respeto por la libertad de expresión”,¹⁵ características estas propias de lo que a veces se ha denominado un “régimen constitucional-pluralista”, o “democracia liberal”. Son estas opciones las que no solo tenderían a favorecer el proceso que tuvo por resultado la recuperación de la democracia, sino que permitieron alcanzar, tras las elecciones de 1983, un núcleo de coincidencias básicas con el gobierno radical que ayudaría a darle estabilidad al sistema, a pesar de los numerosos puntos de desacuerdo (debate sobre la ley de divorcio, divergencias con el gobierno respecto de cómo encarar un proceso de reconciliación social y el juicio a las juntas militares, etc.).¹⁶ Ellas explican, además (y el tema merecería un capítulo especial de estudio), los numerosos conflictos habidos en los años subsiguientes, entre los titulares de diversas diócesis y los gobernadores de provincia, en temas no relacionados específicamente con cuestiones religiosas, sino sobre materias que hacían a la calidad institucional (oposición a reelecciones indefinidas, cuestionamientos respecto del poder judicial, etc.).¹⁷

14. *Ibíd.*, n° 121.

15. *Ibíd.*, n° 123.

16. MARTÍN, José Pablo, “Religión y democracia. Sistemas de ideas en las expresiones públicas de la Iglesia Católica durante el gobierno de Alfonsín (1983-1989)”, *op. cit.*, p. 165.

17. Valgan, como algunos ejemplos, el conflicto entre el obispo de Puerto Iguazú, monseñor Piña, y el gobernador de Misiones, Carlos Rovira, cuando este pretendió, en el año 2006, reformar la Constitución provincial a fin de permitir su reelección indefinida; la carta enviada por el obispo de Santa Cruz, Juan Carlos Romanín, al gobernador de dicha provincia, Daniel Peralta, en octubre de 2010, luego de que este incumpliera el fallo de la Corte Suprema, ordenado la reposición de Eduardo Emilio Sosa en su cargo de procurador general. En ella decía: “lo que corresponde es, creo, acatar el fallo de la Corte Suprema. Lo primero que debemos hacer, como referentes máximos de la sociedad, es dar ejemplo de respeto por las instituciones republicanas. [...]. El respeto, la autonomía y la transparencia de los tres poderes políticos, debe ser la base para poder construir algo nuevo y mejor en democracia”. (Carta del padre obispo al gobernador Peralta de la provincia de Santa Cruz, http://es-la.facebook.com/note.php?note_id=157455870961277). O los conflictos entre el obispo de Santiago del Estero y el cinco veces electo gobernador Carlos Juárez, etc.

Las consecuencias de esta opción sobre el sistema político no deberían ser ignoradas. La cuestión no se reduce, por otra parte solo a la Argentina. En su análisis de lo que denomina la “tercera ola” de democratización, que tuvo lugar en el mundo entre los años 1974 y 1990, Huntington adjudica una importancia fundamental a la Iglesia Católica:

El segundo y más importante proceso que alentó la democratización abarcó los cambios de vastos alcances que ocurrieron en la doctrina, el liderazgo, el compromiso popular y la alineación política de la Iglesia Católica Romana, tanto a nivel universal como en países concretos. Históricamente, protestantismo y democracia estaban vinculados. El primer impulso democrático en el mundo occidental vino con la revolución puritana en el siglo XVII. La abrumadora mayoría de los países que se volvieron democráticos en la primera ola de democratización en el siglo XIX fueron protestantes [...]. La tercera ola de 1970 y 1980 fue mayoritariamente una ola católica.¹⁸

Dicha influencia, señala Huntington, se debió, en gran parte, a transformaciones producidas dentro de la misma Iglesia:

En los años sesenta, la Iglesia cambió. Los cambios dentro de la Iglesia llevaron a una institución social poderosa hacia la oposición a los regímenes dictatoriales, privaron a aquellos regímenes de la legitimación que antes podían pedir a la religión y proporcionaron protección, apoyo, recursos y liderazgo a los movimientos prodemocráticos de oposición. Antes de los años sesenta la Iglesia Católica habitualmente se acomodaba a los regímenes autoritarios, y con frecuencia los legitimaba. A partir de esta fecha, la Iglesia se opuso casi invariablemente a los regímenes autoritarios [...].¹⁹

Las fechas en la que estos cambios fueron ocurriendo pueden variar de acuerdo a los países que estemos estudiando; en Europa, por ejemplo, el movimiento a favor de la democratización es anterior y posibilitó la reconstrucción europea cuando en Italia y

18. HUNTINGTON, Samuel, *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, Buenos Aires, Paidós, 1991, pp. 78/79.

19. *Ibíd.*, p. 80.

Alemania, tras el desastre de la guerra, asumieran el gobierno los partidos católicos. *Iglesia y Comunidad Nacional*, que responde sin duda a circunstancias de Argentina, no puede ser comprendido si se lo separa de este otro contexto mucho más amplio, por lo que resulta una interpretación sesgada considerarlo simplemente una “estrategia discursiva”, fruto de una “ideología política [...] resacralizante”,²⁰ empleada por el Episcopado Argentino para posicionarse en la transición a la democracia”,²¹ lectura que impide, entre otras cosas, entender el papel que la Iglesia habría de jugar en momentos como la crisis del año 2001.

El Congreso Pedagógico Nacional

El reconocimiento de la democracia no significó para la Iglesia alterar su enseñanza tradicional de que “el ejercicio de la libertad implica la referencia a una ley moral natural”.²² Someter la toma de decisiones políticas a un determinado procedimiento, que incluya la “discusión abierta y completa entre todos los individuos afectados”,²³ no supone abandonar la idea de una moral objetiva sino conceder que decisión de la mayoría puede tener una cierta

20. “El documento *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) representa a los sectores mayoritarios de la CEA, a partir de una ideología política (en cuanto que propone modos concretos de distribución de poder en la sociedad) en clave moral, antiliberal, antimarxista y resacralizante”. BONNIN, Juan Eduardo, “Iglesia y democracia: táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina” (1981-1990), CEIL-PIETTE, CONICET, Informe de Investigación 24, julio 2010.

21. Cfr. BONNIN, Juan Eduardo, “Los géneros discursivos en la estrategia del episcopado católico argentino. Aspectos políticos del discurso religioso entre el autoritarismo y la democracia (1965-1990)”, revista *Signos*, 2010, 43(72), pp. 9-30.

22. Compendio de la Doctrina Social n° 140.

23. NINO, Carlos S., *Juicio al mal absoluto*, Buenos Aires, Emecé, 1997, p. 208. En el mismo sentido, Amartya Sen caracteriza a la democracia como una “gobierno por discusión”. “En la filosofía política contemporánea ha ganado amplia aceptación la idea de que la democracia se entiende mejor como el gobierno por discusión”, SEN, Amartya, *La idea de justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2011, p. 354.

presunción de verdad. Significa que *se confía en el debate libre* (“en las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y examinadas libremente”)²⁴ *como camino para alcanzar la decisión más acertada*. Distinguir entre democracia y relativismo cultural ha sido la condición para que la Iglesia pudiera asumir la libertad de participación.²⁵

24. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, n° 6.

25. Que no existe incompatibilidad entre democracia y verdad ha sido sostenido, entre otros, por importantes pensadores no cristianos. Afirma, por ejemplo, Rawls al respecto: “[S]uponemos normalmente que un debate ideal entre muchas personas llegará más fácilmente a la decisión correcta (si es necesario a través del voto) que las deliberaciones de uno de ellos por sí solo. ¿Por qué esto es así? En la vida diaria el intercambio de opiniones con los demás modera nuestra parcialidad y amplía nuestra perspectiva [...]. Los beneficios del debate residen en el hecho de que incluso los legisladores representativos sufren limitaciones de conocimiento y de su capacidad de razonar. [...] El debate es un medio de combinar información y de ampliar el alcance de los argumentos. Al menos a través del tiempo, los efectos de la deliberación común parecen destinados a ofrecer soluciones”. (RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 399). En el mismo sentido, Carlos Nino considera necesario distinguir entre un constructivismo ético, de lo que denomina un constructivismo *epistemológico*: “Aquí es necesario hacer una distinción que es de gran relevancia. Hay autores que sostienen explícita e implícitamente que los principios morales válidos son aquellos que resultan de una discusión real sometida a ciertas condiciones. Esta es la posición de Jürgen Habermas [...]. Creo que la debilidad de este constructivismo ontológico está dada por su incapacidad para explicar en qué consiste la discusión que conduce al establecimiento de principios morales válidos [...]. Me parece que estas consideraciones fundamentan la adopción de un “constructivismo epistemológico” [...]. El resultado del discurso no tiene un valor constitutivo. Pero sí tiene un valor epistemológico: debido al efecto positivo que tiene la discusión para detectar fallas en el conocimiento y en la racionalidad y, sobre todo, en la equivalencia funcional que, bajo el presupuesto de que nadie es mejor juez de sus intereses que uno mismo, hay entre consenso unánime entre todos los interesados e imparcialidad, se puede presumir que el resultado del discurso se aproxima a una solución correcta, o sea, consiste en un principio que habría sido aceptado en condiciones de racionalidad, conocimiento e imparcialidad. La discusión es un buen método, aunque falible, para acercarse a la verdad moral. (NINO, Carlos S., *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989, p. 388 ss.)

Pero si aceptamos que las decisiones colectivas han de tomarse mediante este “ejercicio de la razón pública” se torna crucial el compromiso ciudadano del cristiano quién tiene la tarea de aportar su visión de lo que es la realidad. El “aprecio” por la democracia implicaba, por ello, mucho más que aceptar la regla de las mayorías. Se convertía en la posibilidad y el desafío de “contribuir a la purificación de la razón” aportando “su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido”.²⁶ No puede extrañar por ello que el Magisterio haya insistido en la necesidad de la participación política de los laicos. A nivel universal, en el año 2002, el cardenal Ratzinger, al frente por ese entonces de la Congregación para la Doctrina de la Fe recordaba (citando al Vaticano II) que “los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política”.²⁷ Consistentes con esta inquietud a nivel nacional encontramos, por ejemplo, iniciativas como el *Foro de habitantes a ciudadanos*, “propuesta de participación”, impulsada por la Comisión Nacional de Justicia y Paz, a instancias de la Conferencia Episcopal Argentina, que, sobre la base de los resultados de las mesas temáticas de la Mesa del Diálogo, se planteó como objetivo “promover políticas públicas que garanticen la inclusión social, mediante el ejercicio del diálogo y la construcción de consensos”.²⁸

Responder a este desafío no es, con todo, una tarea sencilla. Implicaba, para la Iglesia, en primer lugar, un “esfuerzo de traducción”, al decir de Habermas, en ámbitos a veces no solo seculares sino hostiles a la religión.²⁹ Y la capacidad de trabar alianzas en una

26. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n° 28.

27. RATZINGER, Joseph, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, n° 1.

28. Foro de Habitantes a Ciudadanos. <http://www.habitanteaciudadano.org.ar/>

29. Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje solo si se atienen a la reserva de la traducibilidad: esta carta queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas. [...]. En la medida en que los ciudadanos seculares están convencidos de que las tradiciones religiosas y las comunidades de religión son, en cierto modo, una reliquia arcaica de sociedades premodernas [...] solo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en extinción. Desde

sociedad plural con sectores sociales ajenos a ella, que pudieran aceptar, sin embargo, sus propuestas para el conjunto. Un ejemplo particularmente exitoso de este tipo de participación democrática, en el que la Iglesia supo elaborar un proyecto capaz de movilizar al conjunto de la sociedad fue el *Congreso Pedagógico Nacional*, desarrollado durante la presidencia de Raúl Alfonsín. El Congreso fue convocado por la ley 23.114, sancionada por unanimidad en septiembre de 1984, y se desarrolló hasta su clausura en la Asamblea de Embalse, Córdoba, en marzo de 1988, en la que se aprobaron sus conclusiones. El objetivo propuesto fue el de “crear un estado de opinión en torno de la importancia y trascendencia de la educación en la vida de la República”, a la vez que “recoger y valorar las opiniones de las personas y sectores interesados en el ordenamiento educativo [...]”,³⁰ apelando para ello a la “participación de todos los niveles de enseñanza, estudiantes, padres, cooperadores escolares, docentes, estudiosos del quehacer educativo y el conjunto del pueblo a través de los partidos políticos y organizaciones sociales representativas”.

A fin de garantizar una participación amplia y hacer la consulta verdaderamente federal, las *Pautas de Organización del Congreso* preveían que el mismo debería desarrollarse en tres instancias terri-

su punto de vista, la religión ya no tiene ninguna justificación interna. Y el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado ya solo puede tener para ellos el significado laicista de un indiferentismo indulgente. [...] A los ciudadanos que adopten tal actitud epistémico hacia la religión no se les puede pedir, como es obvio, que se tomen en serio las contribuciones religiosas a las cuestiones políticas controvertidas.

Sin embargo, desde las premisas normativas del Estado constitucional y de un *ethos* democrático de la ciudadanía, la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política solo tiene sentido si a *todos* los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones. [...] Sin embargo, por lo que hace a los ciudadanos seculares, eso presupone una mentalidad que está lejos de ser evidente en las sociedades secularizadas de Occidente. En vez de ser algo natural y sobrentendido, [...] requiere más bien un cambio de mentalidad que no es menos cognitivamente exigente que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno que se seculariza cada vez más. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 139/147.

30. Ley nº 23.114, art. 2, inc. a) y b).

toriales: Una primera, a nivel de las *Comisiones Organizadoras Locales* y las *Asambleas Pedagógicas de Base*. Los únicos requisitos para participar en estas últimas eran: a) tener quince o más años de edad, b) acreditar residencia en la zona y, 3) inscribirse en los lugares habilitados por la Comisión organizadora local. En dichas Asambleas se elegirían los representantes para la segunda instancia, constituido por las Asambleas Pedagógicas Jurisdiccionales en el nivel de las Provincias, la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires y el Territorio Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur; y en ella se elegirían los delegados para la *Asamblea Pedagógica Nacional*. La convocatoria, pese a algunas vacilaciones iniciales, tendría éxito, al punto de ser calificada por el presidente Alfonsín como “la mayor experiencia de participación emprendida en esta nueva era de vida constitucional”.³¹

A fin de poder resolver diferencias que en determinados asuntos separaban a los participantes, los asambleístas convinieron dos tipos de dictámenes: los de consenso unánime y los de disenso.³²

31. Discurso pronunciado por el presidente de la Nación doctor Raúl Ricardo ALFONSÍN, en el acto de apertura de la Asamblea Nacional del Congreso Pedagógico. El nivel de representatividad del mismo ha sido discutido, con todo, por aquellos sectores en desacuerdo con las conclusiones a las que arribara el Congreso. <http://www.fmmeduacion.com.ar/Sisteduc/Segundocongreso/discurso1.htm>

32. Según Mariano Fabris, el mecanismo fue ideado por los representantes del oficialismo, ante la certeza de que su posición sería minoritaria, pese a las protestas de los grupos católicos, a fin de eliminar el aspecto cuantitativo o diluirlo de forma tal que todas las posiciones pudieran plasmarse sin remitir a la relación de fuerzas de grupos enfrentados. La disposición final establecía: “Los despachos de trabajos en comisión llevarán, una vez tratados, las siguientes tipificaciones y orden: a) Dictamen de consenso unánime, 2) Dictamen de acuerdo mayoritario cuando los adherentes al mismo sean 70% o más, 3) Dictamen de disenso cuando los adherentes al mismo estén comprendidos entre el 10 y el 69%, 4) Otras posturas que incluyan entre 1 y 4 votos se consignarán como dictámenes presentados por uno, dos, tres o cuatro delegados adherentes. FABRIS, Mariano David, “La educación como campo de disputas. El gobierno y la Iglesia Católica frente al Congreso Pedagógico Nacional (1984-1988)”. II Jornadas “Catolicismo y sociedad de masas en la Argentina del siglo XX”. <http://es.scribd.com/doc/47814587/Ponencia-Fabris-II-Jornadas-Catolicismo-y-sociedad-de-masas-en-la-Argentina-del-siglo-XX> (consulta 25/10/2011).

Las conclusiones finales fueron elaboradas por doscientos noventa y siete representantes de todas las religiones, divididos en siete comisiones, a cargo de los siguientes temas:

1. Objetivos y funciones de la educación, concebida como permanente para la democratización y la afirmación nacional en el contexto de la liberación latinoamericana.
2. Objetivos y funciones de la educación para la realización plena de la persona en una sociedad participativa y pluralista.
3. Los niveles regulares actuales del sistema educativo formal.
4. La distribución de los servicios educacionales y su rendimiento.
5. Los aspectos pedagógicos.
6. La administración de la educación.
7. Gobierno y financiamiento de la educación.

En algunas cuestiones, especialmente en lo concerniente al tema de la descentralización, las recomendaciones de todas las comisiones del congreso fueron concordantes. Como señala Salonia, “las conclusiones a las que arribaran las diversas comisiones que se constituyeron en la Asamblea Nacional de cierre, después de casi cuatro años de deliberaciones en diversos niveles y en todo el territorio del país, fueron categóricas e inequívocas en los temas de fondo y, particularmente, respecto de la vocación política federalista [...]. Esto explica la coincidencia que a posteriori expresaron los partidos políticos en sus plataformas electorales y en sus discursos proselitistas. Prácticamente por unanimidad adhirieron a la propuesta transferencista y a la descentralización progresiva”.³³ Específicamente, entre los dictámenes de consenso unánime la Comisión 1 recomendaba: “L) El sistema educativo deberá asegurar el federalismo, la regionalización, la descentralización, la participación de los padres para que no haya ningún tipo de discriminación, ni económica, ni racial, ni social, ni política, ni religiosa. M) La descentralización será el instrumento que permita

33. SALONIA, Antonio, *Descentralización educativa, participación y democracia. Escuela autónoma y ciudadanía responsable*, Buenos Aires, Academia Nacional de Educación, 1996, pp. 24-25.

la democratización de la enseñanza, la participación de la familia en la gestión de las instituciones educativas y la creatividad de los miembros de las comunidades que educan, para ello deberá efectivizarse la descentralización de las funciones de gobierno y educación a las provincias y municipios para que recuperen el derecho de tratamiento y solución de sus necesidades posibilitando el acceso a los bienes de la cultura, la ciencia y la técnica como base de desarrollo y ejercicio de la coparticipación federal más equitativa y real. [...]. O) Es necesario promover un auténtico federalismo con política de regionalización que no implique la desintegración de la unidad de la Nación”,³⁴ al tiempo que la Comisión 7 establecía: “La ley de educación asegurará [...] la progresiva provincialización y municipalización de la gestión educativa, con la imprescindible y necesaria transferencia de los recursos pertinentes del Estado Nacional”, solicitando que se redefinieran “las competencias del Estado Nacional, del Estado Provincial y del Municipio en materia de educación [...] mediante un proceso de regionalización, desconcentración y descentralización para resolver la problemática de la demanda educativa”.³⁵ Estas conclusiones tendrían consecuencias para la política educativa posterior de modo tal que el Congreso se convertiría en la base de la Ley Federal de Educación.³⁶

En cambio, en otras cuestiones, las posturas estuvieron divididas. Uno de los temas centrales a debatir fue, sin duda, el de los papeles que deberían corresponder en materia educativa al Estado y a la sociedad civil, cuestión que involucraba directamente a la Iglesia. El sistema surgido de la organización nacional, con la Ley de Educación Común (1875), el Congreso Pedagógico (1882), la ley 1.420 de 1884 (que organizó la primaria estructurando el sistema educativo formal) y la ley Avellaneda de 1885 (destinada al ciclo

34. Comisión 1, Objetivos y funciones de la educación [...], Punto 3. (<http://www.fmmeduccion.com.ar/Sisteduc/Segundocongreso/comision1.htm>) Consultado el 11/10/2011.

35. Comisión 7, Parte VII: Gobierno y financiamiento de la educación.

36. TEDESCO, Juan Carlos y TENTI FANFANI, Emilio, “La reforma educativa en la Argentina, semejanzas y particularidades”, p. 8, (<http://info.worldbank.org/etools/docs/library/109266/reforma%20educativa%20final.pdf>) consulta 11/10/2011.

superior), podía ser calificado, al decir de Mallimaci, de *estadista centralizador*.³⁷ Posteriormente la Iglesia fue recuperando protagonismo en el nivel de la enseñanza. Por ley 13.407, de 1947, el peronismo reconoció un subsidio estatal a la educación privada, y, tras un debate que podría ser considerado paradigmático (“laica o libre”), el Estado admitió en 1958 el derecho a una educación privada en el orden universitario. La cuestión volvería a dividir aguas en el Congreso Pedagógico. El mismo presidente de la Nación señaló esta cuestión en su *Discurso* en el acto de Apertura de la Asamblea Nacional: “La obligación fundamental del Estado, verdadero gerente del bien común, es que toda la sociedad pueda alcanzar los niveles de educación que desee. En la Argentina esta responsabilidad del Estado fue muy grande en los comienzos de nuestra organización [...], el futuro dirá en qué medida el Estado podrá descansar de esta tarea en la sociedad, sin perder su rol de encargado del bien común de la educación”.³⁸ Discutir el rol del Estado significaba también, evidentemente, discutir el sistema de subsidios a la educación, lo que también fue señalado por Raúl Alfonsín en su discurso a la Asamblea Nacional. El Estado, anunció, “deberá revisar sus subsidios a toda la educación, teniendo en cuenta que a menudo en nuestro país reciben apoyo aquellos miembros de la población que no lo necesitan. Será una tarea delicada de estudio para asegurar el efecto cumplimiento de las obligaciones del Estado sin que se transforme en una sinecura que solo garantice a las clases más elevadas mayores privilegios”.

Por parte de los católicos, el Equipo Episcopal de Educación Católica presentó, el 24 de julio de 1985, poco después de la convocatoria al Congreso Pedagógico, un documento, *Educación y proyecto de vida*, que abordaba muchas de las cuestiones que habrían de debatirse. En especial, la parte segunda del documento: *El sistema educativo*, se proponía “ordenar y desarrollar [...] los princi-

37. Cfr. MALLIMACI, Fortunato, “Los derechos humanos y la ciudadanía, como matriz de análisis de nuestra sociedad”, <http://www.ceil-piette.gov.ar/investigadores/fmallimacipub/2007cdere.pdf> (consultado 20/10/2011).

38. Discurso pronunciado por el presidente de la Nación doctor Raúl Ricardo ALFONSÍN, en el acto de apertura de la Asamblea Nacional del Congreso Pedagógico

pios ético-jurídicos aplicables a la escuela y al sistema educativo, enfocados desde el ángulo del derecho natural y el derecho constitucional argentino”.³⁹ Todos estos temas, agregaba el documento “cobran particular actualidad con motivo del próximo Congreso Pedagógico Nacional, convocado por la ley 23.114, en cuyas deliberaciones ansiamos participar activamente y al que aportaremos con verdadera amplitud de espíritu nuestras ideas, experiencias y proposiciones”.⁴⁰

La cuestión de la relación Iglesia/Estado aparecía tratada ya desde la lectura del desarrollo histórico de la educación en la Argentina. Según la misma, los dos efectos más importantes de las transformaciones ocurridas a lo largo del siglo XIX habrían sido “la multiplicación de las escuelas creadas y administradas por el Estado”, y la creación de un sistema escolar único en virtud del cual “las escuelas, ya sean estatales o privadas, están vinculadas recíprocamente por un conjunto de normas pedagógicas y administrativas, comunes a todas ellas”.⁴¹ Ambos efectos no eran sino “manifestaciones de la mayor intervención del Estado en la vida social”. Las consecuencias de esta mayor intervención habrían sido, según el documento, “altamente positivas”, lo que no obstaba a que existieran, al mismo tiempo otras de signo contrario, “la más grave [...] sin duda, la tendencia al estatismo, que no es la intervención legítima y benéfica del Estado sino una intervención absorbente y excluyente, cuya expresión extrema es el monopolio escolar”.

Idénticas preocupaciones aparecían expresadas cuando, al abordarse el tema de los derechos de la persona humana, se analizaban los derechos del educando, o el “derecho a aprender”, y los derechos del educador, o el “derecho de enseñar”. Respetar el derecho a aprender supone, en primer lugar, garantizar el derecho a una educación integral. Apelando al artículo 26 de la “Declaración universal de derechos humanos”, los obispos, citando a *Iglesia y Comunidad Nacional*, afirmaban:

39. Equipo Episcopal de Educación Católica, Educación y Proyecto de Vida, 9, b.

40. *Ibíd.*

41. *Ibíd.*, n° 95.

La educación no puede limitarse a la formación científica, por buena que ella sea, sino que implica también una formación física, psicológica, moral, doctrinal, espiritual [...]. Por todo eso, el derecho a la educación de todo hombre no queda suficientemente garantizado si en la escuela se descuida la formación religiosa, conforme a las convicciones de cada uno”.⁴²

Esto suponía, por una parte, considerar que resultaba ilegítima la educación estatal que hacía profesión de un laicismo, “declaradamente hostil a toda fe religiosa y en especial a la fe católica”,⁴³ y por otra, que resultaba “incuestionable el derecho a elegir la escuela que ofrezca una educación conforme con las propias convicciones”.⁴⁴ La negación de esta libertad de elección constituiría, por ello una injusticia:

Si fuera absoluta, de modo tal que la opción resultara legalmente imposible por la falta de reconocimiento de los títulos y estudios de los establecimientos privados, cualquiera fuera su nivel, estaríamos ante un monopolio de signo totalitario, absolutamente incompatible con el derecho natural y con nuestro régimen constitucional. Si ella fuera relativa, es decir, disimulada mediante la canalización de todos los recursos del Estado hacia las escuelas estatales y la privación de todo apoyo económico a las creadas por la iniciativa privada, la libertad de elegir escuelas y maestros quedaría reducida a un privilegio de los ricos, con evidente menosprecio del principio de igualdad de oportunidades. Por lo tanto, los aportes estatales a los establecimientos privados para determinados gastos no son dádivas ni favores gratias sino un deber de justicia distributiva, cuyo fundamento no es otro que la igualdad de todos los habitantes y el respeto de las libertades fundamentales.⁴⁵

Igual respeto a la libertad debía regir respecto del “derecho de enseñar”.

42. *Ibíd.*, nº 106.

43. *Ibíd.*, nº 108.

44. *Ibíd.*, nº 107.

45. *Ibíd.*, nº 105.

En una sociedad en la cual la educación sistemática está regulada por la ley, mediante un régimen minucioso de reconocimientos de títulos y estudios, es innegable que el derecho de enseñar comprende la posibilidad de hacerlo dentro del sistema escolar, y acceder así a aquel régimen de reconocimiento. [...]. Obviamente, este derecho no es absoluto [...] y el Estado puede fijar condiciones morales y técnicas mínimas para enseñar dentro del sistema, siempre que ellas no desvirtúen la esencia y finalidad del derecho, como ocurriría si se establecieran discriminaciones arbitrarias para el reconocimiento de escuelas, títulos y estudios, o este quedara librado a la discrecionalidad de los funcionarios. No menos arbitrario sería cualquier condicionamiento que, desconociendo el carácter peculiar de los establecimientos educativos creados por la iniciativa privada, les negara el derecho a funcionar conforme a sus respectivos estatutos, conservar su identidad espiritual, designar libremente su personal docente y no docente, y cultivar su propia originalidad pedagógica en materia de planes y métodos de enseñanza, dentro de márgenes razonables.⁴⁶

Nuevamente, como en otros momentos de la historia argentina, estas dos posiciones (la estatista y la defensora del derecho a la libertad de educación), habrían de confrontar en el Congreso Pedagógico. Según la evaluación que realizara Fernando Storni S.J., (quien colabora también con la redacción del documento *Iglesia y Comunidad Nacional*):

Dos corrientes aparecieron [...] inmediatamente. La que quiso mantener el dominio estatal sobre el mismo congreso fue una de ellas. Según se dice, hubo un ministro de Educación que le propuso al presidente Raúl Alfonsín hacer “un congreso pedagógico radical”.

La otra corriente aceptó el Congreso Pedagógico como un desafío para realizar un importante intercambio de ideas y posiciones en las mejores condiciones de amplitud [...].

Al triunfar la segunda posición, el Congreso Pedagógico se convirtió en un momento histórico, ya que permitió el reconocimiento de los principales agentes de la educación [...]. Desde los primeros momentos, una vez vencidas las vacilaciones dentro del mismo gobierno, y en las asambleas más locales se descubrió que no solo los expertos sino que también los maestros y los padres de familia habían aceptado el

46. *Ibíd.*, n° 111.

desafío de hablar sobre lo que les interesaba: la educación de sus hijos. Era la sociedad civil que reasumía, contra el monopolio del Estado, su misión educadora.⁴⁷

El triunfo de esta “segunda” posición se debió, en gran parte, a que la Iglesia consiguió motivar a los laicos para que se comprometieran activamente en las deliberaciones. Uno de los aspectos más interesantes del Congreso Pedagógico, señala Storni en la ponencia mencionada anteriormente, “ha sido el modo de presencia de los grupos católicos. [...]. La Iglesia recomendó oficialmente a todos sus fieles la participación más intensa y mejor preparada y la respuesta fue, por lo general, buena y en algunos casos excelente. Desde las reuniones de base hasta la Asamblea Final se escuchó su voz y sus preocupaciones con muchos matices. También se mostró que la actitud integrista no era la mayoría y esto contribuyó al espíritu del diálogo”.⁴⁸ El espectro convocado fue muy amplio: “los participantes católicos representaban franjas muy disímiles en sus posiciones políticas, desde ex ministros de Educación de gobiernos militares hasta liberales críticos del sistema de la organización nacional por su espíritu monopolístico”. Y tal vez lo que es más importante, fue la capacidad de los laicos de vincularse con otros sectores de la sociedad civil. “Aunque fue la más numerosa (casi llegó a una tercera parte en la Asamblea Final), no se impuso sino gracias a determinadas alianzas que no siempre facilitaron un diálogo más fecundo. Pero constituyó, indudablemente, un progreso con respecto a otros encuentros. La posición laicista intransigente prácticamente no existió porque sus mejores elementos habían evolucionado en sus Ideas”.⁴⁹

Las consecuencias de esta movilización en seguida se tornarían manifiestas. Las posiciones defendidas por el episcopado o llegaron a convertirse en dictamen de consenso unánime, o estuvieron presentes, al menos, como dictámenes de acuerdo mayoritario en todas las comisiones. De este modo, por ejemplo, se reconoció de mane-

47. STORNI, Fernando, S.J., *Educación, democracia y trascendencia*, Academia Nacional de Educación, Buenos Aires, 1995, p. 35. <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL000256.pdf>.

48. *Ibíd.*, p. 41.

49. *Ibíd.*, p. 40.

ra unánime, al tratarse el tema de los objetivos de la educación, la necesidad de tener presente la dimensión religiosa y trascendente de la persona.

La educación ha de partir de una visión del hombre, que es persona humana, desde el momento mismo de su concepción, como unidad bio-psico-social y espiritual, abierta a la trascendencia en las diversas dimensiones, cultural, social, histórica, y también religiosas según sus propias opciones.⁵⁰

En lo que hace al papel del Estado, el dictamen de acuerdo mayoritario, al tiempo que le reconocía un ámbito de competencias específicas (establecer los contenidos mínimos y básicos de la educación en todos los niveles, controlar y supervisar la prestación de los servicios educativos), remarcaba que ello debería lograrse “sin que ello signifique monopolizar la acción y desarrollo de los servicios educativos”.⁵¹ Ello suponía, por una parte, reconocer los niveles de competencia provinciales y municipales y alentar la descentralización, pero además, reconocer la legitimidad de la existencia de una “educación pública de gestión privada”, impugnada por los estatistas.⁵²

Es por ello que en relación al sistema de financiamiento, el dictamen de acuerdo mayoritario, tras reconocer la existencia de realidades diversas en el campo de la escuela privada (“gratuitas, con fines de lucro, con fines comunitario, confesionales, no confesionales, etc.”)⁵³ propiciaba para algunas de ellas la subvención estatal.

50. Comisión 2: Objetivos y funciones de la educación para la realización plena de la persona en una sociedad participativa y pluralista.

51. Comisión 7: Gobierno y financiamiento de la educación, Punto 1, Dictamen de acuerdo mayoritario. <http://www.fmmeduacion.com.ar/Sisteduc/Segundocongreso/comision7.htm> (consultado el 25 de octubre de 2011).

52. “En 1985 se decidió utilizar el nada inocente enunciado “educación pública de gestión estatal y educación pública de gestión privada”, propinando un golpe importante al mandato intergeneracional de las clases medias y populares de enviar a sus hijos a la escuela estatal”. PUIGGRÓS, Adriana, “Educación: ¿estatal o privada?”, http://www.adrianapuiggros.com.ar/ver_recomendados.php?id=270, (consultado 25/10/2011).

53. Comisión 7: Gobierno y financiamiento de la educación, Punto 5: Los gastos en la educación del gobierno nacional y de las jurisdicciones y su distribución, Dictamen de acuerdo mayoritario, *Ibíd.*

La escuela privada gratuita o cuasigratuita, con profundo sentido comunitario será subvencionada para que alcance para sostenerse en tanto se inserte en el Proyecto Nacional, responda a los lineamientos de la política educativa y cumpla con los principios de la justicia social y la igualdad de oportunidades [...].

El aporte estatal se distribuirá entre las escuelas privadas con un criterio objetivo en base al principio de justicia distributiva, en el marco de la justicia social y teniendo en cuenta tres aspectos:

- 1) La cuota que se percibe.
- 2) El tipo de establecimiento
- 3) La función social que cumple en su zona de influencia.⁵⁴

Y superando ampliamente un disenso minoritario que pretendía eliminar los aportes estatales para el financiamiento de la educación privada,⁵⁵ un número de representantes proponía, sobre la base de los criterios expuestos por el mismo presidente de la Nación, ampliar los subsidios a la misma.⁵⁶

54. Comisión 7: Gobierno y financiamiento de la educación, Punto 5, Dictamen de acuerdo mayoritario.

55. “El Estado no subvencionará la educación privada. Las subvenciones actualmente vigentes se disminuirán en forma gradual, hasta la eliminación total de las mismas, en un plazo de cinco años”. Comisión 7: Gobierno y financiamiento de la educación, Punto 8: Otros aspectos del gobierno y financiamiento de la educación, Dictamen de disenso de una persona, *Ibid.*

56. A partir de la iniciativa expuesta por el señor presidente de la República en su discurso inaugural de revisar el uso de los subsidios que actualmente recibe la educación orientada según las referencias paternas, no solo se podrá discernir si alguien está recibiendo un apoyo indebido. También corresponderá cuantificar la situación inversa: cuántos son los que quieren recibir ese apoyo, porque anhelan para sus hijos esa oportunidad, y teniendo derecho a recibirlo, no lo reciben.

Pero además, si el estudio propuesto se realiza con rigor científico, también permitirá verificar hasta qué punto la gestión no estatal se desenvuelve con mejor economía de recursos que la directamente a cargo del Estado. Las cifras globales que se conocen, en las que un 8% del presupuesto sostiene la educación de aproximadamente un 25% del alumnado, hacen pensar que el loable intento de racionalizar el uso de los recursos fiscales también puede alcanzarse a través del pleno ejercicio del derecho de los padres. 7: Gobierno y financiamiento de la educación, Punto 8: Otros aspectos del gobierno y financiamiento de la educación, Observaciones sobre el tema subsidiariedad y principalidad en el sistema educativo. *Ibid.*

En síntesis, el Congreso Pedagógico representó un momento especial en el que la Iglesia, defendiendo su legítimo derecho a educar, supo articular una propuesta suficientemente amplia como para sumar distintos sectores a su propia voz y hacerla valer ante el conjunto de la sociedad.

La Mesa de Diálogo Argentino

Un tercer momento significativo en lo que hace a la relación entre Iglesia y democracia lo constituye creación de la Mesa de Diálogo Argentino. Ella tuvo su origen en ocasión de la crisis social y política de fines del año 2001 por pedido del presidente de la Rúa a la Iglesia y al PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). El primer encuentro formal tuvo lugar en la sede de *Caritas* el 19 de diciembre, tras el llamamiento realizado por la Conferencia Episcopal Argentina mediante el documento “El diálogo que la patria necesita”,⁵⁷ en una reunión a la que asistieron el obispo de San Isidro Jorge Casaretto, los senadores Eduardo Duhalde (PJ) y Raúl Alfonsín (UCR) y el representante del PNUD residente en la Argentina. Cabe recordar que apenas dos años antes, el 10 de diciembre de 1999, de la mano de una Alianza conformada por la Unión Cívica Radical y el Frepaso, de la Rúa había asumido el poder con Chacho Álvarez como vicepresidente, sucediendo a Menem y Ruckauf, tras derrotar a la fórmula peronista Eduardo Duhalde - Ramón Ortega. La renuncia del vicepresidente a menos de un año de asumir, debido a los escándalos de corrupción en el Senado, y el nombramiento de Domingo Cavallo (ex ministro de Menem) al frente del Ministerio de Economía, terminaría de decidir el abandono de la Alianza por parte del Frepaso. La contundente derrota en las elecciones de octubre del 2001, que le darían al justicialismo quórum propio en ambas cámaras, aceleró el desgaste político del gobierno. En el terreno económico, tras meses de recesión, la decisión de Cavallo de decretar la restricción de la libre disposición de dinero en efectivo de plazos fijos, cuentas corrien-

57. PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO ARGENTINA. Evaluación Diálogo Argentino, octubre de 2004, p. 11.

tes y cajas de ahorros (“corralito”) a fin de evitar la creciente fuga de capitales desencadenaría el final de la crisis, motivando graves tumultos y episodios de violencia. La reunión de *Caritas* tuvo lugar, pues, “cuando ya no había tiempo ni espacio político para resolver la crisis mediante acuerdos restringidos entre los principales actores. Había llegado la “hora de la calle” y la violencia emergió con un saldo de treinta muertos”.⁵⁸ El 20 de diciembre, de la Rúa se veía forzado a renunciar.

Tras el alejamiento de de la Rúa se sucederán, en menos de un mes, las presidencias de Ramón Puerta, Adolfo Rodríguez Saa y Eduardo Caamaño, y la Argentina declararía el *default*. Luego de asumir, nombrado por la Asamblea Legislativa, será el presidente Eduardo Duhalde quien convoque nuevamente al Diálogo Argentino, el 14 de enero de 2002 en una transmisión en cadena de radiodifusión y televisión, acompañado por el presidente de la Conferencia Episcopal Argentina monseñor Estanislao Karlic, y el representante residente en la Argentina del PNUD, Carmelo Angulo Barturen. Respondiendo al llamado presidencial la Iglesia se comprometía, señaló en esa ocasión monseñor Karlic, a ofrecer “el ámbito, que no es principalmente físico sino espiritual”, participando “no como un miembro más, sino como quien brinda un espacio de encuentro, en el que estén vigentes viva y cuidadosamente los grandes valores morales propios de un diálogo auténtico”.⁵⁹

Según la evaluación elaborada posteriormente por el PNUD, el Diálogo Argentino tuvo fundamentalmente tres etapas. 1) La primera, en la que “el Diálogo fue un instrumento de contención y encauzamiento del conflicto”, contó con la participación tanto del Gobierno Nacional como de miembros del Congreso designados por él. Esta etapa se extiende de enero a julio del 2002, cuando el presidente Duhalde considera completados los objetivos de este Diálogo; 2) una segunda etapa, que se inicia en agosto del 2002, que se caracteriza por la conformación de una Mesa Ampliada compuesta no solamente por la Iglesia Católica sino también por el resto de los

58. *Ibíd.*

59. Alocución de monseñor Estanislao KARLIC, presidente de la CEA, pronunciada el 14 de enero, junto al presidente de la Nación, doctor Eduardo DUHALDE. *AICA Boletín semanal* n° 2353 del 23 de enero de 2002.

credos y otras asociaciones y organizaciones no confesionales, etapa que estuvo orientada a acompañar el proceso electoral que culminaría con el cambio del titular del Poder Ejecutivo en mayo del 2003. Durante esta etapa, si bien Gobierno y PNUD continúan apoyando el proceso, no forman parte ya de la Mesa del Diálogo como miembros plenos. 3) La tercera etapa, por último, se iniciaría con la asunción del nuevo gobierno constitucional el 25 de mayo de 2003.

La primera etapa, sin duda la de más relevante, involucró en el diálogo a unos dos mil participantes y quinientas instituciones y produjo tres documentos: “Bases para el Diálogo Argentino”, de fecha 30 de enero de 2002, “Construir la transición” del 28 de febrero de 2002 y “Bases para las reformas: principales consensos”, del 11 de julio del mismo año. La Mesa del Diálogo Argentino tuvo como objetivo que este último documento fuera firmado en un acto público el 9 de julio, pero al no haberse podido llegar a un acuerdo al respecto, el mismo fue presentado en la sede de la Conferencia Episcopal Argentina.

Conviene recordar cuáles fueron los puntos centrales de este último documento, ya que enuncian un programa todavía pendiente:

- I. Construir una sociedad más equitativa.
 - 1) Equidad en los costos de la crisis.
 - 2) Atención prioritaria y renovada de la emergencia social.
 - 3) La salud como derecho inalienable.
 - 4) La educación como política de Estado.
 - 5) La vivienda digna como ámbito de desarrollo humano.
- II. Reconstruir un Estado al servicio de los ciudadanos y fortalecer la democracia.
 - 6) Reforma del sistema político y de representación.
 - 7) La reforma de la justicia.
 - 8) La transformación y mejora del sistema de seguridad.
 - 9) La Nación y las provincias.
 - 10) La reforma del Estado y las finanzas públicas solventes.
 - 11) Un nuevo sistema impositivo.
- III. Una economía al servicio de la persona e integrada al mundo.
 - 12) Modelo de crecimiento económico equilibrado y armónico.

- 13) Estabilidad monetaria, fomento del ahorro y reconstrucción del sistema financiero.
 - 14) Inserción de la Argentina en el mundo.
- IV. Los instrumentos de la transición.
- 15) Institucionalización del diálogo.
 - 16) Seguimiento de las reformas.
 - 17) Medios de comunicación veraces.
 - 18) Renovación de las instituciones.

A partir de agosto de 2002, el Estado dejó de convocar a la mesa del diálogo, aunque esta siguió reuniéndose, coordinada por el Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal y acompañados por un obispo. Posteriormente, a partir de la asunción del gobierno constitucionalmente electo de Néstor Kirchner, su importancia fue desapareciendo.

La evaluación sobre los resultados de la Mesa son disímiles. Ya desde fines de la primera etapa, en un Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, presentado a la prensa por monseñor Karlic; el vicepresidente primero del Episcopado, monseñor Eduardo Mirás; el vicepresidente segundo, cardenal Jorge Mario Bergoglio y el secretario general, monseñor Guillermo Rodríguez Melgarejo, los obispos se lamentaban de “no haber encontrado la respuesta esperada en los poderes de decisión para implementar los consensos alcanzados” por la Mesa del Diálogo Argentino.⁶⁰ En mayo del 2005 el por entonces titular de la Comisión de Pastoral Social, Carmelo Giaquinta, responsabilizó a “la dirigencia política, desde Duhalde para acá”, de haber perdido una “oportunidad histórica para refundar la Nación”. El poder político, sostuvo “recurrió en un momento extraordinario del país a la Iglesia, que prestó su apoyo moral, y a las Naciones Unidas, que ofreció su capacidad técnica. Desde el Diálogo Argentino se hicieron propuestas, pero todo quedó en la nada”.⁶¹ En la prácti-

60. Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, 22 de agosto de 2002, <http://www.cea.org.ar/07-prensa/comunicado.htm>

61. *Clarín*, sábado 14/05/2005, “El obispo y los dirigentes: Giaquinta sigue con las críticas”, <http://edant.clarin.com/diario/2005/05/14/elpais/p-02403.htm>

ca, el vasto programa de reformas esbozado nunca llegó a cristalizar en propuestas concretas. Ello no significa que su tarea haya sido inútil. Probablemente su logro más importante haya sido el de reforzar, mediante la apelación al diálogo y la participación de la sociedad civil, la legitimidad de las instituciones en un momento en que la crisis política y social ponía en jaque a un gobierno de emergencia elegido por la Asamblea Legislativa, permitiéndole llegar hasta las elecciones del 2003. Cristina Calvo ha señalado al respecto: “La actuación de la Mesa del Diálogo Argentino fue determinante para la resolución de la crisis en cuanto motivó el despertar de una nueva conciencia de ciudadanía donde no contaba ya el ‘ciudadano espectador’ sino el ‘ciudadano actor’ que toma la iniciativa en el restablecimiento de los puentes rotos entre dirigencia y sociedad civil”.⁶² Coincidiendo con esta apreciación la evaluación realizada por el PNUD en el 2004 reconoce que “solo en el momento de la crisis, cuando se temía por la estabilidad política, el Diálogo tuvo fuerte relevancia. [...]. En las demás etapas del diálogo, al retornarse la estabilidad política social, fue más difícil movilizar a la ciudadanía”⁶³ al tiempo que da cuenta de que en una encuesta realizada entre los participantes del mismo “la mayoría de los entrevistados está de acuerdo en que el Diálogo fue un instrumento de contención de la crisis que respondió a la coyuntura”.⁶⁴ No resulta por ello aventurado considerar, como lo hace José Manuel Ugarte, que “la Iglesia Católica constituyó un referente necesario para mantener la unidad nacional siendo su decidido apoyo al sistema democrático un factor fundamental para desalentar toda hipotética posibilidad de surgimiento de un gobierno totalitario nada descartable en una situación semejante [...] el trípode Iglesia-PNUD-Gobierno constituyó el foro de atracción al cual afluyeron las ideas y propuestas, no solo de la clase política – objeto de sistemático rechazo popular en ese momento– sino de las

62. Entrevista a la doctora Cristina Calvo. La Mesa de Diálogo Argentino o la búsqueda de un proyecto compartido de nación. <http://espaciolaical.org/contens/25/1719.pdf>

63. PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, Argentina. Evaluación del Diálogo Argentino (octubre de 2004), p. 13.

64. *Ibíd.*, p. 28.

organizaciones de la sociedad civil[...]. Este esquema explica en muy buena parte porqué la desastrosa situación política, económica y social [...] no concluyó con la disgregación, la lucha civil, o bien un gobierno de fuerza”.⁶⁵ Tal como lo consignáramos al comentar *Iglesia y Comunidad Nacional*, parecen injustas, por estos motivos, aquellas posturas que consideran a la mesa del diálogo como un mero mecanismo, ideado y puesto en marcha por la Iglesia Católica para obtener poder,⁶⁶ ignorando, al analizar su actuación desde una perspectiva puramente política, las motivaciones que brotan de la comprensión de la fe.⁶⁷

Aparte de esta función esencial, la Mesa consiguió asimismo consensuar algunas políticas sociales necesarias en el momento, como el Programa Jefes y Jefas de Hogar desocupados, establecido por decreto 565 del 3 de abril de 2002,⁶⁸ que pretendió garantizar, estableciendo una contraprestación laboral o educativa, un mínimo ingreso mensual a todas las familias argentinas. El mismo decreto

65. UGARTE, José Manuel, “La Mesa del Diálogo Argentino: una experiencia de prevención de conflictos y formulación de políticas públicas por la sociedad civil argentina en momentos de grave crisis nacional”, *Pensamiento Propio*, CRIES, n° 22 julio-diciembre 2005, año 10, p. 114.

66. Horacio Verbitsky sostuvo en su momento que la Mesa “para los obispos constituye la anhelada recuperación del rol político perdido por su compromiso con la dictadura militar y una oportunidad única de avanzar en su agenda propia. [...]. La organizada militancia del departamento de laicos del Episcopado confía en imponer su disciplina [...] que ya le permitió una década atrás hegemonizar el Congreso Pedagógico Nacional”, *Página12*, domingo 20 de enero de 2002. <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-1012-2002-01-20.html>

67. “En nuestra opinión, la fe religiosa debe ser tomada como una poderosa fuerza motivante en Latinoamérica, fuerza que generalmente no es usada de una manera manipulativa. Lejos de emplear la religión con fines políticos, tanto conservadores como progresistas generalmente emprenden acciones políticas como parte de su comprensión de la fe Cristiana”. MAINWARING, Scout y WILDE, Alexander, *The Progressive Church in Latin America*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1988, p. 10; citado por Floreal FORNI, reseña a la obra de Ana María Ezcurrea: *Iglesia y transición democrática, sociedad y religión* (CEIL-PIETTE) 1987. <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-1012-2002-01-20.html>

68. “Uno de los principales logros de la Mesa del Diálogo fue el Derecho de Inclusión Social, que se plasmó en el Programa Jefes y Jefas de Hogar desocupados (Decreto n° 565/02), que modificó el Programa Jefes de Hogar I.” <http://www.caritas.org.ar/htm/incidencia1.htm>

preveía, para la aplicación y control del mismo, la apelación a la sociedad civil, estableciendo a tal fin en su artículo 12 la creación de un Consejo Nacional de Administración, Ejecución y Control (CONAEyC) encargado de preparar “un informe mensual al presidente de la Nación”, integrado por tres representantes de cada uno de los siguientes sectores: “a) organizaciones de empleadores, b) organizaciones sindicales de los trabajadores, c) organizaciones no gubernamentales, d) instituciones confesionales y e) representantes del Gobierno Nacional”, y del que participaría activamente Caritas Argentina.⁶⁹

Independientemente del apoyo que hubiera podido o debido brindar el gobierno, la función de la mesa no podía ser sino provisional. La valoración de la sociedad civil no significa que pueda prescindirse de la representación política. En un conocido trabajo, “The idea of civil society”, escrito tras la caída del muro de Berlín, Michael Walzer señalaba: “La producción y reproducción de la lealtad, la civilidad, la competencia política y la confianza en la autoridad nunca son solamente tarea del Estado [...]. *No obstante quisiera advertir contra las tendencias antipolíticas que frecuentemente acompañan la celebración de la sociedad civil.* La red de asociaciones se incorpora, pero no puede prescindir de las agencias de

69. Formaban parte del Consejo las siguientes organizaciones: 1) Por el Sector Empresarial: La Sociedad Rural Argentina (SRA), la Coordinadora de las Industrias de Productos Alimentarios (COPAL), la Unión Industrial Argentina (UIA), la Cámara de Exploración y Producción de Hidrocarburos (CEPH), la Asociación de Bancos Públicos y Privados de la República Argentina (ABAPPRA) y la Asociación de Bancos de la Argentina (ABA). 2) Por el Sector Sindical, la Confederación General del Trabajo (CGT) y la Central de Trabajadores Argentinos (CTA). 3) Por las Iglesias: la AMIA, el Consejo Evangélico y Caritas Nacional. 4) Por las Organizaciones No Gubernamentales: la Federación Argentina de Municipios (FAM), el Foro del Sector Social y la Corriente Clasista y Combativa (CCC). 5) Por último, representando al Gobierno estaban: el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social y el Consejo Federal de Trabajo; el Ministerio de Economía y el Ministerio de Desarrollo Social / Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales. Cfr. Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social, Consejo Nacional de Ejecución y Control (CONAEyC) Primer informe al presidente de la Nación sobre el Derecho Familiar de Inclusión Social y Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados. (<http://www.trabajo.gov.ar/programas/sociales/jefes/conaeyc/documentos.htm>).

poder estatal”.⁷⁰ Parece por ello acertado el diagnóstico de Ugarte al señalar que el esquema ideado por la mesa del diálogo “no podía perdurar con las mismas características una vez asumido un gobierno surgido del voto popular y reestablecido un mínimo orden político, económico y social”,⁷¹ lo que explica, además, las limitaciones que tuvieron iniciativas posteriores como el *Foro de habitantes a ciudadanos*.

Conclusión

La publicación de *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) representó, en muchos aspectos, un cambio importante de acentuación en el Magisterio de los obispos argentinos, en particular en lo que hace a la valoración de la democracia constitucional. Dicho cambio acompaña sin duda el discernimiento que la Iglesia Universal ha venido haciendo en esta materia, especialmente a partir de la segunda guerra mundial, que cristalizaría posteriormente en documentos como *Centesimus annus* (1991) o el más reciente *Compendio de la Doctrina Social* (2004). En alguna medida esta reflexión parece haber sido también la de la sociedad argentina que, tras la turbulenta historia vivida en el siglo XX, y luego de haber cuestionado tanto desde la derecha como desde la izquierda el sistema recibido de los constituyentes de 1953, vuelve a aceptarlo con el gobierno de Alfonsín. (Su campaña electoral recitando el Preámbulo de la Constitución hubiera sido impensable apenas unos años antes).

¿Habrá de tener consecuencias esta adhesión respecto de la política argentina? Podríamos pensar que las coincidencias que Huntington encuentra a nivel mundial entre el apoyo de la Iglesia Católica al sistema republicano y la expansión de la ola de democratización habrán de darse también en la Argentina, y que la estabilidad de las endeble instituciones durante la crisis del 2001 se debió en parte a estos motivos.

70. WALZER, Michael, “The idea of civil society”, *Dissent*, primavera 1991, p. 301).

71. UGARTE, José Manuel, “La Mesa del Diálogo Argentino”, *op. cit.*

¿Significa esto que la pregunta sobre la mejor forma de gobierno está resuelta? Parece difícil afirmarlo. En una cautelosa reflexión realizada poco antes de su muerte y años después de haber publicado su famoso trabajo *El futuro de la democracia*, Norberto Bobbio, tras cuestionar la idea de la necesidad del progreso se interrogaba nuevamente sobre el porvenir de esta forma de gobierno.

En una visión laica (no mítico religiosa) de la historia, nada es definitivo. La historia humana no solo no ha acabado, como anunció años atrás un historiador americano, sino que acaso [...] acaba de empezar. Con respecto a la forma de gobierno democrática, cuya victoria celebré líneas arriba ¿va hacia una mayor expansión o, por el contrario, hacia una gradual extinción? En el mundo asiático [...] asoman y cobran fuerza y consenso formas de gobierno que nos traen a la memoria el despotismo ilustrado de las monarquías absolutas del siglo XVIII, cuyo dominio en Europa se vio interrumpido por las revoluciones americana y francesa. [...]. En el despotismo ilustrado de ayer y de hoy, la figura del hombre siervo pero feliz substituye a la que nos es más familiar a través de la tradición del pensamiento griego y cristiano del hombre inquieto pero libre. Nadie es capaz de prever cuál de las dos formas de convivencia está destinada a prevalecer en el próximo futuro.⁷²

La democracia argentina afronta, sin duda, innumerables retos. Si bien tras casi treinta años de vigencia parece haber llegado a estabilizarse, tiene todavía una serie de asuntos pendientes. No ha podido, en primer lugar, resolver el problema social. La cuestión de la calidad institucional es otro punto no menor que sin duda merece ser también tenido en cuenta. El acercamiento de la Iglesia a la democracia, si encuentra de parte de las posturas laicas una actitud, al decir de Habermas, dispuesta a su vez a dialogar, pueda tal vez aportar los componentes que nuestro sistema necesita.

72. BOBBIO, Norberto, *Autobiografía*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 281-282.

Fuentes primarias

ALFONSÍN, Raúl Ricardo, Discurso pronunciado en el acto de apertura de la Asamblea Nacional del Congreso Pedagógico, 1984.

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 2009.

CARITAS, <http://www.caritas.org.ar/>.

CLARÍN, “El obispo y los dirigentes: Giaquinta sigue con las críticas”, Sábado 14/05/2005. <http://edant.clarin.com/diario/2005/05/14/elpais/p-02403.htm>.

COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL.

COMUNICADO DE LA COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, 22 de agosto de 2002, <http://www.cea.org.ar/07-prensa/comunicado.htm>.

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, XLII Asamblea Plenaria (4-9 de mayo de 1981), *Iglesia y Comunidad Nacional*.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*.

ENTREVISTA A LA DOCTORA CRISTINA CALVO. La Mesa de Diálogo Argentino o la búsqueda de un proyecto compartido de nación. <http://espaciolaical.org/contens/25/1719.pdf>.

EQUIPO EPISCOPAL DE EDUCACIÓN CATÓLICA, Educación y Proyecto de Vida.

FORO DE HABITANTES A CIUDADANOS. <http://www.habitanteaciudadano.org.ar/>.

JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 1991.

KARLIC, Estanislao, Alocución de monseñor Karlic, presidente de la CEA, pronunciada el 14 de enero, junto al presidente de la Nación, doctor Eduardo DUHALDE, AICA Boletín semanal n° 2353 del 23 de enero de 2002.

MINISTERIO DE TRABAJO DE LA NACIÓN, <http://www.trabajo.gov.ar/programas/sociales/jefes/conaeyc/documentos.htm>

PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO ARGENTINO. Evaluación Diálogo Argentino, octubre de 2004.

RATZINGER, Joseph, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*.

VERBITSKY, Horacio, “El plan Manolito”, *Página 12*, domingo 20 de enero de 2002, <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-1012-2002-01-20.html>

Referencias bibliográficas

BOBBIO, Norberto, *Autobiografía*, Madrid, Taurus, 1998.

BONNIN, Juan Eduardo, “Iglesia y democracia: táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina” (1981-1990), CEIL-PIETTE, CONICET, Informe de Investigación 24, julio 2010.

—, “Los géneros discursivos en la estrategia del episcopado católico argentino. Aspectos políticos del discurso religioso entre el autoritarismo y la democracia (1965-1990)”, revista *Signos*, 2010, 43(72), pp. 9-30.

BRAUN, Rafael, “Iglesia y democracia”, *Criterio* n° 1940, 28 de marzo 1985.

FABRIS, Mariano David, “La educación como campo de disputas. El gobierno y la Iglesia Católica frente al Congreso Pedagógico Nacional (1984-1988)”, *II Jornadas Catolicismo y sociedad de masas en la Argentina del siglo XX*, <http://es.scribd.com/doc/47814587/Ponencia-Fabris-II-Jornadas-Catolicismo-y-sociedad-de-masas-en-la-Argentina-del-siglo-XX> (consulta 25/10/2011).

FORNI, Floreal, “Reseña a la obra de Ana María Ezcurra: Iglesia y transición democrática”, *Sociedad y religión* (CEIL-PIETTE) 1987, <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-1012-2002-01-20.html>

HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

HUNTINGTON, Samuel, *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, Buenos Aires, Paidós, 1991.

IRRAZÁBAL, Gustavo, “Iglesia y Comunidad Nacional”, *Criterio* n° 2304, mayo 2005.

LEOCATA, Francisco, *Las ideas filosóficas en Argentina: etapas históricas*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1992.

- MAINWARING, Scout y WILDE, Alexander, *The Progressive Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.
- MALLIMACI, Fortunato, *Los derechos humanos y la ciudadanía, como matriz de análisis de nuestra sociedad*, <http://www.ceil-piette.gov.ar/investigadores/fmallimacipub/2007cdere.pdf> (consultado 20/10/2011).
- MARTÍN, José Pablo, “Religión y democracia. Sistemas de ideas en las expresiones públicas de la Iglesia Católica durante el gobierno de Alfonsín (1983-1989)”, en AMEIGEIRAS, Aldo y MARTÍN, José Pablo (comps.), *Religión, política y sociedad: pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- NINO, Carlos, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989.
- , *Juicio al mal absoluto*, Buenos Aires, Emecé, 1997.
- PUIGGRÓS, Adriana, Educación: ¿estatal o privada?, http://www.adrianapuiggros.com.ar/ver_recomendados.php?id=270 (consultado 25/10/2011)
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993
- SALONIA, Antonio, *Descentralización educativa, participación y democracia. Escuela autónoma y ciudadanía responsable*, Buenos Aires, Academia Nacional de Educación, 1996.
- SEBRELI, Juan José, *Crítica de las ideas políticas argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002.
- SEN, Amartya, *La idea de justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2011.
- STORNI, Fernando, *Educación, democracia y trascendencia*, Buenos Aires, Academia Nacional de Educación, 1995. <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL000256.pdf>
- TEDESCO, Juan Carlos y TENTI FANFANI, Emilio, *La reforma educativa en la Argentina, semejanzas y particularidades*, <http://info.worldbank.org/etools/docs/library/109266/reforma%20educativa%20final.pdf>, consulta 11/10/2011.
- UGARTE, José Manuel, “La Mesa del Diálogo Argentino: una experiencia de prevención de conflictos y formulación de políticas públicas por la sociedad civil argentina en momentos de grave

crisis nacional”, *Pensamiento Propio*, CRIES, n° 22, julio-diciembre 2005, año 10.

WALZER, Michael, “The idea of civil society”, *Dissent*, primavera 1991.

ÍNDICE

Prólogo, <i>por Bernd Löhmann, representante de la Fundación Konrad Adenauer en la República Argentina.....</i>	7
Presentación general, <i>por Pbro. Dr. Víctor Fernández, rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina.....</i>	11
Introducción, <i>por Marcelo Camusso y Bernardita Bordón</i>	13

Capítulos

Antecedentes de la presencia del pensamiento cristiano en la historia argentina, <i>por Néstor Tomás Auza.....</i>	39
Doscientos años de humanismo cristiano en el Derecho Argentino, <i>por Ezequiel Abásolo</i>	77
En torno a la “noble tradición internacional argentina”, <i>por Ricardo Lagorio.....</i>	91
Aportes del humanismo cristiano en economía al desarrollo argentino: vida y obra de E. Lamarca, A. Bunge y F. Valsecchi, <i>por Marcelo Resico</i>	121

El catolicismo rioplatense ante la revolución y el reformismo, <i>por Mercedes Amuchástegui</i>	177
La generación de Alberdi y los valores subyacentes del nuevo orden institucional, <i>por Dulce María Santiago y Hugo Luis Dalbosco</i>	195
Félix Frías: precursor del movimiento católico del ochenta, <i>por Horacio M. Sánchez de Loria Parodi</i>	217
¿La educación democrática que no fue? José Manuel Estrada y la política educativa argentina, <i>por Carlos Horacio Torrendell</i>	251
Los católicos y la Generación del 80, <i>por Joaquín Ignacio Mogaburu</i>	311
Federico Grote y su respuesta a la cuestión social: los Círculos de Obreros, <i>por Ezequiel Méndez</i>	351
Indalecio Gómez: una anamnesis de su itinerario político, <i>por Carlos A. Piedra Buena</i>	375
Miguel de Andrea: el catolicismo social y la cuestión de la democracia, <i>por Ignacio A. López</i>	431
El humanismo cristiano de Gustavo Franceschi, <i>por Roberto Bosca</i>	457
El grupo de “humanistas cristianos” en su polémica con los totalitarismos: 1936-1947, <i>por Álvaro Perpere Viñuales</i>	491
El aporte socialcristiano al constitucionalismo social en la etapa peronista: los doctores Arturo Sampay y Pablo Ramella, <i>por Edgardo Madaria</i>	525

La justicia social en acción: Juan D. Perón y Eva Perón, <i>por María Eugenia Santiago</i>	569
Presencia del humanismo cristiano en el sindicalismo, <i>por Arturo Fernández</i>	595
Enrique Shaw: un hombre de gobierno humano en la sociedad civil, <i>por Roberto Estévez</i>	621
Figuras del catolicismo argentino en defensa de los derechos humanos durante los años setenta, <i>por Marco Gallo</i>	653
Participación ciudadana en tiempos de recuperación democrática: Iglesia y Comunidad Nacional (1981); Congreso Pedagógico Nacional (1984) y la Mesa del diálogo (2001), <i>por Joaquín Migliore</i>	673