

**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**“EL IDEARIO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE BENJAMÍN
SÁNCHEZ, UN PENSADOR CATÓLICO DEL SIGLO XIX
ARGENTINO”**

Tesis para optar por el Grado de Doctor en Filosofía

**Mercedes del Valle Palacio
Profesor Guía: Dr. Carlos Ruiz Schneider**

**SANTIAGO DE CHILE
2012**

DEDICATORIA

Agradezco a mis padres y a mis hijos, porque desde el jardín de los recuerdos y desde los afanes cotidianos, me han motivado para no abandonar nunca mis sueños más queridos.

Agradezco a mis amigos del alma que me acompañaron en el esfuerzo que significó hacer realidad la presente Tesis y por su afecto sincero: Andrés L., Nelson B., Liliana M., Susana V., Patricia C., Ana María G. y Jorge P.

AGRADECIMIENTO

A mis Profesores de la Universidad de Chile, y en especial a mi distinguido Director de Tesis, Dr. Carlos Ruiz Schneider, por invitarme a recorrer generosamente un universo distinto, de conocimientos e ideales, en una búsqueda compartida de la verdad..

**“EL IDEARIO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE BENJAMÍN SÁNCHEZ,
UN PENSADOR CATÓLICO DEL SIGLO XIX ARGENTINO”**

TOMO I

INTRODUCCIÓN.....	9
INDICE	
Planteamiento del problema.....	10
Propósitos del Trabajo de Tesis.....	25
PARTE I	
CONTEXTUALIZACIÓN GENERAL DEL PENSAMIENTO Y OBRA DE BENJAMIN SÁNCHEZ.....	28
CAPITULO 1: PRINCIPALES ASPECTOS DEL TRADICIONALISMO CATÓLICO ARGENTINO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX	29
1.1. Iglesia y Modernidad.....	29
1.2. Manifestaciones del Tradicionalismo Católico en Argentina: Antecedentes filosóficos.....	34
1.3. Aportes de la Filosofía cristiana de fines del siglo XIX al Tradicionalismo Argentino.....	39
1.3.1. El pensamiento filosófico-religioso de Manuel Demetrio Pizarro (1841- 1909).....	41
1.3.2. El pensamiento filosófico-teológico de Fray Mamerto Esquiú (1826- 1883).....	47
1.3.3. La filosofía tradicionalista de Monseñor Faustino de Arredondo (1839- 1908).....	51
1.3.4 El pensamiento católico de José Manuel Estrada (1842-1894).....	57
1.4. El pensamiento católico frente al Proyecto Civilizadorio del fin de siglo: La posición ideológica de la Iglesia versus el liberalismo imperante.....	69

CAPITULO 2: LA ARGENTINA DEL OCHENTA	79
2.1. Un poco de Historia: La vida política argentina, una mirada sobre el siglo XIX.....	80
2.2. La “Generación del Ochenta”.....	86
2.3. La ideología sustentadora de la “Generación del ‘80”.....	93
2.3.1. La implantación del Positivismo, como filosofía oficial.....	93
2.3.2. El perfil de los “hombres del ‘80”.....	96
2.4. Un ejemplo del perfil científicista de la época: Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888).....	97
2.4.1. Las ideas anticlericales de Sarmiento y la política del Ochenta.....	104
2.4.2. Domingo Faustino Sarmiento, ideólogo del pensamiento Ilustrado.....	109
2.5. Católicos y Liberales: Encuentros y Desencuentros de una Época.....	114
2.5.1. Los debates ideológicos como expresión del fin de siglo.....	114
2.5.1.1. Acerca del Catolicismo.....	117
2.5.1.2. Acerca del Liberalismo.....	124
2.6. Acerca del periodismo de la época.....	129
2.6.1. Combates ideológicos.....	132

CAPITULO 3: EL DISCURSO DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR	138
3.1. Rasgos generales del Pensamiento conservador.....	140
3.1.1.Principales ejes del pensamiento conservador en el ámbito europeo y estadounidense.....	141
3.1.2. Rasgos generales del pensamiento conservador en América Latina.....	157
3.1.3. Rasgos específicos del pensamiento conservador en la Argentina del siglo XIX.....	163
3.2. Un dato histórico: Impacto al siglo XX del “Pensamiento Tradicional Católico” y del “Pensamiento Conservador” en Argentina.....	170
3.2.1. La fórmula presidencial Ángel Rojas-Juan Serú en las elecciones de 1916, en Argentina.....	171
3.2.2. Acerca del Conservadurismo en el esquema de los partidos políticos.....	173
3.2.3. Pensamiento Conservador y su relación con la denominada “Derecha Argentina”.....	175

TOMO II

PARTE II	178
PRESENTANDO EL PENSAMIENTO Y OBRA DE BENJAMÍN SÁNCHEZ.....	
CAPITULO 4: CONOCIENDO A BENJAMÍN SÁNCHEZ.....	179

4.1. Biografía.....	180
4.2. Contextos e influencias.....	187
4.2.1. Respecto al contexto ilustrativo de la época.....	187
4.2.2. Con relación a las influencias recibidas.....	200
4.3. Itinerario de la evolución del pensamiento del autor.....	208
CAPÍTULO 5: LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA DE BENJAMÍN SÁNCHEZ.....	213
5.1. Obras deL Dr. Benjamín Sánchez.....	214
5.1.1. Tesis Doctoral: “La Propiedad: Meditaciones Sociales y Jurídicas”.....	214
5.1.2. “Silbidos de Tierra Adentro”.....	222
5.1.3. “Filosofía de la Historia”.....	237
CAPÍTULO 6: LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS EN EL PENSAMIENTO DE BENJAMÍN SÁNCHEZ.....	271
6.1. La antítesis “Evangelio-Paganismo” en la “Filosofía de la Historia”.....	272
6.2. Una síntesis descriptiva de las categorías políticas del Tradicionalismo Católico.....	282
6.2.1. Observaciones para una propuesta de caracterización desde las Fuentes trabajadas.....	283
6.2.2. Otros aportes vinculantes.....	286

6.2.3. Ideas centrales del Tradicionalismo Católico y sus fuentes Pontificias.....	299
6.2.4. Categorías del Tradicionalismo Católico aplicadas en los textos de Benjamín Sánchez.....	304
6.3. Una síntesis descriptiva de las categorías políticas del Conservadurismo....	318
6.3.1. Observaciones para una propuesta de caracterización desde las fuentes.....	318
6.3.2. Ideas centrales del Conservadurismo político.....	320
6.3.3. Categorías del pensamiento conservadurista aplicadas en los textos de Benjamín Sánchez.....	322
CAPÍTULO 7: CONCLUSION.....	375
RECUPERANDO A BENJAMIN SÁNCHEZ: UN PENSADOR CONCILIADOR DE LAS CONTRADICCIONES DEL SIGLO XIX ARGENTINO.....	375
7.1. Reflexiones finales.....	376
7.2. Conclusión en relación con el planteo de la hipótesis.....	380
7.3. A modo de recapitulación sumaria: Benjamín Sánchez, expresión de un pensamiento tradicionalista católico moderado, de corte conservador y con aproximaciones al liberalismo del siglo XIX.....	391
7.4. Líneas futuras de investigación.....	393
BIBLIOGRAFÍA.....	395
ANEXO I: Selección de Documentos Pontificios: Discursos de apoyo al pensamiento tradicionalista católico de Benjamín Sánchez.....	411

INTRODUCCIÓN

L IDEARIO FILOSOFICO-POLÍTICO DE BENJAMIN SÁNCHEZ, UN PENSADOR CATÓLICO DEL SIGLO XIX ARGENTINO

INTRODUCCIÓN

- **Planteamiento del Problema.**

I

Abordamos en esta investigación el pensamiento filosófico-político de un intelectual sanjuanino del siglo XIX. Se trata del *Dr. Benjamín Sánchez*, un jurista que llegó a ocupar un lugar eminente en la Corte Suprema de Justicia de la Provincia de San Juan, y que se destacó en el ámbito cultural local por defender los lineamientos teóricos adoptados fundamentalmente por la Iglesia Católica Romana en las Encíclicas *Syllabus Errorum Modernorum* (1864) del Papa Pío IX y *Aeterni Patris* (1879) del Papa León XIII. La producción discursiva de Benjamín Sánchez, cabe aclarar, no es extensa y está contenida en tres obras: «La Propiedad: Meditaciones Sociales y Jurídicas» (1883), «Silbidos de tierra adentro» (1893), y «Filosofía de la Historia» (1899). La primera es su tesis doctoral, y las dos últimas son compilaciones de artículos polémicos y reflexiones filosóficas realizadas en el fragor de la lucha ideológica entre el catolicismo y el liberalismo que caracterizó al contexto socio-político sanjuanino de fines de siglo XIX en Argentina.

El problema concreto de la investigación que nos ocupa interroga por *la clasificación del pensamiento filosófico-político del Dr. Benjamín Sánchez*. Como explicaremos, este es un problema que no ha sido resuelto en forma concluyente por la historiografía filosófica argentina, a causa de dos motivos principales. Por un lado, debido a la compleja trama de relaciones que, en nuestro país, se dio entre el

liberalismo y el catolicismo. Y por otro, debido a que los estudios que han realizado los más sobresalientes historiadores del pasado filosófico argentino, a saber, Dr. Alberto Caturelli y Dr. Arturo A. Roig, no han pasado el nivel de lectura exploratoria de las ideas de Sánchez. Situación que explicaría en parte por qué ambos investigadores ubican a nuestro autor en corrientes intelectuales conectadas pero diferentes y opuestas.

En lo que sigue desarrollaremos más en detalle todas estas razones que nos han llevado a proponer una lectura profunda del pensamiento filosófico de Benjamín Sánchez, pero antes necesitamos comentar que el presente trabajo es la culminación de un largo proceso que comenzó hace más de veinte años, más precisamente en 1990, oportunidad en que publicamos nuestra primera contribución acerca de las ideas del autor. En efecto, en la bibliografía puede consultarse la serie de trabajos sucesivos que durante dos décadas fuimos dedicando al pensamiento de nuestro comprovinciano, en un esfuerzo constante por determinar aspectos diversos de sus ideas filosóficas¹. En esta ocasión, nos proponemos completar este itinerario y tratar de dilucidar la pregunta fundamental que las interpretaciones historiográficas han dejado irresuelta: *¿El pensamiento filosófico-político de Benjamín Sánchez es tradicionalista católico sin llegar a ser conservador, como lo plantea Alberto Caturelli?*² *¿O es más bien una apologética cristiana con un fuerte sesgo de*

¹ Los antecedentes al presente Trabajo de Tesis obran en investigaciones realizadas por la autora, Profesora Mercedes Palacio, desde 1991 a la fecha, en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, correspondientes al **Programa “Filosofía Argentina”, Proyecto “Perfil filosófico de autores sanjuaninos”**. Los resultados de estas investigaciones se han presentado en Congresos Nacionales e Internacionales sobre el tema, y últimamente han sido registrados en la obra del destacado filósofo argentino, Dr. Alberto Caturelli, denominada “Historia de la Filosofía en la Argentina (1600-2000)”, figurando en el capítulo XXI y Apéndice de la misma. Respecto a los trabajos vinculantes presentados por la Prof. Palacio, remitirse a la Bibliografía de la presente Tesis.

² Caturelli, Alberto, **“Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000”**, Bs. As. Ciudad Argentina, Universidad del Salvador, 2001, Pág.517 y 532-537. y Carta personal de fecha 10 de setiembre del 2000.

liberalismo económico, como lo afirma Arturo Roig?³, ¿O se ubica en una intersección entre el tradicionalismo católico, el conservadurismo y el liberalismo latinoamericano, según la hipótesis que nos proponemos corroborar?

II

Las discrepancias existentes en la historiografía filosófica argentina acerca de cuál es la real filiación de Benjamín Sánchez dentro de las corrientes intelectuales de fines del siglo XIX, se resume en estas dos formulaciones encontradas que hemos elevado a problema. A nuestro entender la causa por la que todavía no se dirime un asunto tan básico se debe al hecho de que nuestro autor no ha sido suficientemente estudiado, ni discutido. Caturelli mismo lo ha reconocido y no ha tenido dificultad en afirmar que “ha sido históricamente injusto el olvido” del pensamiento de Sánchez⁴. Por su parte, Arturo Roig lo ha reivindicado como parte de un grupo de intelectuales sanjuaninos que ha demostrado tener elevados niveles de reflexión y una importante producción de escritura, pero también no ha tenido dificultad en afirmar que esa producción todavía está inexplorada, cuando afirma “que queda abierta la trama de investigar todo este movimiento de ideas”⁵. Por consiguiente, es fácil entender que no se haya reparado en el conflicto de interpretaciones, ni en las consecuencias que tiene ubicar al pensador sanjuanino en diferentes sectores dentro del pensamiento decimonónico.

En principio, bastaría señalar que dilucidar este problema tiene una importancia teórica de primer orden, puesto que permitiría saber a ciencia cierta cuál

³ Roig, Arturo Andrés, “El Espiritualismo Argentino entre 1850-1900”; Puebla, México, Ed. Manuel Cajica, 1972, Pág. 102 y 550.

⁴ Caturelli, Alberto, Op.citp. Pág.537.

⁵ Roig, Arturo, “La Filosofía de la Historia de Benjamín Sánchez”, en “Cuyo”, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino”, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo VI, 1970, Pág. 180.

fue la posición de Sánchez ante la modernidad y los procesos de modernización. Inclusive, tal dilucidación podría ayudar a determinar cuál fue la formulación discursiva distintiva de sus contribuciones en el contexto local, y cuáles fueron sus articulaciones con la conflictividad social y las luchas de poder en la Provincia de San Juan y en la Nación.

Naturalmente, los saberes que en la actualidad circulan sobre el pensador católico sanjuanino son puntos de partida esenciales para profundizar en el análisis discursivo de su obra, pero sobre todo son decisivos para intentar dar el paso siguiente. Esto es, lograr posicionarla en el contexto de las luchas ideológicas que conmovieron al país en momentos en que se avanzaba en el proceso que Oscar Oszlak ha denominado “de nacionalizar y organizar el Estado”⁶

Hay que tener en cuenta al respecto que estudios de este tipo se vienen reclamando desde hace tiempo. Las disputas entre liberales y católicos de la Generación del 80, a la que Benjamín Sánchez pertenecía, ha sido objeto de demanda de nuevos enfoques y perspectivas de investigación. Néstor Auza, ha señalado que este factor ideológico de la Generación del 80 ha sido eclipsado por el interés en los factores políticos, económicos y financieros de esa época. Y que ello ha condicionado las representaciones del pensamiento católico, lo que finalmente se ha traducido en una invisibilización de sus aportes y proyecciones. Auzá lo expresa de esta manera: “...Se desconoce el aporte de pensamiento y de acción de los católicos de aquella generación, no obstante la pública, permanente y abnegada acción política que desplegaron. Generalmente se admite que los católicos resistieron la política liberal de las Presidencias del General Julio A. Roca y del Dr. Miguel Juárez Celman, ...desconociéndose el origen, la proyección y los resultados de la resistencia que ocasionaron”⁷.

⁶ Oszlak, Oscar, “**La formación del Estado Argentino**”, Bs., As., Editorial Belgrano, 1985., Pág. 37.

⁷ Auzá, Néstor, “**Católicos y Liberales en la Generación del Ochenta**”, Bs. As., Ediciones Culturales Argentinas, 1981, Pág. 7-8.

Cabría esperar, en este sentido, que los estudios de investigación sobre Historia de la Filosofía Argentina de Alberto Caturelli, pudiera ofrecernos una mayor claridad sobre este factor ideológico de la Generación del 80. De hecho Caturelli es un filósofo militante católico que ha dedicado su vida a sostener el proyecto de una filosofía cristiana y a tratar de demostrar la identidad católica de la nacionalidad argentina. Lamentablemente, los condicionamientos de sus propios presupuestos epistemológicos y ontológicos, lo ha conducido a estudiar el pensamiento católico de la época desde una óptica muy acotada. Su interés se ha orientado a tratar de demostrar la existencia y la fuerte presencia en el país del proyecto tradicionalista católico, y a inscribir su praxis como una coronación de esta tradición. Eso lo ha llevado a estudiar la filosofía de Benjamín Sánchez desde una visión muy sesgada de subjetivismo. Su esfuerzo, en realidad, pretende hacerlo aparecer como un eslabón importante dentro de una línea de continuidad del tradicionalismo católico en la Argentina, y como uno de los autores de transición en el renacimiento de la escolástica: lo que él llama la Tercera Escolástica.⁸

A la luz de estos datos, podemos decir que la filiación de Benjamín Sánchez en alguna de las dos corrientes del pensamiento de la Generación del 80 que han sido identificadas, se vuelve cada más problemática. En efecto, a medida que se revisan los diferentes aspectos del problema, aparecen elementos adicionales que no se pueden dejar de considerar.

De todos modos la consideración de las tesis del Dr. Alberto Caturelli y del Dr. Arturo Roig acerca de las ideas políticas de Sánchez, se presenta como una de las claves para aproximarse a la cuestión y dirimirla. Pensamos que un análisis revisionista de estas tesis, centrado en la búsqueda de evidencias textuales que permitan concluir cuáles son las reales vinculaciones que guardan las ideas de

⁸ Caturelli, Alberto, “La Filosofía en la Argentina Actual”, Bs. As., Editorial Sudamérica, 1981, Cap. I., Pág.21-27.

Benjamín Sánchez con las matrices de pensamiento arriba enunciadas, puede poner término a las disputas. Para ello, por supuesto, se vuelve imprescindible cotejar las ideas políticas del sanjuanino con los dos grandes marcos de referencia que están involucrados en el problema: las ideologías tradicionalista-católico, y la conservadora.

A continuación, y para hacer más comprensible el planteo de nuestro problema, vamos a revisar en forma preliminar las significaciones de los conceptos que están en juego.

III

El pensamiento tradicionalista-católico: El Dr. Alberto Caturelli nos advierte que la filosofía cristiana del siglo XVIII y gran parte del siglo XIX estaba en decadencia, .A su juicio, las causas intrínsecas de tal panorama, se debe a la desconexión con las fuentes (San Agustín, Padres griegos, Santo Tomás de Aquino y los escolásticos españoles del XVI y XVII), lo que restó capacidad especulativa “a la rica, fuerte y rigurosa escolástica para asumir y criticar los nuevos desafíos”⁹. Y como causa extrínseca, menciona la progresiva secularización a partir de 1789, por lo que la situación de la Iglesia se torna sumamente difícil: “perseguida en Francia, oprimida en Austria, Portugal, Italia, España, en Inglaterra, el racionalismo penetra en Universidades y Seminarios minando las bases de la Revelación...”¹⁰. Frente a esta exaltación de la razón y siendo conscientes de la propia decadencia especulativa , se produce una reacción denominada Tradicionalismo, tratándose de un movimiento filosófico y religioso que sostiene la necesidad de la revelación divina “no sólo para conocimientos de tipo sobrenatural o “revelados”, sino que también para todo tipo

⁹ Caturelli, Alberto, “**Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000**”, Bs. As., Ciudad Argentina-Universidad del salvador, 2001, Pág. 481.

¹⁰ Caturelli, Alberto, Op. Cit. Pág. 482.

de conocimiento de cualquier entidad no cognoscible por los sentidos, como son la metafísica, la moral, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc.. Y dado que se habla de una revelación primitiva, para que sea posible su conocimiento a las generaciones posteriores, es necesario que se transmita por tradición, de ahí el nombre de este movimiento y que además sea aceptada por fe en cada persona”.¹¹ Trátase entonces, de un movimiento cultural marcado por su oposición a la Ilustración, impulso que se fue realizando paulatinamente en la Argentina del siglo XIX.

Este fenómeno, en principio acotado al ámbito religioso, formó parte de un proyecto más vasto de carácter político que en su momento estuvo destinado a recuperar el papel de la Iglesia Católica Romana en el mundo secular.

La confrontación con la modernidad y el liberalismo fue el eje de este proyecto. Una de sus primeras manifestaciones fue el *Syllabus Errores Modernorum* (1864) de Pío IX y el Concilio Vaticano I (1869-1870). Uno de sus elementos centrales fue la Encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII. Tanto para algunos historiadores de la filosofía como para algunos historiadores de la Iglesia, esta reacción en bloque de una organización religiosa que no había tenido una reunión conciliar desde el Concilio Ecuménico de Trento (1545 a 1563), formaba parte de una macro-estrategia de reposicionamiento eclesial basada en la legitimación del tradicionalismo católico, una ideología opuesta a la Revolución Francesa y sus ideales. Y por consiguiente, opuesta al liberalismo político.

En definitiva, bajo las consignas de cristianizar la modernidad, los sectores católicos clericales lanzaron una ofensiva mundial para imponer en todas las esferas de la vida el Cristocentrismo y el Eclesiocentrismo, y combatir con todas las fuerzas posibles los procesos de secularización y laicización que se iban imponiendo en las nuevas configuraciones estatales y societales donde antes había tenido una importante

¹¹ Basadonna, Ernesto, “**Tradizionalismo**”, en Enciclopedia Católica, Vol. XII, Pág. 395.

influencia el catolicismo. Como dice E. Poulat:” La Iglesia desde la concepción tradicionalista, tiene profundas razones para oponerse a toda revolución moderna, ya en ésta, Dios deja de ser el personaje central de la historia y de la política y se instaura el ateísmo social”¹²

Este rígido posicionamiento contrario al liberalismo político fue establecido por Pío IX en el Documento *Syllabus Errorum*, también conocido como «Índice de los principales errores de nuestro tiempo», complementado y explicado con la Encíclica *Quanta Cura*. El Error N° 80, precisamente, señalaba que era falsa la idea de que “*el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización*”. El Error N° 80 fue la formulación transparente del programa de declaración de guerra a la modernidad, que luego profundizó el Concilio Vaticano I, el famoso cónclave convocado por el Papa Pío IX donde se consagró el dogma de la Infallibilidad Papal y se impulsó a nivel mundial el proyecto ideológico restaurador del tradicionalismo católico.¹³

La otra fase constitutiva de la restauración tradicionalista, la llevó a cabo el Papa León XIII, a partir del documento eclesiástico *Aeterni Patris*. León XIII, que gobernó la Iglesia Católica Romana desde 1878 a 1903. Publicó ese documento el 4 de agosto de 1879, es decir, diez años después del Concilio Vaticano I. Su importancia es radical. La *Aeternis Patris* afianzó la concentración del poder y del control ideológico por parte del Obispo de Roma al instaurar la filosofía de Santo Tomás de Aquino como la doctrina oficial del catolicismo. De hecho el título de la encíclica fue: «Sobre la restauración de la filosofía cristiana, conforme a la Doctrina de Santo Tomás de Aquino».

¹² Poulat E, “Contre-révolution et religion, por une contre-histoire de la contre-révolution: la genéalogie d’une tradition catholique”, en Velasco Criado, Demetrio, “El resurgimiento del tradicionalismo católico”, Revista “Iglesia Viva”, N° 235, Julio-setiembre 2008, Pág. 4

¹³ Velasco Criado, Demetrio Op. Cit. Pág. 4-5.

Como decíamos en el apartado anterior, el trabajo de Alberto Caturelli está enmarcado dentro de este paradigma restauracionista definido en el siglo XIX. Por eso ha tratado de reconstruir la historia del tradicionalismo católico argentino con el afán de legitimarlo como la filosofía oficial de la argentinidad, y por eso también ha tratado de leer la producción de Benjamín Sánchez como una muestra más de una continuidad histórica que no se puede desconocer. Sin embargo, Caturelli se niega a reconocer que el tradicionalismo católico tenga algún matiz típico de una ideología conservadora. De allí que niegue que Benjamín Sánchez sea conservador.¹⁴

El Dr. Alberto Caturelli define al tradicionalismo católico como el proyecto de reconexión de la filosofía con las fuentes de pensamiento cristiano y greco-romano. Para él esta corriente cultiva la “verdadera tradición” sin inmovilizarla en un presente inmodificable y la realiza objetivamente en la historia. Dentro de esa tradición, es un principio inobjetable la conciliación de la Razón con la Fe, situación que explica por qué el tradicionalismo católico no admite el “espíritu moderno secularizante” dado que éste postula la “autosuficiencia inmanentista de la razón”¹⁵. Para el historiador de la filosofía, el tradicionalismo católico es opuesto tanto al liberalismo y su ideal de ciego progreso ilimitado como también al conservadurismo y su férrea defensa de un pasado que se debe preservar de todo cambio. Y así lo expresa:

“Por eso, el conservadurismo es contradictorio con el dinamismo de la tradición porque intenta la inmovilización de lo viejo, lo cual es históricamente nada; es también contradictorio un porvenirismo al modo iluminista que sólo afirma el porvenir intrahistórico que aún no es, lo cual es la nada de la historia. De ahí que pueda decirse, sobre todo en el ámbito de la cultura, que no hay futuro sin tradición”¹⁶.

¹⁴ **Entrevista** realizada en Córdoba, Argentina, al Dr. Alberto Caturelli, en oportunidad del trabajo de campo efectuado en el Colegio Monserrat, en el mes de Octubre de 2005.

¹⁵ Caturelli, Alberto, “**Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000**”, Op. Cit. Pág.482.

¹⁶ Caturelli, Alberto, Op. Cit., Pág.41

IV

El pensamiento conservador. No deja de llamarnos la atención esta definición de conservadurismo que ofrece Alberto Caturelli. Sobre todo si sus afirmaciones se ponen en correlación con estudios específicos del conservadurismo que han llevado a cabo otros autores en nuestra región.

En efecto, así como Caturelli se ha dedicado a estudiar el tradicionalismo católico en Argentina, el Dr. Carlos Ruiz Schneider y el Dr. Renato Cristi han hecho lo propio con el conservadurismo en Chile¹⁷. Es más, los puntos de partida de ambos autores en cuanto a los rasgos del pensamiento conservador, hacen pensar que estamos ante un problema que no es muy fácil de resolver. Carlos Ruiz, específicamente, llama la atención acerca de una propiedad general que tienen las ideas políticas conservadoras. Sostiene el carácter difuso, fragmentario y coyuntural de las mismas, y de cómo este carácter dificulta el análisis de sus categorías principales, a lo que se suma la complejidad de los sectores sociales que sostienen tal ideario¹⁸. No obstante, plantea que el núcleo conceptual del programa conservador sería el siguiente:

«Sin embargo, hay por lo menos un rasgo común a este tipo de ideologías: una oposición sistemática respecto del liberalismo, la democracia y la articulación de ambos en la democracia liberal (...) Entre los conceptos fundamentales que los defensores de un pensamiento conservador oponen al modelo democrático liberal, tienen especial relevancia las nociones de autoridad, cuyo sentido es la oposición a un orden político y social basado en la soberanía popular; el concepto de tradición, opuesto a la idea de autonomía de la razón en su uso práctico; la idea de nación, que subraya la existencia de vínculos comunitarios que trascienden cualquier manifestación de voluntad individual o colectiva y la idea de un orden social natural

¹⁷ Cristi, Renato, Ruiz Carlos, "El Pensamiento Conservador en Chile", Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992.

¹⁸ Cristi, Renato, Ruiz Carlos, Op. cit. Introducción, Pág. 9 -16 y Cap. II, Pág. 48-49.

que se expresa en una variada gama de formas supuestamente naturales de asociación»¹⁹.

A la luz de estas consideraciones del Dr. Carlos Ruiz, las ideas conservadoras subsumen otras ideas que, si están presentes, indican a las claras que se verifican las primeras. Es decir, a pesar de los inconvenientes que tiene la valoración de un pensamiento como conservador, contamos con un criterio suficiente para discriminar su pertenencia o no a esta ideología: “Autoritarismo, nacionalismo, tradicionalismo, rechazo de la autonomía de la razón y, particularmente, oposición al sistema liberal y democrático”.²⁰

No resulta difícil suponer de entrada que, en referencia a estos conceptos, lo que llama Caturelli “tradicionalismo católico” es una forma de conservadurismo. Lo cual indicaría, en la aplicación a las ideas políticas de Benjamín Sánchez, que estas son “tradicionalistas católicas” y “conservadoras”.

Hasta aquí estaría presumiblemente aclarada la cuestión. Pero si consideramos las observaciones que hace Arturo Roig en su estudio sobre el Espiritualismo Argentino, volvemos a caer en un campo de incertidumbres. Hablando de las influencias a las que se vieron expuestos los sectores católicos de nuestro país, Roig habla del liberalismo, y lo expresa en estos términos:

“El panorama de las influencias no es simple, ni fácil de seguir y determinar. No se ejercieron sobre todos los estamentos sociales en forma directa y para todo el siglo XIX sólo es posible rastrearlas en las manifestaciones intelectuales de los grupos cultos de la nación. A su vez, las influencias no se dejan de sentir de igual modo dentro de las élites espiritualistas decimonónicas. Una prueba de ello lo dan por ejemplo las dos líneas del liberalismo, dividido en conservador y “revolucionario”, o liberalismo católico y liberalismo racionalista. A esto se suma el impacto de los hechos sociales y políticos acontecidos en Europa y en América que hacen

¹⁹ Cristi, Renato y Ruiz Carlos, Op. Cit. Pág.48-49.

²⁰ Cristi, Renato y Ruiz Carlos. Op. Cit. Pág.48-49

evolucionar las ideologías a veces de modo acelerado, abriéndolas a nuevas y variadas influencias”.²¹

En síntesis, a juzgar por estas observaciones, el análisis del pensamiento conservador en nuestro país se vuelve más complejo, por el hecho de que hay sectores espiritualistas o tradicionalistas que están a favor del liberalismo y de la democracia. Y por consiguiente, se vuelve también más complicado poder determinar la clasificación de las ideas políticas de Benjamín Sánchez, que es nuestro objeto de estudio.

V

En trabajos de investigación anteriores sobre Benjamín Sánchez hemos abordado este tema de la relación del autor con *el liberalismo*, aunque no con la profundidad que amerita.²² Apuntábamos, justamente, a identificar en la ideología del tradicionalismo católico de Sánchez las valoraciones positivas de la democracia, del progreso, de la industria y, en fin, del liberalismo económico de la época. Allí decíamos, por ejemplo:

«Benjamín Sánchez identifica al cristianismo como el motor del desarrollo de las civilizaciones. El cristianismo es advertido como la fuente, la vida y el nervio de la prosperidad de las naciones modernas amantes del progreso del mundo»²³

En aquél momento interpretamos que el pensamiento de Sánchez se podía ubicar dentro de un conservadurismo que se daba la mano con ideas progresistas y

²¹ Roig, Arturo, “El Espiritualismo Argentino entre 1850 y 1900”, Puebla, México, Ed. Manuel Cajica, 1972, Pág. 37.

²² Palacio, Mercedes, “Una Mirada a la Civilización America desde el conservadurismo del siglo XIX en San Juan”, Argentina”, en Actas de “Perspectivas críticas sobre los Estados Unidos”, XXX II ° Jornadas de la Asociación Argentina de Estudios Americanos, Universidad nacional de San Juan- Universidad Nacional de Entre Ríos Cuyo, Bs. As., BM Press, 2000, Pág.309-314.

²³ Palacio Mercedes, Op. Cit. Pág. 312

que este posicionamiento se reflejaba fundamentalmente en su Filosofía de la Historia, sobre todo cuando se refiere a la América del Norte en una manera muy particular de entender la función del cristianismo en el desarrollo y progreso de las sociedades modernas. El elemento conservador lo veíamos en la defensa de algunas instituciones que en el pensamiento de Sánchez quedaban naturalizadas, esto es, comprendidas como instituciones del orden natural: la familia, la religión, la propiedad y el estado. El elemento progresista lo veíamos en la defensa y valoración de la democracia, las libertades públicas, el vapor, la electricidad y los medios modernos de transporte. Y, por supuesto, en el rechazo total al autoritarismo y al despotismo. Es más, en sus apoyos discursivos, encontrábamos los nombres de Abraham Lincoln, Alexis de Tocqueville, Andrés Bello, Simón Bolívar, José de San Martín y Domingo F. Sarmiento.

Más aún, Arturo Roig lo había caracterizado a Benjamín Sánchez como “predicador de un liberalismo económico que se reforzaba con la autoridad de la Iglesia Católica”, al referirse al tema de la Filosofía de la Propiedad ²⁴

Pues bien, en aquella oportunidad no nos planteábamos la problematicidad de esta conjugación de ideas, ni su significación en un marco ideológico más específico. Pero evidentemente, ya habíamos advertido, a nuestro juicio, cierta mixturación en el pensamiento de Sánchez que lo hacía difícilmente clasificable dentro de una sola tradición en especial, específica y única.

VI

Ahora, en oportunidad del armado del presente Trabajo de Tesis, emprendemos este desafío de revisión del pensamiento filosófico-político de

²⁴ Roig, Arturo, “El Espiritualismo Argentino entre 1850 y 1900”, Op. Cit. Pág. 550.

Benjamín Sánchez, explorando *desde qué perspectiva ideológica construye su discurso*, cuestionándonos nuestra anterior clasificación.

Así, hemos decidido valernos de una metodología que nos permita resolver nuestros interrogantes, inscribiendo el presente trabajo dentro del campo de la **Historia de las Ideas**, con la metodología que ella implica.

Esta estrategia forma parte de la llamada “ampliación metodológica” que implica no quedarse encerrados en los sentidos internos de un texto, sino en salir hacia afuera, hacia el contexto, con la clara intención de reconstruir sus condiciones de producción. Ello supone tratar de inscribir el objeto de análisis en el universo discursivo más amplio al que pertenece, pero sobre todo en la conflictividad social reflejada en ese universo.²⁵ Como muy bien lo explica Pérez Zavala, en sus estudios sobre Arturo Roig, esta metodología pone el énfasis en la remisión del texto estudiado a la “dimensión histórico-social”. Consideramos que es imprescindible para el desciframiento de los sentidos de una producción discursiva, remitirnos a tal dimensión contextual. Pero también nos parece necesario ser más precisos en la lectura interna del texto y, en este caso, en el análisis de las argumentaciones de Benjamín Sánchez.

Por este motivo, es decir, por las características mismas del problema que hemos planteado, decidimos recurrir a una estrategia de desciframiento basada en una aproximación a los textos de Benjamín Sánchez a partir del cotejo directo en el plano textual, de un conjunto de categorías definidas previamente como propias de la ideología tradicionalista-católica, y conservadora .

Esto es lo que nosotros creemos que es obligatorio hacer si se quiere realizar una lectura profunda del discurso de Sánchez, que evite las repeticiones de los lugares

²⁵ Pérez Zavala, Carlos, “**Arturo Roig: La Filosofía Latinoamericana como compromiso**”, Río Cuarto, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto, ICALA, 1997. Cap.6., Pág.158-176.

comunes y el dar vueltas en círculos en el monótono horizonte de los saberes conocidos.

VII

Después de haber realizado la descripción de los aspectos problemáticos de este tema de investigación, planteamos nuevamente nuestra *Hipótesis de trabajo*: **El pensamiento de Benjamín Sánchez no se encuadraría íntegramente en un tradicionalismo católico (ultramontanismo) en sentido estricto, tal como lo expresa Alberto Caturelli; ni exclusivamente en una ideología de corte liberal, como lo sostiene Arturo Roig. En cambio podría ser clasificado como un pensamiento que se emplaza en el intersticio de las corrientes intelectuales mencionadas, mostrando también –a nuestro juicio- una importante aproximación a la “ideología conservadora”, categorización ésta que no aparece formulada en los autores señalados.**

Para lograr este cometido, trabajamos principalmente el corpus de sus tres únicas obras publicadas que datan del fines del Siglo XIX: «La Propiedad» (Tesis Doctoral de 1883); «Silbidos de tierra adentro» (1893) y «Filosofía de la Historia» (1897). A su vez, organizamos la exposición del análisis en dos partes.

A su vez organizamos la exposición del análisis en dos partes: En **la Primera Parte**, ubicamos la producción discursiva de Benjamín Sánchez en el contexto de los debates ideológicos que enfrentaron a católicos y liberales, con un especial tratamiento del tradicionalismo católico y de la Generación del 80, y también pasamos revista a los rasgos generales y específicos que tuvo en nuestro país el pensamiento conservador. En el **Capítulo 1**, describimos los principales antecedentes y desarrollos del Tradicionalismo Católico, en la Argentina del siglo XIX. En el **Capítulo 2**, consideramos la “Argentina del Ochenta” y su proyecto civilizador centrado en el pensamiento liberal, en las políticas secularizadoras y en los intentos

de superación del clericalismo. En el **Capítulo 3** realizamos un tratamiento del pensamiento conservador, tratando de mostrar cómo el conservadorismo latinoamericano y argentino adquirió características distintivas respecto del conservadorismo europeo-continental y anglosajón. Todos estos apartados nos sirven para identificar el conjunto de ideas procedentes de las tradiciones estudiadas y en base a ellas, poder cotejar luego las ideas filosófico-políticas que aparecen en los textos de Benjamín Sánchez.

En la Segunda Parte, analizamos la obra de Sánchez en tres capítulos sucesivos que van de una menor a una mayor especificidad. En el **Capítulo 4**, nos dedicamos a situar al autor en las coordenadas espacio-temporales concretas de su producción discursiva; en el **Capítulo 5**, nos abocamos a describir el corpus textual que vamos a analizar, haciendo hincapié en la descripción de los tópicos relevantes que aparecen tematizados; y en el **Capítulo 6**, realizamos la lectura pormenorizada de la obra de Benjamín Sánchez, cotejando la textualidad de sus obras con el conjunto de ideas que previamente hemos identificado como propias del tradicionalismo católico argentino, y del conservadurismo local .

Finalmente, en el **Capítulo 7** que denominamos “Conclusiones”, expondremos los resultados obtenidos y estableceremos algunas líneas de investigación futura que, a nuestro juicio, quedan abiertas a partir de nuestro proyecto.

VIII

Propósitos del Trabajo de Tesis:

Creemos que con el presente trabajo, podemos alcanzar el objetivo de recuperar valiosas figuras de nuestra historia regional, personajes olvidados en el tiempo cuyo pensamiento dejó huellas en los finales del siglo XIX argentino.

Nos propusimos como propósito el emprender una investigación original sobre la presencia de una tradición de pensamiento filosófico-político de expresión católica, la que se constituyó como reacción al proyecto civilizatorio de la segunda mitad del siglo XIX en Argentina, configurándose como una expresión de pensamiento conservador adecuado a un perfil local, regional y nacional que emerge de una circunstancia americana única.

De esta manera deseamos cumplir humildemente con el objetivo de contribuir a la Historia de las Ideas en la Región de Cuyo, “misión básica de los latinoamericanos” como diría el Dr. Horacio Cerutti Guldberg,²⁶ a fin de generar un diálogo entre latinoamericanos comprometidos en un proyecto común de descubrir, construir y reconstruir para la Historia de las Ideas Filosóficas, desde este “ rincón de provincia” (Benjamín Sánchez), una concepción del mundo que emerge con una especificidad histórico-social y cultural propias.

Así conjugando categorías peculiares y propias, pretenderemos darle a las ideas encontradas un sustento en la realidad histórica sanjuanina y argentina del siglo XIX, a fin de mostrar la existencia de un pensar propio y situado, construido como solución a las urgencias de la época y de la región.

Partiendo del objetivo historiográfico, propio de la Historia de las Ideas, de que las “ideas valen en inserción social”, nuestra misión apuntar a las ideas y sus contextos, a fin de comprender aquel pasado del siglo XIX, comprobando que debíamos revisarlo por estar vivo en este presente (Leopoldo Zea).

Quizás se nos diga que hay demasiada referencia al marco histórico pero partimos entendiendo que “es imposible la reflexión filosófica para los latinoamericanos si ignoran la historia de su filosofar “(Cerutti Guldberg) y que el hombre al saberse que él mismo es historia - lo que José Gaos llama “la temporalidad

²⁶ Cerutti Guldberg, Horacio, “**Hacia una metodología de la Historia de las Ideas (filosóficas) en América Latina**”, México, Universidad de Guadalajara, 1997.

del hombre”- termina aquel marco siendo el fondo de la obra, típica del trabajo filosófico latinoamericano.

Con la elección de nuestro tema de estudio, en lo posible trataremos de hacer una “labor crítica”, todavía pequeña e incipiente, en esto de ir al pasado, “a un pasado vivo en la medida en que nos pertenece”, con el objeto de adquirir una mayor precisión sobre el presente, indagando los pasos que han ido construyendo un pensamiento, a fin de devolver a los latinoamericanos su historia e integrarla al futuro.

Desde esta perspectiva, no nos queda más que pensarnos como sanjuaninos, argentinos y latinoamericanos, obligados a reflexionar, “a parir categorías” (Gaos) que expliquen los hechos, no construir en el aire, sino que “echar mano de nuestra heredad, la tradición humana, filosófica, científica, técnica, política, para pensar el futuro desde la realidad”, como nos expresa Cerutti Goldberg.

En suma, se tratará de explorar el pensamiento de un autor del siglo XIX sanjuanino, que es actualmente solicitado por las investigaciones del “Instituto de Historia Regional” del Departamento de Historia, como por las investigaciones sobre el perfil de autores sanjuaninos decimonónicos del “Instituto de Filosofía”, de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.

PARTE I
CONTEXTUALIZACION GENERAL DEL PENSAMIENTO Y
OBRA DE BENJAMIN SANCHEZ

CAPITULO 1: PRINCIPALES ASPECTOS DEL TRADICIONALISMO ARGENTINO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

En el presente capítulo nos proponemos situar el eje temático del tradicionalismo católico a nivel europeo y de nuestro país. Necesariamente, debemos explayarnos en las relaciones conflictivas entre la Iglesia, la Modernidad y el Liberalismo durante el siglo XIX. Este marco permitirá reconocer la ideología del tradicionalismo católico, en su versión intransigente y moderada frente al proyecto moderno. Nos dedicaremos, con especial atención, a los representantes del tradicionalismo católico argentino y sus posiciones ideológicas ante el progresivo proceso de secularización y laicización de la sociedad argentina.

1.1. Iglesia y Modernidad

Planteábamos en la Introducción que el tradicionalismo católico comenzó a configurarse con fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, como una reacción ante el proyecto socio-político-cultural de la modernidad y, particularmente, del liberalismo. Esto es entendible, porque durante el siglo XIX se produjeron cambios epocales profundos, donde los hombres y las sociedades quedaron marcados por la secularización y los ideales y metas de la Ilustración. El proyecto moderno apuntaba a promover una política laica, y este imaginario fue adoptado por buena parte de las clases dirigentes de los diversos países que avalaban los principios de organización social conforme a los principios de la ascendente clase social burguesa. Esta situación, lógicamente, colocaba a la Iglesia en una situación inédita de pérdida de poder y de consecuentes ataques y persecuciones por parte del régimen liberal.

Juan María Laboa, que ha historiado la situación de la Iglesia en esa época resume la perspectiva que la Iglesia tenía de tales mutaciones, con estas palabras:

“El Estado fue secularizándose, aceptó la libertad religiosa y determinó su neutralidad ante las diversas confesiones religiosas y ante la expansión del ateísmo. Además, fue invadiendo aquellos espacios que durante siglos habían sido propios del catolicismo: la consagración religiosa de la vida pública, la coincidencia entre moral pública y moral civil, la educación de los jóvenes, la salud pública y el matrimonio, los registros de nacimiento, matrimonio y muerte. La laicización de la sociedad se convirtió también en el gran enemigo de la Iglesia al poner en situación de igualdad la verdad y el error. Para los creyentes no resultaba posible aceptar que la verdadera Iglesia —madre y maestra de la sociedad durante siglos— fuera colocada y considerada al mismo nivel que las sectas y las falsas iglesias.”²⁷

Siguiendo los lineamientos de la Ilustración, el pensamiento dominante juzgaba que la Iglesia era incapaz de comprender y de adecuarse a los tiempos modernos. Por varias razones, el tema del *aggiornamento* de la Iglesia se convirtió en una cuestión de primer orden²⁸. Por un lado, los católicos liberales demandaban una modernización y conciliación de la Iglesia con el siglo. Por otro lado, los católicos integristas o ultramontanos lo rechazaron con vehemencia, planteando la imposibilidad de un diálogo con la cultura moderna y alentando un fuerte movimiento intelectual y político restauracionista.

Laboa considera que los procesos de industrialización, obrerismo y secularización de las masas estuvieron en el centro del “binomio conflictivo cristianismo y modernidad” durante el siglo XIX. Por supuesto, el liberalismo como motor del “proyecto moderno” era el que marcaba la política, la economía, la vida social y las relaciones de los Estados con la Iglesia y con la religión. El *aggiornamento* de la Iglesia, como dijimos, implicaba armonizar el catolicismo con el liberalismo. Y esto fue intentado desde un principio por los sectores renovadores de

²⁷ Laboa, Juan María, “**Historia de la Iglesia**”, Vol. IV, “Época Contemporánea”, Cap. III, “Presentación”, XV, Madrid. B.A.C., 2002.

²⁸ Sostiene Laboa que esta cuestión recién ha sido saldada en el Concilio Vaticano II. En especial, quedó zanjada la posición de la Iglesia ante la democracia, problema que durante más de un siglo y medio dividió al campo intelectual católico. (Laboa, Juan María, Op. Cit. Presentación, XV-XVI)

la Iglesia. Laboa nos habla de los primeros intentos de conciliación, posteriormente frustrados con el ascendente cada vez mayor de los católicos ultramontanos en la Curia Romana:

“Para Mazzini, incluía libertad, derechos humanos, progreso, igualdad y fraternidad, mientras que excluía despotismo, privilegios, tiranía y esclavitud. Desde su inicio, ha sido juzgado como anticristiano y antieclesial: en filosofía era deísta; en política, anticlerical; en costumbres, opuesto a la «enseñanza» tradicional de la Iglesia, aunque en Cádiz (1812), donde aparece por primera vez este concepto, se pretendió conjugar armónicamente liberalismo y cristianismo.”²⁹

Para comprender la trayectoria de las relaciones entre la Iglesia y el liberalismo, conviene analizar la actitud del liberalismo ante la realidad eclesial, como asimismo considerar la actitud de la Iglesia frente al mundo surgido de la revolución cultural, intelectual y política de fines del siglo XVIII y, particularmente, sobre su aceptación de las libertades proclamadas en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789).

Los liberales pensaban que la sociedad estaba demasiado sacralizada y que el influjo de la Iglesia era excesivo, invasivo y perjudicial. De allí que estaban convencidos que no era posible modernizar la sociedad ni ampliar o expandir las libertades sin avanzar en la secularización. Laboa diagnostica que esta situación no era nueva en la experiencia eclesial, ya que en otros momentos históricos la Iglesia había entrado en conflicto con los poderes políticos:

“En realidad, de una forma nueva, se trató de la eterna confrontación entre Iglesia e imperio; Iglesia y poder político; espíritu laico y espíritu eclesiástico. Naturalmente, este planteamiento provocó el enfrentamiento con el clero y con la Iglesia en general, que, por su parte, no estaban dispuestos a modificar nada de lo establecido.”³⁰

²⁹ Laboa , Juan María, Op. Cit. Pág. 55

³⁰ Laboa , Juan María, Op. Cit. Pág. 55

Las circunstancias del momento, aconsejaban que la Iglesia tuviera una actitud más respetuosa con el pluralismo emergente. Pero el liberalismo se radicalizó y apuntó a la profundización de un laicismo que rechazaba o minimizaba toda presencia y todo influjo eclesiástico. De esta manera las posiciones se polarizaron y el catolicismo y el liberalismo tendieron a volverse mutuamente intolerantes.

Los liberales se negaban a que la Iglesia ejerciera un dominio en todos los campos de la vida histórica, por lo que acabaron pretendiendo que no tuviese voz ni presencia. «La Iglesia, a la sacristía», fue el lema liberal que quedó como una expresión de esta actitud minimalista y excluyente que, como dijo Renán, suponía proponer otro tipo de religión:

«A medida que avanza el tiempo yo veo con más claridad los elementos de una religión nueva: ¿no es la revolución la personificación de un orden de ideas que se han convertido en santas y en objeto de veneración?»³¹

La violenta confrontación era entendible. Las ideas liberales planteaban un modelo societal en el que, por primera vez, Iglesia y Estado vivían y actuaban en esferas separadas, partiendo del principio de que entre religión y Estado apenas existían puntos de contacto. Fundamentado en la soberanía popular, el Estado tendía a considerarse no sólo la última autoridad política, sino también el último criterio moral.

Por esta razón, los liberales insistieron en liberar al ciudadano del control eclesiástico y del dogmatismo religioso, y mantuvieron el objetivo de «recortar los abusos que la irracionalidad y el fanatismo religioso han canonizado a través de los siglos»³².

En suma, el laicismo sustentado por el liberalismo tuvo una función estratégica. Por un lado, se configuró como una ideología de combate contra la

³¹ Laboa, Juan María, Op. Cit. Pág. 56

³² Laboa, Juan María, Op. Cit. Pág. 57

potencia intelectual y espiritual de la Iglesia. Por otro, intentaron socavar su poder social y, de este modo, destruir su fuerza eclesial. La batalla cultural estaba planteada. El liberalismo buscaba estructurar una sociedad laica o, más bien, laicista, donde la Iglesia apenas tuviera presencia social. Un ejemplo de ello fue impedirle a la Iglesia su tradicional presencia en el mundo asistencial y educativo.

Esta actitud anticlerical generó el surgimiento de un movimiento católico antiliberal que, en su reacción, terminó por rechazar a ultranza los valores y fundamentos del sistema liberal. En medio de esa batalla cultural, surgió una minoría deseosa de compaginar su catolicismo con su amor a la libertad, en una postura no siempre comprendida y en permanente y difícil equilibrio. Encontramos aquí las dos corrientes que al interior de la Iglesia van a confrontar durante el siglo XIX: el catolicismo tradicionalista, ultramontano o integrista y el catolicismo liberal.

Alberto Caturelli y Dardo Pérez Guilhou han caracterizado al tradicionalismo católico justamente a partir de este rechazo a la modernidad:

“En efecto, el racionalismo y el materialismo produjeron, como reacción, el tradicionalismo (De Bonald, primer Lamennais, Gratry, de Maistre, Donoso Cortés, Chateaubriand, Montalembert, Lacordaire, Veuillot), que condujeron a los escritores católicos a la tercera escolástica ya abiertamente promovida por la Aeterni Patris de León XIII”.³³

Caturelli confirma que la tesis clave del tradicionalismo católico “es que la filosofía logra su plenitud en el Cristianismo, pues a medida que el espíritu asciende en perfección (grados de perfeccionamiento cristiano) asciende también en la verdadera civilización”.³⁴

³³ Caturelli, Alberto, “ **La filosofía en la Argentina actual**”, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, Pág. 21.

³⁴ Op. Cit., Pág. 23.

Por su parte, Pérez Guilhou afirma que el tradicionalismo católico es equivalente a un movimiento de ideas contra-revolucionario y reaccionario. El autor dice lo siguiente:

“Los contrarrevolucionarios o reaccionarios o tradicionalistas, que querían volver a los momentos que precedieron a la revolución y vivían añorando el antiguo régimen. Entre éstos están de Maistre, De Bonald, Donoso Cortés de la segunda época (...) para ellos la tradición es elevada a una categoría antagónica a la de progreso... los valores políticos y morales ya están realizados y no hay que alejarse de ellos y si se ha producido el distanciamiento, hay que volver urgentemente (...) en nuestros países el perfeccionismo moral no puede salir del círculo de la apología católica”.³⁵

Laboa denomina a esta corriente tradicionalista como integrismo católico. Para luchar contra el liberalismo, el integrismo cultivó la polémica y aprovechó las formas modernas de propaganda: la puesta en circulación de una ideología accesible a las mayorías, la utilización de la prensa y la conformación de grupos de presión política e intelectual. Para ellos, la Iglesia no debía modificarse, evolucionar, ni transigir con el siglo. No había punto medio entre la verdad y el error, la libertad y la obediencia, la fidelidad a la Iglesia y la aceptación del Estado ateo. La retórica integrista se basaba en la denuncia de las cuatro plagas intelectuales del siglo: “el laicismo o la usurpación de los derechos del poder espiritual por el poder laico, el individualismo en política y en moral, el materialismo en las ciencias y el romanticismo en las letras y en las artes.”³⁶

1.2. Manifestaciones del Tradicionalismo católico en Argentina: Antecedentes filosóficos.

La primera manifestación de un Pensamiento Tradicional en Europa, se relaciona con la oposición a la Revolución Francesa de 1789. Este movimiento de

³⁵Pérez Guilhou, Dardo, “El pensamiento conservador de Alberdi y la constitución de 1853”, Buenos Aires, Depalma, 1984, Págs. 32-33.

³⁶Laboa, Juan María, Op. Cit. Pág. 58

retorno a la tradición, se constituyó en una “defensa explícita de la tradición al servicio del catolicismo, considerado éste como el único depositario de la tradición auténtica de la humanidad”³⁷. En el campo filosófico-político, continúa Abbagnano, la defensa de la tradición fue obra de los llamados pensadores Ultramontanos: José de Maistre (1753-1821), Luis de Bonald (1754-1840), Roberto Lamennais (1782-1854), Donoso Cortés (1809-1853). Contrarios a la filosofía del Iluminismo “querían volver al pasado europeo prerrevolucionario, elaborando la categoría de “tradición” como opuesta al concepto iluminista de razón individual”³⁸.

Esta respuesta crítica –siguiendo a Nisbet y a Ruiz Schneider- a la Revolución Francesa, denominada “Conservadora”³⁹, se la identifica como una corriente de pensamiento político que tiene su origen en Inglaterra en la obra de Edmund Burke: “Reflexiones sobre la Revolución Francesa” (1790), en la que el autor realiza una dura crítica a la Revolución y a los principios en los que se fundamenta. En Francia, con los ya nombrados De Maistre y De Bonald, se constituye también este vigoroso pensamiento contrarrevolucionario y en España con Donoso Cortés por su decidido reaccionarismo (Nisbet).

El reconocido filósofo argentino, Arturo Roig, en “El Espiritualismo Argentino entre 1850 y 1900”, inscribe el movimiento del que venimos hablando, en nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, representándolo como una de las corrientes que nutrieron al denominado “Espiritualismo” (1852-1890), “como el conjunto de tendencias y doctrinas inmediatamente anteriores a la aparición del positivismo” (1890-1910). Para Roig, esta corriente de “Pensamiento Católico”, se

³⁷ Abbagnano, Nicola, “**Historia de la Filosofía**”, Tomo III, Barcelona, 1982, Pág. 196.

³⁸ Nisbet, Robert, Robert, “**Conservadurismo**”, Madrid. Alianza, 1986, Pág. 15.

³⁹ Nisbet, Robert., Op. Cit., Pág. 15-17; y Ruiz Scheider, Carlos, “**El pensamiento Conservador en Chile**”, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1992. Pág.48-50

mantuvo vigente hasta terminar el siglo, “con marcada influencia de Chateaubriand, Schlegel, De Maistre, De Bonald, Cortés y Balmes”⁴⁰.

La historiografía filosófica argentina, también registra esta línea de pensamiento, desde el punto de vista del destacado filósofo argentino Alberto Caturelli, en un “Pensamiento Tradicionalista” que posibilitó más tarde el renacimiento local de la escolástica, promovida por la “Aeterni Patris” de León XIII. Caturelli destaca la preocupación de los escritores católicos de la segunda mitad del XIX, por superar la oposición iluminista entre tradición e historia fundando a ésta en el mantenimiento de los valores tradicionales católicos, conformando “un pensamiento filosófico que hunde sus raíces en el tradicionalismo europeo, fuertemente representado en la Argentina por destacados pensadores regionales (Félix Frías, Monseñor Faustino de Arredondo, Benjamín Sánchez, Manuel Demetrio Pizarro y otros) que irradiaron la influencia escolástica de la Universidad de Córdoba”⁴¹.

Por otra parte, en vinculación con la temática trabajada, es interesante referirnos en este Capítulo 1, al término “conservadurismo” y expresar el reconocimiento de las dificultades que el uso del término “Conservadurismo” (corriente que se trabajará más adelante) registra concretamente en el contexto histórico hispanoamericano. Por ello, es que recurriendo a fuente históricas, encontramos que en la fase post-independiente, no existían partidos políticos, sino grupos que se cohesionaban alrededor de los jefes militares o civiles, por lo que era común que se siguieran los dictados personalistas en lugar de programas. En este escenario es que el Pensamiento Conservador aparece en Argentina, primero como una actitud, antes que como un partido político. La actitud conservadora fue

⁴⁰Roig, Arturo, “El Espiritualismo argentino entre 1850 y 1900”, Puebla, México, Ed. Cajica, 1972. Pág. 102.

⁴¹Caturelli, Alberto, “Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000”, Bs. As., Universidad del Salvador, 2001. Pág. 26-27.

significando con el tiempo: “tradición, religión católica, fueros, ultramontanismo, oligarquía y centralismo”, postura a partir de la cual pretendieron organizar la nacionalidad. Otra nota que caracteriza la citada actitud es su oposición sistemática al pensamiento liberal.

Para la época, poseer una actitud liberal significaba: “laicismo, federalismo, igualdad, progreso, antiespañolismo, democracia y abolición de fueros”⁴².

Para Ezequiel Gallo, en su obra “La República Conservadora”, al analizar el caso argentino, estima que no habría propiamente en nuestro país, una tradición conservadora fuerte y de larga trayectoria. Los momentos más importantes de la historia del país (la independencia y la organización nacional) estuvieron presididos más bien por vertientes del pensamiento liberal clásico, aunque con algunos ingredientes conservadores.

“No hay nada parecido en la Argentina al Chile de Portales, Prieto, Bulnes y Montt que arraigaron en el país vecino una fuerte tradición de ideas y prácticas conservadoras”⁴³, de la que da también cuenta Sergio Villalobos en su “Historia de Chile”⁴⁴.

Al respecto, todos los textos acerca de la historia de América latina del siglo XIX, nos expresa Collier⁴⁵, muestran que Chile fue un caso único entre las naciones hispanoparlantes por cuanto gozó de la estabilidad política durante largos períodos de aquel siglo.

“Se puede aceptar casi sin objeción que en contraste con todas las naciones hispanoamericanas de la época, Chile, de alguna manera, tuvo éxito en la consolidación de un estado nacional en forma muy temprana en su vida como nación

⁴² Hernández Sánchez-Barba, M, “**Historia de América**”, T. III, Madrid, La Alhambra, 1960, Pág. 256.

⁴³ Gallo, Ezequiel, “**La República Conservadora**”, en Montserrat, Marcelo. “La Experiencia Conservadora”, Buenos Aires, Sudamericana, 1992, Pág. 89-91.

⁴⁴ Villalobos, Sergio. “**Historia de Chile**”, Santiago, Editorial Universitaria, 1991, Pág. 109 y ss.

⁴⁵ Collier, Simon, “**Conservatismo chileno 1830-1860. Temas e Imágenes**”, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1967, Pág.1

independiente, y que dentro de ese esquema, una fuerte tradición constitucionalista fue implantada”⁴⁶.

La República Conservadora en Chile, duró desde 1830, (desde el sobresaliente Diego Portales) hasta por lo menos 1861, cuando el espíritu hasta cierto punto autoritario que había dominado en los gobiernos, fue modificado paulatinamente, por la adopción de una actitud más tolerante y liberal. Durante la mayor parte de esta etapa, importante y formativa, los gobiernos fueron conservadores apoyados por la mayoría de una población, políticamente la más relevante del país, que al igual que en Argentina, recibieron la adhesión de las élites más ilustradas.

Es importante señalar que en la textura ideológica propia del Conservatismo Chileno (1830–1860), se destacan las categorías más relevantes que fueron las de “orden” y “progreso”, al igual que en la Argentina moderna de la segunda mitad del siglo XIX.

Volviendo a nuestro país, existieron, por supuesto, pensadores conservadores importantes, pero la influencia conservadora en el largo proceso de consolidación nacional, no tiene la significación alcanzada en otras latitudes, como en el caso de Chile que acabamos de señalar. No podemos dejar de notar, que el caso argentino, el problema que siempre ha tenido el conservadurismo, es el de aglutinar tradiciones conservadoras provinciales dispersas, en un gran partido nacional. Lo único que sobrevivió al siglo XIX, fueron aquellas fuerzas provinciales dispersas y hasta la actualidad el conservadurismo no ha sido capaz de generar hombres o ideas capaces de revertir esa situación, por lo que coincidimos con Botana cuando expresa, que en gran medida, el conservadurismo “sigue fiel a ciertos rasgos de su experiencia

⁴⁶ Collier, Simon, Op. Cit. Pág. 1.

histórica: es relativamente fuerte, en partidos provinciales y débil en partidos nacionales”⁴⁷.

Por otra parte, los estudios históricos⁴⁸ recuerdan que es posible reconocer entonces la constitución paulatina de un pensamiento político de reacción conservadora en Hispanoamérica, que terminó adoptando los principios feudales-medievales en pleno siglo XIX⁴⁹ para responder y defenderse de las amenazas que percibían con el advenimiento de una nueva mentalidad, en una palabra, con el ingreso a la Modernidad.

En definitiva, las categorías de “autoridad” - cuyo sentido es la oposición a un orden político y social basado en la soberanía popular -, “tradicición”- opuesta a la idea de autonomía de la razón en su uso práctico- y “libertad”- la que solo existe con el orden y la virtud -, serán los valores centrales de la actitud conservadora que atraviesa el siglo XIX en el pensamiento hispanoamericano, sostiene Ruiz Schneider⁵⁰.

Recordemos también que los estudios históricos revelan que el citado ingreso a la modernidad en la Argentina, fue posible a través de los programas políticos de las gobernaciones provinciales y de las presidencias nacionales (1880–1890) por lo que fue posible observar que, fracturada la sociedad argentina entre un estilo de pensamiento conservador arraigado en las tradiciones histórico-coloniales y postcoloniales y la nueva mentalidad “universalista”, se fueron dando las condiciones para la instauración del debate ideológico por excelencia de la Argentina del fin de siglo XIX, impulsado por la actuación política de la “Generación del Ochenta” que le corresponde realizar en nuestro país el “Proyecto civilizador”⁵¹, temáticas que veremos más adelante.

⁴⁷ Botana, Natalio, “**El Orden Conservador**”, en Montserrat, M. Op. Cit. Pág. 68.

⁴⁸ Hernández Sánchez-Barba, Manuel, “**Historia de América**”, T III, Madrid, La Alhambra, 1960. Pág. 256-260.

⁴⁹ Nisbet, Robert, Robert, Op. Cit. Pág. 36

⁵⁰ Cristi, Renato y Ruiz Schneider, Carlos. Op. Cit., Pág. 48-49.

⁵¹ Zea, Leopoldo, “**Filosofía de la Historia Americana**”, México, F.C.E., 1978, Pág. 153.

En una palabra: el conflicto entre los hombres de pensamiento tradicionalista católico, arraigado en las tradiciones histórico - coloniales y los de la elite ilustrada – en la que el liberalismo se hizo carne, describe la fisonomía de la sociedad argentina de fines del XIX, tema obligado de la opinión pública y del periodismo de la época.

1.3. Aportes de la filosofía cristiana de fines del siglo XIX al tradicionalismo argentino.

Donoso Cortés en 1837 caracteriza lo que él llama la “escuela católica” del siguiente modo: “Ninguna escuela ha contado entre sus partidarios de un número tan crecido de escritores eminentes; los principales son: De Maistre, De Bonald, Chateaubriand, Lammenais. Su dogma común –continúa diciendo-, es el siguiente:

“La razón de los individuos sólo engendra la divergencia y la lucha, y dan por resultado, el caos; la razón del hombre, pues, es un principio disolvente; pero la fe que es la vida de su corazón, está destinada a unir lo que la razón separa; por consiguiente, la fe es el principio social, es el elemento armónico; la fe de los pueblos primitivos que se realizó por medio de la obediencia a una revelación primitiva; la fe en los pueblos adultos debe manifestarse en medio de la obediencia a la autoridad, que ha sido su depositaria; solo obedeciéndola puede estar la sociedad en reposo.”⁵².

Donoso subraya pues la actitud fideísta como principal carácter del tradicionalismo.

Marcelino Menéndez y Pelayo, en 1883, da a este movimiento una descripción tal vez más específica:

“A acelerar la ruina y el descrédito de la filosofía del siglo XVIII y a restaurar el sentido espiritualista contribuyeron, aún no siendo filósofos de profesión, aquellos elocuentes apologistas católicos que llamados tradicionalistas, por más que no todos ellos profesaran, a lo menos en términos expresos, el error, que consiste en negar las fuerzas naturales de la razón y suponer derivados todos los conocimientos de una tradición o revelación primitiva, transmitida por Dios juntamente con la palabra. Es evidente que el nombre de tradicionalista –termina diciendo- solo conviene en rigor a

⁵² Donoso Cortes, Juan, “**Lecciones de Derecho Político**”, Obras Completas, Lección IX, tomo I, Madrid, Editorial Católica. 1946. Pág. 316-317.

De Bonald, y a Lammennais en su primera época, no a José de Maistre, cuya tendencia en lo puramente filosófico es más idealista y un tanto platónica...”⁵³.

Estas dos definiciones se refieren a lo que podríamos llamar el “tradicionalismo europeo”. Existe, además, otro de orden americano, que a pesar de las coincidencias naturales con aquél y de las posteriores influencias que pueda haber recibido, posee una vida y evolución propias. José Gaos lo ha caracterizado con las siguientes palabras:

“(…) Una corriente de pensamiento que fluye desde la Independencia por los distintos países hispanoamericanos. Es la del pensamiento defensor, si no del pasado anterior a la Independencia, de algo tan vinculado con él como la Iglesia o el catolicismo... afín al pensamiento español... en este pensamiento tradicionalista destacan los mexicanos Alamán y Murguía, los argentinos Esquiú, Frías y Estrada, los colombianos Caro y Suárez, el peruano Herrera (...)”⁵⁴

sin dejar de mencionar a Monseñor Faustino de Arredondo, Manuel Pizarro y nuevamente José Manuel Estrada, considerado éste el más importante pensador católico de la época, a juicio del Dr. Alberto Caturelli. .

1.3.1. El pensamiento filosófico religioso de Manuel Pizarro (1841-1909).

Toda la compleja situación espiritual de fines del siglo pasado parece resumirse en la fuerte personalidad del Dr. Manuel Demetrio Pizarro (1841-1909), Doctor en Filosofía y en Derecho, mucho más conocido en la Argentina por su actuación política –Ministro del Presidente Roca, senador nacional por Santa Fe, gobernador de Córdoba, caudillo católico en las luchas contra el liberalismo laicista- que por su pensamiento teórico que alcanza momentos de notable sugerencia y profundidad.

⁵³ Menéndez y Pelayo, Marcelino, “**Historia de las ideas estéticas en España**”, Obras Completas, Bs. As. Espasa Calpe. 1943, tomo V, Pág. 12-13.

⁵⁴ Gaos, José, “**El pensamiento hispanoamericano**”, México, Editorial El Colegio de México, Pág. 18

Para comprender el pensamiento de Pizarro, es menester comenzar por su actitud ante la realidad. Sostiene que todo lo que existe es objeto del pensamiento, y siendo todo lo que existe revelación de su Causa primera, el pensamiento, por naturaleza, se ordena a Dios. Invitado Pizarro en una ocasión a hablar en la Academia del Plata sobre la literatura y la fe, se apresuró a aclarar que no hablaba ni como literato, ni artista, ni sabio, sino sólo como creyente porque, para él, pensamiento y fe son inseparables.

Para Pizarro, que se movía intelectualmente en el ambiente del tradicionalismo católico, el pensamiento es apertura a la fe sobrenatural donada por la Revelación Cristiana: “el principio religioso domina la verdad científica y el sentimiento estético” y, por eso, la fe religiosa constituye el fondo de toda civilización”⁵⁵.

De acuerdo al autor, la eliminación de lo sobrenatural de la vida del hombre, corrompe el arte, la literatura, la ciencia; “desaparecerán las abstracciones con que la inteligencia se eleva a las alturas del pensamiento y así también la Teología, la Metafísica, la Estética y la Moral. No hay existencia digna sin el misterio cristiano”⁵⁶.

Para Pizarro, todo lo que es revela a Dios y ésta afirmación se sigue de la lectura de todos sus escritos. Pero sólo en uno es totalmente explícito: “Todo en la ciencia, en la literatura y en el arte es una revelación! Todo invento, todo progreso en ellos, es un descubrimiento, es un hallazgo, es un encuentro del espíritu humano con la Verdad: todo es una Revelación de Dios al hombre!”⁵⁷

También la naturaleza lo revela, hasta en sus momentos más terribles como los terremotos y desastres, pues todo tiene relación con el orden “suprasensible”. Las leyes de la naturaleza “responden a la ordenación de una inteligencia ordenadora. No se puede, entonces, desterrar a Dios de la naturaleza y aclara que cuando usamos la expresión “vida mortal” se pone de manifiesto una suerte de paradoja, se cae en una

⁵⁵ Pizarro, Manuel, “**La Literatura y la Fe**”, en Misceláneas, I, Pág. 265.

⁵⁶ Pizarro, Manuel. Op. cit. I, Pág. 267.

⁵⁷ Pizarro, Manuel. “**Verbum**”, en Misceláneas, III, Pág. 106.

contradicción , en una expresión por completo inexacta, porque si es vida no puede ser “mortal” porque la “vida mortal” es... nada!”⁵⁸

En suma, todo lo que es, la naturaleza y el hombre, y todo cuanto nos comunican las ciencias, es, pues, revelación de Dios.

En relación a la “filosofía política del Evangelio”– denominada así por Pizarro-, expresa que la vida cívica del católico debe estar iluminada por el Credo cristiano, pues está convencido que:

“El Credo cristiano informa la vida entera del hombre, de la cuna al sepulcro, aun más allá de los días de su existencia en la tierra... Él compendia, en fin, la vida individual y colectiva, y coloca en el centro de la humana actividad, la idea y nombre de Dios, irradiando a todos lados su divina influencia para establecer el orden que Él ama en sus criaturas”⁵⁹.

Pizarro habla, indudablemente, como laico y, en ese sentido, no tiene dudas, pues si bien es cierto que las enseñanzas del Evangelio inmediatamente tienen:

“un sentido místico en relación a la gracia y a la vida eterna (...) tienen también un sentido social, un sentido moral y político. De ahí que no sea separable la moral individual de la moral social del católico y esta última debe informar su vida política” (...)”De ello se trata la filosofía política del Evangelio”.⁶⁰

Ya sabemos que el Evangelio no es una doctrina política pero debe iluminar para un cristiano su propia vida política y también de allí surge la obligación de cumplir “las leyes de la patria, y mucho más de sus instituciones”⁶¹.

Llegado Pizarro al gobierno de la Provincia de Córdoba en 1892, dijo:

“He reconocido (...) el hecho social existente de una civilización cristiana. Este es el punto de partida de mi gobierno que queda caracterizado por el acto religioso que

⁵⁸ Pizarro, Manuel. “**Política internacional**”, en Misceláneas, Pág. 24.

⁵⁹ Pizarro, Manuel. “**La religión y la política**”, en Misceláneas, Pág. 242

⁶⁰ Pizarro, Manuel, Op. Cit. I, Pág. 245

⁶¹ Pizarro, Manuel, Op. Cit. I, Pág. 252

acaba de tener lugar en este recinto y que se desenvolverá sobre la base del principio cristiano, que es el gran principio social en que se basan y desenvuelven todas nuestras instituciones públicas”⁶².

Es impresionante la total sinceridad de Pizarro consigo mismo. Esto se pone en evidencia cuando llegó a la convicción de la falsedad encerrada en el tema de la representación del pueblo en el gobierno. Veamos: con ocasión de la segunda presidencia de Roca, expresó lo siguiente:

“Yo bien sé que el gobierno representativo en la democracia moderna, es por muchos considerada como una de las mentiras convencionales del siglo, y yo mismo no estoy distante de creerlo así. La representación popular entre nosotros, ha sido y será siempre un mito (...); pero esta mentira convencional de nuestra vida republicana, lo es hoy, como lo ha sido ayer, y lo será siempre en todas partes. La representación del pueblo en el gobierno, es el eterno e insoluble problema de la moderna democracia”. Y la razón es clara: “este ideal de las democracias representativas no se realizará jamás cumplidamente, por cuanto la autoridad de los gobiernos no emana del pueblo a quien se pretende representar en ellos”⁶³.

La ciencia política de la democracia moderna (debido al hecho de poner en el pueblo el origen de la autoridad) estará eternamente condenada a solucionar un imposible. Continúa Pizarro expresando que el gobierno no representa al pueblo. La autoridad del gobierno no es la autoridad del pueblo. Todo gobierno representa una soberanía; pero esta soberanía no es popular. El pueblo no es soberano. Se engaña lastimosamente al pueblo cuando se le dice que es soberano: No hay ni puede haber dos soberanías en el gobierno de las sociedades humanas.

“Toda soberanía es por su naturaleza única, y excluye la idea de otra soberanía en el gobierno de una nación. El gobierno de las sociedades humanas tiene la representación de esta soberanía única: pero ni en los gobiernos democráticos esta soberanía es popular. El gobierno de las naciones no es un hecho humano; es un hecho providencial; y la autoridad o la soberanía que el gobierno representa, sean cuales fueren las formas de este por razón de su inmediato origen, es necesariamente

⁶² Pizarro, Manuel, “**Discurso inaugural**”, Gobierno de Córdoba, en *Misceláneas*, IV, Pág. 304-305.

⁶³ Pizarro, Manuel, “**Reflexiones**”, en *Misceláneas*, IV, Pág. 90.

divina. De aquí que sea imposible representar al pueblo en el gobierno de las sociedades humanas”⁶⁴.

Para que nos resulte más clara su propuesta, debemos conectarla con su posición acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Al respecto, para Pizarro, la liberal y anticristiana fórmula de “la Iglesia libre en el Estado libre” encubre una doctrina muy anterior que es la misma doctrina de Cristo, porque, bien entendida esta fórmula sin sus connotaciones liberales, pudo ser aceptada. Veamos como: Es menester tener presente que “el Salvador del mundo vino a fundar – también- un reino en este mundo. El dijo, es verdad, mi reino no es de este mundo, pero no dijo mi reino no está en este mundo”⁶⁵. De ahí que en toda nación católica existan dos reinos y dos autoridades (política y eclesiástica); pero, además, “hay un término medio que es de autoridad común, porque participa del doble carácter, de espiritual y temporal”⁶⁶.

Así debiera comprenderse la separación de la Iglesia del Estado, pero no en el sentido de “pretenciosa filosofía y de inaceptable impiedad que esta fórmula encuentra” en la escuela liberal a juicio de Pizarro.

Detrás de todo esto existe una cuestión gravísima, estima Pizarro:

“¿Cuál es el pensamiento –se pregunta Pizarro- que se lleva con esta iniciativa? ¿Qué alma se pretende dar a la Nación, si no es el alma católica? ¿Cuál es la nueva creencia que se va a inculcar en ella para reemplazar el sentimiento y la fe del pueblo? Porque supongo que no se vendrá a sostener y decir que se trata simplemente de crear un país ateo: un pueblo de esa naturaleza, una sociedad semejante, no existe en parte alguna del mundo, no ha existido, no existirá jamás”⁶⁷.

La posición de Pizarro es firme, por lo que insiste: “...si hay una tendencia reaccionaria contra el espíritu católico, eminentemente católico de la Nación, yo

⁶⁴ Pizarro, Manuel, “**Reflexiones**”, en Misceláneas, IV, p. 91.

⁶⁵ Pizarro, Manuel, “**El patronato nacional**”, Misceláneas, I, Pág. 384.

⁶⁶ Pizarro, Manuel, Op. Cit. Pág. 385.

⁶⁷ Pizarro, Manuel. Op. Cit. Pág. 386.

pregunto ¿qué es lo que va a dársele al pueblo para reemplazar este credo?”. Ya sabemos lo que quería dársele: el “gobierno puramente civil” de Sarmiento, que significaba la creación de “un país ateo”. Observamos que era pues la larga batalla con el liberalismo en la cual Pizarro ocupaba un lugar de primera línea.

Esta posición doctrinal responde al espíritu de las Encíclicas *Inmortale Dei*, (Acerca de la constitución cristiana de los Estados), de León XIII, publicada en 1886 y en *Libertas*, (Acerca de la libertad humana), de 1888.

Es interesante rescatar su pensamiento referido a la situación del mundo y al futuro del mismo, pues vislumbra que la humanidad se encamina hacia cierta unidad por obra de la revolución industrial, del vapor, de la electricidad, del telégrafo: “los pueblos todos de la tierra están al habla; y en día señalado, y a hora dada, pueden congregarse, y alguna vez se han reunido ya, en asamblea universal sobre todas las zonas y latitudes del globo. Los días de la Gran República Universal no están distantes”⁶⁸.

Este inmenso “poder de concentración social” que Pizarro preveía como cada vez mayor, “deja presentir ya un poder más vigoroso y extenso que el poder político del imperio romano en el mundo antiguo”. Lo grave es que semejante poder parece cargarse de signo negativo, lo que conducirá a Pizarro a una visión apocalíptica de nuestro tiempo.

Respecto a su crítica al positivismo inglés, recordamos que en el Congreso Católico de 1884, Pizarro expresó:

“Yo comienzo así, por ponerme en oposición al liberalismo moderno; ¿por qué? Porque para el liberalismo moderno, la conciencia es una manifestación de la materia y nada más: una evolución progresiva de los organismos; una evolución de la animalidad a la intelectualidad y a la sociabilidad humana”⁶⁹.

⁶⁸ Pizarro, Manuel. “**Régimen político de la Nación**”, en *Misceláneas*, IV, Pág. 8.

⁶⁹ Pizarro, Manuel, “**Misceláneas**”, I, Pág. 238.

Crítica, entonces, al positivismo inglés que parte del supuesto de “la moral sin religión, y la sociedad sin Dios”⁷⁰.

Demetrio Pizarro, mirando el mundo desde Hispanoamérica, anuncia un fin de los tiempos, que depende de la pérdida del sentido del orden natural (derecho natural y derecho cristiano). Las causas inmediatas son el predominio positivista, escéptico y secularista que inunda la época en que le toca vivir. Pizarro ve, como vía de momentánea salvación, la constitución de una Confederación con todos los países de América del Sur.

En suma, resulta evidente, por un lado, la presencia de un pensamiento personal, de cierta originalidad y, por otro, la elaboración asistemática de un camino propio. En esta construcción muestra algunas limitaciones cual podría ser la carencia de una estructura filosófica ágil, lo que trabaría la posibilidad de desarrollar una vigorosa filosofía. Sea como fuere Manuel Demetrio Pizarro ha sido uno de los principales pensadores argentinos del siglo pasado.

1.3.2. El pensamiento filosófico-teológico de Mamerto Esquiú (1826-1883)

A mediados de siglo, una figura, a la vez, serena y firme, hace su aparición en la vida espiritual del país y aunque no escribió ninguna obra sistemática, dejó su huella en la historia de la cultura.

Mamerto Esquiú y Medina nació en Córdoba el 11 de mayo de 1826. De la Orden franciscana fue propuesto para la Silla Arzobispal de Buenos Aires en 1871, a la que renunció. Propuesto para ocupar el Obispado de Córdoba, renunció a tal postulación, en varias oportunidades y finalmente aceptó en 1878. Sus principales

⁷⁰ Pizarro, Manuel, “**Misceláneas**”, I, Pág. 239.

escritos están constituidos por su “Diario de Recuerdos y Memorias” (1862-1883), Pastorales, Sermones, Correspondencias, etc.⁷¹

Evidencia en sus trabajos una fuerte influencia de Santo Tomás de Aquino y de la Encíclica “Aeterni Patris” del Papa León XIII, sobre la filosofía cristiana.

Las ideas políticas de Esquiú y críticas al liberalismo laicista.

Esquiú pensaba desde la más pura ortodoxia católica para tratar el tema del orden político social. Desde sus primeros escritos hasta los últimos, sostuvo Esquiú que “el hombre –decía en 1854- es esencialmente social”⁷². Si así no fuera, no tendría el hombre el uso de la razón ni de la palabra: “en ningún tiempo, en ningún lugar, jamás el hombre ha dejado de hallarse en estado de sociedad” –decía en 1875-. Por tanto, “el estado social es una ley indestructible” y el desconocimiento de ella suelta las pasiones y funda la ciudad del mundo de que habla San Agustín en “De Civitate Dei”:

“(…) A esa misma fabricación pertenecen muchas de nuestras modernas sociedades que, no reconociendo principio de autoridad superior al pueblo, son víctimas con esto mismo de multiplicados y terribles dominadores hijos de la violencia o de la estafa”⁷³.

Y añade –escribiendo en 1880- que si se admite “la intervención de un Dios creador y conservador del hombre individuo, es ilógico e inconsecuente no admitirla en la sociedad humana...”⁷⁴

⁷¹ Ortiz, Alberto (compilador), “**El Padre Esquiú, Obispo de Córdoba. Sermones, Discursos, Cartas Pastorales, Oraciones Fúnebres, Correspondencia pública y privada**”. Vol. 1 y 2, Córdoba, Imprenta del Comercio, 1883.

⁷² Esquiú, Mamerto, “**Sermón Pronunciado en la Iglesia Matriz de Catamarca**”, el 28 de marzo de 1854 con motivo de la instalación de las autoridades federales de la Nación Argentina, (en Ortiz Alberto, Compilador), I, Pág. 31.

⁷³ Esquiú, Mamerto, Op. Cit. Pág. 53.

⁷⁴ Esquiú, Mamerto, “**Discurso Patrio pronunciado el 8 de diciembre de 1880 en la Iglesia Metropolitana en celebración de la Capital de la Nación**”, (en Ortiz Alberto, Compilador), I, Pág. 116-117

Al sostener que en Dios reside el origen de la sociedad y es Quien le confiere la autoridad que mantiene unidas sus partes, en este sentido, el pueblo (la sociedad en este caso) estará encadenado a lo infinito, pues ha nacido y se conserva bajo esa condición.

Esquiú rechaza enérgicamente la soberanía popular: “Yo no niego –dice por referencia al liberalismo- que el derecho público de la sociedad moderna fija en el pueblo la soberanía; pero la religión me enseña que toda autoridad viene de Dios⁷⁵”.

De esto siguen tres afirmaciones fundamentales: el origen de la autoridad es Dios, no el pueblo; segundo, fúndase aquí el deber de la obediencia respecto de quienes detentan legítimamente la potestad. En tercer lugar, y hablando ahora como teólogo católico, Cristo –cuyo Reino no es de este mundo- no puede ser comprometido con forma política o régimen alguno.

En cuanto a los principios del orden político social sostenidos por Esquiú, éstos los expresó en su Proyecto de Constitución para la Provincia de Catamarca en relación al tema de la confesionalidad del Estado: “La religión católica, apostólica romana, es la religión de la Provincia”⁷⁶.

Respecto de la Iglesia, propone la doctrina ortodoxa de la subordinación indirecta:

“La constitución y el gobierno de la provincia profesan respeto y sumisión a las autoridades y leyes de la Santa Iglesia Católica”... “El poder, aunque exista un sufragio “popular”, supone que el pueblo y la constitución de Catamarca reconocen en las leyes y autoridades legítimas, no un poder convencional, sino el poder que viene de Dios, fuente única del deber y del derecho”⁷⁷.

⁷⁵Esquiú, Mamerto, “Sermón pronunciado en la Iglesia Matriz de Catamarca, el 27 de octubre de 1861, con motivo de celebrar la paz de la República”, (en Ortiz Alberto ,Compilador), I, Pág. 171-172

⁷⁶ Esquiú, Mamerto, “Proyecto de Constitución para la Provincia de Catamarca”, en fr. M. González,” Vida privada”, Pág. 702

⁷⁷ Esquiú, Mamerto, “Proyecto de Constitución para la Provincia de Catamarca”, Op. Cit. Pág. 703

Por aquel principio de la subordinación indirecta, Esquiú propondrá que es deber de la autoridad civil respetar y someterse como poder de un gobierno católico a la Iglesia en lo que a ella incumbe y que "... la pública sanción de doctrinas contrarias a la verdad y autoridad de la Iglesia Católica no pasan jamás a ser ley"⁷⁸.

Todo este proyecto descansa sobre una anterior estructura que supone una crítica necesaria al liberalismo. De ahí que proponga una suerte de disyuntiva: o reconocemos que es el Verbo por quién y para quién todo ha sido hecho y que "El es antes de todas las cosas, y en El subsisten todas" incluido el orden político, o, rechazándolo, aceptamos el "contrato social" emanado "de la cabeza de Rousseau"⁷⁹.

Así, si por un lado debe ser el Catolicismo la religión del Estado y por otro, debe rechazarse el liberalismo roussoniano, es natural que Esquiú rechace la libertad de cultos porque la misma acuerda "igual derecho a la verdad y al error"; quizás, dice Esquiú, los autores de la Constitución han querido decir sólo tolerancia de los demás cultos: "que ésto este bien hecho, exclama significativamente, no lo digo; Dios y la historia lo juzgarán"⁸⁰.

Como se observa, Esquiú tuvo ideas decididas sobre el orden político social y por eso, también vio con notable claridad las implicaciones doctrinales del problema de la relación de la Iglesia y el Estado.

La Iglesia y el Estado

Fiel al Magisterio, Esquiú comprendió que también en nuestro medio había que combatir la doctrina condenada en el Syllabus: "La Iglesia libre en el Estado libre", sobre todo porque ante la diversidad de cultos que pretenden ser verdaderos,

⁷⁸ Esquiú, Mamerto, "Proyecto de Constitución para la Provincia de Catamarca", Op. Cit. Pág. 717

⁷⁹ Esquiú, Mamerto, "Sermón pronunciado en la Iglesia Matriz de Catamarca, el día 24 de octubre de 1875 con motivo de la reforma de la Constitución provincial", (en Ortiz Alberto, compilador), I, Pág. 53

⁸⁰ Esquiú Mamerto, "Sermón pronunciado en la Iglesia Matriz de Catamarca", Op. Cit. Pág. 58

debe privar el criterio objetivo de la verdad una, sostiene Esquiú. Considera que además, el catolicismo propone evidencias objetivas por cuanto:

“Las pruebas de su verdad no son fenómenos subjetivos” y grave injuria se hace a Jesucristo al sostener que cada hombre puede seguir la religión que le dicta su propia razón privada; de donde se sigue que cuando al Estado se declara católico simplemente declara y rinde homenaje a un hecho público, universal, y, si dicho Estado está constituido por católicos, entonces no hace más que cumplir un deber” (...) “un Estado en su organización política no puede prescindir de la Iglesia”⁸¹.

Este fondo doctrinal viene sostenido ideológicamente por la Universidad de Córdoba, la que a juicio de Esquiú, era el mejor lugar para escuchar el llamado de León XIII en la “Aeterni Patris”.

Esquiú no encontró mejor destinatario de sus palabras que los profesores y académicos de la Universidad de Córdoba y de las personas cultas de la ciudad a cuya historia más íntima venía él mismo a incorporarse como Obispo en 1881. Está convencido que las doctrinas de Santo Tomás “son la gran necesidad del día”; a su vez, está convencido que “ningún otro centro de verdadera cultura tiene mayor deber de correr al llamamiento del Santo Padre –se refiere a la “Aeterni Patris”- como esa ciudad de Córdoba, famosa en nuestro país por su cultura religiosa”⁸². Para Esquiú, esta restauración debía ser integral: de la metafísica en el orden natural y de la teología en el sobrenatural, tal es la misión que debe asumir como propia la Universidad de Córdoba: sólo así para Esquiú, se recuperará la verdadera filosofía.

En definitiva, por el pensamiento y obra de Mamerto Esquiú y por la riqueza de su vida interior, es considerado uno de los más grandes hombres que ha dado la Argentina. A juicio de la época, lo que verdaderamente transmitía su personalidad era haber sido un verdadero místico cristiano con una vocación (realizada) de santidad.

⁸¹ Esquiú, Mamerto, “La Iglesia y el Estado”. (en Ortiz Alberto, Compilador), II, Pág. 83.

⁸² Esquiú, Mamerto, “Carta al Pbro. D. Falorni”, en “Vida privada”, Op. Cit. Pág. 110.

1.3.3. La filosofía tradicionalista de Monseñor Faustino Arredondo.

En las provincias de Cuyo, nos encontramos con un interesante libro llamado “La Verdad” (1898), cuyo autor fue Mons. Faustino de Arredondo. Se mueve dentro del tradicionalismo sin abandonar en su producción, en ningún momento, una postura apologética y misional.

Faustino Arredondo y Alonso nació en 1839 en la provincia de Asturias, en España. En 1884 estuvo al frente de la Parroquia Matriz de Mendoza en la que se mantuvo hasta 1899, año en que renunció, de acuerdo al Presbítero Verdaguer en su “Historia Eclesiástica de Cuyo”⁸³. Se destaca el carácter de fuerte impulsor del pensamiento tradicionalista en Cuyo, irradiado desde Mendoza. Falleció en la citada ciudad en 1908⁸⁴.

La crítica a la Ilustración.

“¿A qué se llama ilustración en este siglo? –se pregunta Arredondo-. ¿No es la negación de todo, la carencia de fe? ¿Qué es lo que se tiene por luz? ¿No es el total oscurecimiento de la verdad? ¿Se le podrá entonces apellidar siglo ilustrado y sabio por excelencia...?”⁸⁵.

Interesante resulta notar para la Historia de las Ideas que el siglo de la ilustración del cual habla Arredondo, es el XIX, hecho que parece haber sido común durante el mismo en nuestro medio⁸⁶.

¿Cuál es el contenido de la Ilustración del siglo para Arredondo? En líneas generales, está dado por una actitud que consiste en haber roto con la tradición:

⁸³ Verdaguer, José, “Historia Eclesiástica de Cuyo”, I, II, III. Milán, Revista Scuola Tipográfica, 1932.

⁸⁴ Roig. Arturo, “La filosofía tradicionalista de Monseñor Faustino de Arredondo”. En “Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino”, UNC, tomo II, 1996.

⁸⁵ Arredondo, Faustino, “Pinceladas”, Mendoza, Tipografía Bazar Madrileño. 1883. Pág. 465.

⁸⁶ Roig. Arturo, Op. Cit. Pág. 101.

“La sana filosofía enseña que no se debe dudar –nos dice- de aquellas verdades que tienen a su favor, no solo el testimonio de las generaciones sino también el sello de la Divinidad, sin embargo, como todo lo que tiende a levantar la espiritualidad de la materialidad, de éstas no se contentarán algunos siglos con impugnarlas, sino que las negarán también”⁸⁷.

En forma más concreta, el contenido de la ilustración del siglo está dado para Arredondo por el racionalismo deísta, como filosofía política que incluía una abierta oposición con el pensamiento católico de la época. En cuanto al racionalismo deísta, se trata de una forma de espiritualismo filosófico surgida en Francia en el seno del eclecticismo en actitud de rebelión contra éste y muy próxima a la filosofía social de Leroux. En Mendoza este movimiento tuvo particular fuerza a partir de 1870, año en que se instituyó la masonería.

Frente a las luces del siglo XIX, Arredondo contrapone lo que él entiende por verdadera ilustración y dando un salto a lo originario y concordando en esto con Donoso, concluye que el verdadero siglo de las luces fue el de Moisés: “El siglo en que floreció este genio escogido de Dios, es el que en rigor debiera llamarse de la ilustración, de la luz”⁸⁸.

Arredondo termina su meditación sobre el “siglo de las luces” haciendo un paralelo entre las dos ilustraciones: la de Agustín, Tomás y Jerónimo, portadores a lo largo de los tiempos de las luces derramadas en el “siglo de Moisés” y la de Voltaire, Rousseau y Lutero, padres de la falsa, que pretende detener el siglo XIX⁸⁹.

Aclara que las “luces” no son únicamente del siglo XIX, sino que constituyen una especie de forma mental connatural al ser humano. Siempre ha habido quienes en contra de la tradición, se han creído “iluminados” por la razón. La polémica contra la ilustración le sirve a Arredondo no solo para combatir su siglo, sino también para elaborar con ella una visión universal de la historia de la filosofía.

⁸⁷ Arredondo, Faustino, “**La verdad**”, I, Mendoza, Tipografía E. Rosi. 1898. Pág. 309.

⁸⁸ Arredondo, Faustino, “**Pinceladas**”, Op. Cit. Pág. 466.

⁸⁹ Arredondo, Faustino, “**Pinceladas**”, Op. Cit. Pág. 468.

“Al engolfarnos en la historia –nos dice-, al seguir la senda de aquellos que se ocuparon en anular las cosas de Dios, vemos que todos dieron principio por la misma cantinela” (...)”Nosotros somos el sol que va a disipar las tinieblas que pesan sobre el horizonte de la humanidad. A nuestro paso todo se despejará, quedando tan puro, tan brillante como el azul del cielo cuando ni ligera nubecilla surca su extensión. Ante nosotros, los que nos han precedido, júzganse pigmeos... Así es como han discurrido los que se juzgaron iluminados”⁹⁰.

Estos “iluminados” son los filósofos. A ellos Arredondo opone el “pensador”: “en el giro de los siglos han existido filósofos, pero no pensadores”⁹¹. El filósofo está movido por el orgullo; desconoce o desprecia al saber de tradición; es amante de lo novedoso; ennoblece a la materia; pretende encontrar el por qué de las cosas en lugar de contentarse con su enumeración; el ansia de inmortalidad; no controlada en él por los límites que impone el misterio, le lleva “en brazos de las más extrañas cavilaciones”; no sabe distinguir entre “las verdades del hombre” y “las verdades de Dios”: el filósofo, en fin, al “querer esclarecer las verdades que no están bajo el dominio de la razón lo que hace es oscurecerlas”⁹².

Arredondo llega al rechazo de todos los filósofos, aun los que poseyeron la antigua sabiduría clásica sobre gran parte de la cual se ha estructurado el pensamiento cristiano:

“¿Qué fueron los Platones, Zenones, Aristóteles y Sénecas? Hombres que escribieron, pero no pensaron. ¿Qué cuerpo sólido de doctrinas legaron a la posteridad? Sócrates, apurando la cicuta, ¿quién le siguió en la carrera del tósigo? ¿qué fue el hombre que se tituló sabio en la antigüedad? El Académico, era un adormecido. El Estoico, un imposible y quimérico. El Epicúreo, un desnaturalizado. La enfermedad de estos filósofos fue el orgullo...”⁹³.

⁹⁰ Arredondo, Faustino, “**La Verdad**”. Op. Cit. Pág. 280-281.

⁹¹ Arredondo, Faustino, Op. Cit. Pág. 50.

⁹² Arredondo, Faustino, Op. Cit. Pág. 238-239.

⁹³ Arredondo, Faustino, Op. Cit. Pág. 254.

Frente a ellos se levanta el “pensador”, filósofo por antonomasia. Los caracteres esenciales de este, que se desprenden de los numerosos pasajes en que Arredondo lo presenta, podrían reducirse a dos: se apoya siempre en un punto de partida inmovible que le impide divagar y le permite por eso mismo una visión sólida de todas las cosas: esa solidez inicial, despierta en él una cierta facilidad intuitiva para descubrir en su alma los principios racionales desde los que luego deduce las conclusiones del caso.

El punto de partida está dado, no haría falta aclararlo, por las verdades de las cuales es portadora la religión: únicamente sobre esta base se puede hablar de filósofo, en el legítimo sentido del término y de filosofía en cuanto saber de ciencia. En el texto del Nuevo Testamento se encuentra contenida “la verdadera y trascendental filosofía”⁹⁴. Fundamentalmente para Arredondo, la verdad está depositada en la palabra docente de la Iglesia, la que según palabras de Donoso Cortes es “la palabra de Dios encarnada en el Mundo”. Así como no puede existir más que un Dios-nos dice por su parte Arredondo-no puede existir más que una Iglesia y por consiguiente nadie puede enseñar verdades más que ella misma.

Contra la idea de progreso, tan entusiastamente declamada por los racionalistas deístas y más concretamente, contra la libertad de conciencia, lucha Arredondo. Pónese aquí de manifiesto la intención social y política que hace de trasfondo del pensamiento tradicionalista.

El libro *La Verdad* está dedicado –como ya lo dijimos en un comienzo- a un poderoso jefe de partido al que le recalca que:

“No puede haber progreso fuera de la religión. ¿Cómo tendrá ciencia lo que no se inspira en la ciencia? Si el origen de toda ciencia es Dios, ¿cómo se la ha de conceder

⁹⁴ Arredondo, Faustino, Op. Cit. Pág. 309.

al que se lo niega? Si todo progreso está en Él, ¿dónde le buscará el hombre fuera de Él?”⁹⁵.

Frente al “progreso liberal”, Arredondo opone un “progreso cristiano”. El primero le resulta inaceptable por lo siguiente:

“En creencias no puede haber progreso, porque una sola es la que se ha de creer”⁹⁶(...) “ y además, porque es falso que sea misión del cristianismo el encarcelar el pensamiento para mantenerlo entre la oscuridad y tinieblas”⁹⁷(...)”La limitación del pensar que los liberales llaman “encarcelamiento”, es la única garantía de que la humanidad “no llegue al estado del mundo pagano, forjando un Dios para cada ilusión; un culto para cada Dios, como lo es asimismo del mantenimiento del orden social”⁹⁸.

El “progreso cristiano” no es indefinido. Un ansia de eternidad, carente de apoyo en las verdades contenidas en la tradición, ha despertado en los “filósofos de los tiempos” la idea de este progreso. Al apoyar todo el poder del hombre en sí mismo han creído que la razón no tenía límites en el campo del conocimiento y poseídos de un verdadero titanismo “propusieron escalar los cielos”⁹⁹.

La palabra, a la que se refiere Arredondo, se convierte en instrumento del progreso, se convierte cuando es portadora del espíritu del Verbo, en el progreso mismo: ella muestra entonces al hombre “un mundo distinto al mundo donde se habló toda palabra”¹⁰⁰. El progreso en Arredondo, se reduce esencialmente a un problema de creencia: su historia es la del abandono y reencuentro del hombre con la Palabra, en otros términos, con la tradición. Y he aquí, que, paradójicamente, en materia de creencias no hay progreso. Progresar, dentro de esta postura, significa detenerse en un punto. El sentido de movimiento en este progreso, no es hacia un futuro, sino hacia

⁹⁵ Arredondo, Faustino, Op. Cit. Pág. 382.

⁹⁶ Arredondo, Faustino., Op. Cit. Pág. 369.

⁹⁷ Arredondo, Faustino., Op. Cit. Pág. 411.

⁹⁸ Arredondo, Faustino., Op. Cit. Pág. 370.

⁹⁹ Arredondo, Faustino, Op. Cit. Pág. 223.

¹⁰⁰ Arredondo, Faustino, Op. Cit. Pág. 209.

un pasado, para luego detener allí todo movimiento. El progreso es alcanzado íntegro cada vez que el hombre, en cualquier edad de la civilización que sea, adopta el saber tradicional.

En suma, el poder creador de este progreso es radicalmente distinto al que presentaban las doctrinas del siglo y sólo puede ser entendido en contraposición con ellas.

1.3.4. El pensamiento católico de José Manuel Estrada.

José Manuel Estrada vivió entre 1842 y 1894. Podemos caracterizar a Estrada como “un distinguido pensador católico argentino que puso su obra al servicio del bien común de su patria y de la recristianización de su organización republicana; todos sus escritos, todos los testimonios de su vida familiar, social y política así lo perfilan”¹⁰¹.

Acerca de su Filosofía Política.

Con respecto al tema de la Sociedad Civil, para Estrada, la sociedad civil está ordenada por su naturaleza a la sociedad doméstica (familia), ésta a la sociedad religiosa, que a su vez está ordenada como medio para que el hombre alcance su último fin: DIOS. No cabe duda que esta ordenación obedece a una concepción teológica donde el centro es Dios Creador y ordenador del universo, causa primera y fin último de todo el cosmos. El hombre, creatura racional, busca naturalmente a Dios como su fin, su perfección, su felicidad y por lo tanto nada de lo humano puede sustraerse a este Bien Supremo para el hombre que es alcanzar a Dios, su necesaria plenitud.

¹⁰¹ Larrauri, María Isabel, “**El Pensamiento de José Manuel Estrada**”, en “Cuadernos de la Universidad Católica de Cuyo”, Año XIX, San Juan, U. C. C., 1994, Pág. 85-98. El presente trabajo se funda en los materiales cedidos generosamente por la Dra. Larrauri, Rectora de la U.C.C, publicados en oportunidad del centenario del fallecimiento del Dr. José M. Estrada.

En el Discurso de clausura del Congreso Católico celebrado en 1884 afirmaba:

“En el universo visible e invisible todo se explica y subordina bajo un principio que las Sagradas Escrituras formulan: “Omnia Propter semetipsum operatur Deus: “Todas las cosas hace Dios para sí mismo. Si Dios es el fin de todas sus obras, y su visión y su amor el fin de la humana criatura, a El se han de someter todas las cosas referentes al hombre, como otros tantos medios a un fin único y supremo. Así, señores, Dios instituyó la sociedad civil como un medio que mira al fin de la sociedad doméstica; estableció la sociedad doméstica como un medio que mira al fin de la sociedad religiosa; y la sociedad religiosa como un medio que mira al fin último del hombre es decir, al mismo Dios”¹⁰².

En Estrada, entonces, Sociedad civil, Familia e Iglesia aparecen subordinadas (y en este orden) al fin trascendente del hombre y no es necesario bucear más en el pensamiento de Estrada para encontrar que el hombre por su carácter de persona no puede ser sometido por ningún interés de estado, sino servir al fin último de aquél.

En la misma pieza oratoria insiste en este carácter de esencial subordinación, dejando claramente sentado cuan atentatorio es a la dignidad de los seres humanos toda pretensión de anteponer la dignidad del estado a su natural dignidad de personas dotadas de un fin trascendente:

“La sociedad civil instituida para asegurar y garantizar a la familia su subsistencia a fin de que perpetúe la especie humana y eduque aptamente a los niños en vista de su destino sobrenatural, no puede arrogarse sacar al matrimonio de la tutela de la Iglesia y despojándolo de su carácter de sacramento, sin trastornar el orden providencial de las cosas”¹⁰³.

Al referirse a la educación nuevamente subordina la sociedad civil a la familia como lógica consecuencia de su doctrina. Es la familia y no el Estado quien debe decidir la educación teniendo en cuenta “el orden providencial” y sus naturales facultades totalmente indelegables en esencia. La sociedad civil o el Estado sólo

¹⁰²Estrada, José Manuel, “**Páginas del Maestro**”, Bs. As .Editorial Estrada, 1952. Discurso de clausura del Congreso Católico celebrado en Buenos Aires, en 1884, Pág. 18.

¹⁰³ Estrada, Juan Manuel. Op. Cit. Pág. 19.

supletoriamente pueden actuar en materia educativa, cuando la familia se ve imposibilitada de asumir la educación de los hijos, por cualquier motivo. No puede admitirse otra razón legítima para aceptar la acción decisoria del Estado, en desmedro de la autoridad paterna, y nos lo dice sin rodeos:

“Y de la misma suerte, usurpando la facultad de educar, limitando la educación a las necesidades aparentes de la vida política y civil, subvierte (se refiere a la sociedad civil), la jerarquía de las instituciones, ocupando a la vez el puesto de la familia y el puesto de la iglesia. Digo poco señores! Desde que cambia el objeto definitivo de la educación, que es el eterno bien del hombre, por los intereses políticos y económicos de las naciones, dentro de los cuales la confina, es evidente que ocupa el lugar de Dios”¹⁰⁴.

En un Discurso pronunciado en el Congreso de la Nación, el 18 de octubre de 1888, en defensa de la concepción cristiana del matrimonio, ahondó magistralmente en la fundamentación de la prioridad natural de la familia, como primera manifestación de la sociabilidad humana frente a la sociedad civil y al Estado. En esta circunstancia su concepción aparece con mayor andamiaje lógico y filosófico, pero conserva íntegramente su encuadre teológico, lo que evidencia una vez más la férrea adhesión a la fe católica del pensamiento de Estrada a lo largo de toda su vida.

Al respecto, expresa lo siguiente:

“La ley divina, que obliga al hombre a vivir asociado a los demás, funda primero y directamente la Sociedad doméstica y cría, porque no hay forma de sociedad posible si no está consolidada y regida por el principio de autoridad, la primera de todas las autoridades, que es el ministerio paternal: dando a la familia de esta manera, un organismo completo y funciones que le son propias”¹⁰⁵.

Sostiene Estrada que desenvolviéndose las familias sucesivamente, llega a formarse por ampliación de estos núcleos elementales, la sociedad civil y política,

¹⁰⁴ Estrada, Juan Manuel. Op. Cit. Pág. 19-20.

¹⁰⁵ Estrada, José Manuel, “**Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados de la Nación el 18 de octubre de 1888**”, Pág. 71-72.

cuya expresión concreta y cuya forma de realización, por el principio de autoridad, es lo que se llama la Soberanía.

Para indagar si el Estado tiene o no sobre la constitución intrínseca de la familia, una autoridad que ejercer, es menester poner en claro cuales sean las relaciones que respectivamente sostienen.

“Si concibiéramos, según el grosero concepto materialista, al hombre como destinado para vivir fugazmente y desaparecer, sirviendo de instrumento de fuerza, de riqueza y de poder, y teniendo su fin en la sociedad, la solución de la cuestión sería una; pero si vemos en el hombre este magnífico y estupendo compuesto de espíritu y organismo, que vive tendiendo a un fin superior y excelso; entones, señor, la solución será diversa, y diremos que las relaciones del Estado con el individuo y la familia son medidas por la proximidad en la cual la familia y Estado miran respectivamente al fin del hombre siendo la familia la que más directamente conspira al desarrollo de la persona humana y a la consecución del fin humano, es claro que la forma primordial de la sociedad es la familia; y que el Estado no es otra cosa más que un medio que ayuda a los fines peculiares de la familia”(…) “es evidente, en primer lugar, que la familia no procede del Estado, sino que, al revés, el Estado procede de la familia; en segundo lugar, que el Estado no puede constituir el núcleo fundamental de la familia legislando sobre el vínculo conyugal, porque eso sería tanto como subordinar la causa al efecto y el principio a su consecuencia”¹⁰⁶.

Reconocemos a esta altura de la exposición, que la concepción del orden humano que permite a Estrada marcar la subordinación del Estado y la Sociedad Civil a la Familia y a su bienestar radica en poner a Dios como principio creador y fin último necesario de la totalidad del orden real. El hombre criatura de Dios, ordenada a Él por naturaleza, libre y con capacidad para conducir su existencia no puede ser obstaculizado en su retorno al Absoluto. Todo debe propender, debe ayudar a que este ser privilegiado en la creación, logre su destino trascendente respetando el despliegue temporal de su esencia.

“Pero la sociabilidad que se desprende de su esencia se materializa en su familia de manera natural e inmediata y solo mediante la familia se proyecta a la sociedad civil

¹⁰⁶ Estrada, José Manuel, Op. Cit. Pág. 71.

y al Estado, y por tanto estos adquieren sentido en la medida que cumplan su función de facilitar al hombre el logro de su fin último, es decir que se ordenen al Bien Común establecido por la ley natural sin causar interferencia alguna. Como el hombre para existir y desarrollarse necesita imprescindiblemente a la familia; sociedad civil y Estado se subordinan inmediatamente a la familia y mediante ella a la persona humana por razón de su fin. En última instancia se subordinan a Dios, como toda la creación.”¹⁰⁷

Con respecto al tema de la Persona, podemos expresar, que de lo antes expuesto sobre sociedad civil, puede deducirse la noción de persona a la que adhiere Estrada, si duda inspirada en la doctrina cristiana. Es ante todo y sobre todo una creatura de Dios que resume en sustancial unión cuerpo y espíritu, cuya dignidad estriba en su fin último (Dios), en razón del cual es cumbre del orden visible. Razón y voluntad la tornan capaz de libertad y en esto radica su mérito al optar por el bien y su demérito al renegar a sabiendas de su destino trascendente.

En el ya citado discurso parlamentario sobre el matrimonio cristiano leemos lo siguiente:

“...Así como solamente por una abstracción puede concebirse al ser humano fuera de esta condición de dualismo espiritual y orgánico que lo constituyen; así también, solamente por su abstracción, puede concebirse al ser humano como una individualidad aislada y, digámoslo así, como una molécula en medio del espacio. El hombre es naturalmente social. No le entendemos de otra manera, ni es concebible para el espíritu de otro modo. Pero esta ley de la sociabilidad, que es una ley de la naturaleza, se realiza de diversas maneras; y la primera de sus formas concretas, es la forma elemental que se llama familia”¹⁰⁸.

Persona y Familia son inseparables, son realidades co-implicadas y por tanto atentar contra el orden natural familiar es atentar contra la persona humana. La familia es el ámbito de “personalización” para todo individuo humano porque fuera de ella no puede existir, ni perfeccionarse. Por esta razón para Estrada, no puede separarse tampoco educación de familia ya que todo está armoniosamente ordenado

¹⁰⁷ Larrauri, María Isabel, Op. Cit. Pág. 89

¹⁰⁸ Estrada, Juan Manuel. Op. Cit. Pág. 71.

al bien del hombre que requiere de la familia para existir, educarse (es decir, perfeccionarse) y alcanzar su fin que es DIOS.

En otro de sus discursos (referido a la educación y pronunciado el 19 de abril de 1867 en el acto de distribución de premios del Colegio Modelo del Sur) es también muy explícito en relación a este carácter teológico del ser humano, y de su necesidad de participar libremente en el diseño de su existencia temporal. Le preocupa también la inserción del individuo en el orden universal, fuera del cual también se torna en una mera abstracción.

En la oportunidad expresó:

“Señores: toda naturaleza es una armonía. Dios impele al hombre hacia su destino por medio de instintos que objetivan cada ideal, y de facultades que subjetivan cada fuerza. La vida no es sino un largo aprendizaje del cielo, región de las realidades absolutas, en que el alma está destinada a poseer lo infinitamente bueno, lo infinitamente verdadero y lo infinitamente bello. La intuición de ese destino determina la perfectibilidad humana: aquella tendencia expansiva y creadora, que diariamente agranda el dominio de la criatura sobre cuanto lleva en el reflejo de lo bueno, de lo verdadero y de lo bello (...) Os decía que Dios maneja al mundo por medio de leyes armónicas y he agregado, que la tendencia del hombre hacia lo bueno, lo verdadero y lo bello, se resume en su tendencia a la perfección que no es otra cosa sino su expansiva inclinación a equilibrar y fecundizar todas sus fuerzas, o para valerme de la expresión de Fichte, a la armonía absoluta del yo puro. Ahora bien; en su naturaleza obra otra tendencia auxiliar de aquella e igualmente imperiosa. Me refiero a la sociabilidad”¹⁰⁹.

El hombre (la persona) sólo puede realizarse mediante la búsqueda de lo bueno, lo verdadero y lo bello que en este mundo temporal está dada por una educación permanente orientada por el fin. Sin embargo solo alcanzará la meta en el mundo de la trascendencia, en presencia de Dios, única realidad capaz de saciar la tendencia natural del hombre hacia el absoluto.

¹⁰⁹Estrada, José Manuel, “**Discursos**”, Bs. As., Editorial Biblioteca Universal, 1953. Discurso pronunciado el 19 de abril de 1867, Pág. 62-63.

“Por eso la educación debe obedecer las leyes impuestas por Dios a la naturaleza humana y trabajar para su efectiva realización; por eso el Estado no puede abrogarse el derecho de educar al hombre desoyendo estos imperativos; por eso la familia es la depositaria y obligada custodia de la educación humana.”¹¹⁰

Es evidente que para Estrada, persona y educación están ligadas como persona y familia porque ambas son inseparables del desarrollo perfectivo a que tiene derecho todo hombre al nacer, ya que de él depende no sólo la felicidad del individuo, sino también el destino final de los pueblos.

Por ello expresa:

“...Yo no desfallezco. Siento palpitar cierta fibra inmortal y recóndita, y espero, comprendiendo la vocación instintiva de los pueblos argentinos, que transforme la sociedad y filtre la luz y la savia de los elementos primitivos y nuevos de la nación. No me refiero exclusivamente al aprendizaje en la escuela. Eso es mucho, pero no todo. Hablo del acrecentamiento continuo de las fuerzas por medio del trabajo, del sacrificio y del amor, que abrazan toda nuestra vida, la fecundan y la ennoblecen...Concluyo, señores, resumiendo: Que la educación es un deber moral, por cuanto nos lleva a la perfección, que es nuestro destino. Que es un deber social, por cuanto, merced a ella, devolvemos los beneficios de la colectividad y tomamos un papel activo en el comercio recíproco del pensamiento y del esfuerzo. Que es un deber cívico en las democracias, por cuanto habilita al ciudadano para ejercer la soberanía”¹¹¹.

Estimamos que el vínculo entre educación y democracia es importante destacarlo, desde nuestro estudio. En Estrada se va mucho más allá de la actualmente tan remanida responsabilidad gubernamental frente a la educación de los ciudadanos, que junto con la salud, la justicia y la seguridad interior conforman los deberes esenciales del estado en la concepción liberal del mismo. Para él, un hombre no educado no puede ejercer la ciudadanía y por lo tanto torna utópica su participación en la soberanía nacional y sin ciudadanos capaces de participación soberana, no hay democracia.

¹¹⁰ Larrauri, María Isabel, Op. Cit., Pág. 92

¹¹¹ Estrada, José Manuel, Op. Cit. Pág. 67-68.

“Esto es así porque para ejercer la soberanía hay que poseer un grado de perfección suficiente, hay que tener conciencia de la función de gobierno de la que se es parte, hay que tener conocimiento de los deberes de justicia y equidad que nos obligan para con nuestros semejantes (personas con idéntica dignidad a la nuestra porque tienen el mismo fin: Dios), en una palabra: hay que poseer educación. La democracia en el pensamiento de este argentino de firmes convicciones republicanas radica en esencia en la naturaleza racional, social y libre del hombre; pero en su operatividad concreta, su posibilidad depende del grado de perfección (o de educación que en este caso se identifican) que poseen los habitantes de la nación, que les posibilitará o no ejercer sus deberes cívicos.”¹¹²

Con respecto al tema de la Libertad, para Estrada, como todo lo referido al hombre –máxime aquello que lo es en sentido propio- la libertad se resuelve en armonía con su fin trascendente y con su carácter social. De otra manera resultaría impropia y ajena al orden racional que determina la esencia humana. Sin embargo todo se resuelve a partir del orden providencial “... porque el deber, el derecho, la ley y la libertad, todo procede de Dios, y bajo su múltiple influjo individuos y sociedades han de desenvolverse según los designios de la eterna Providencia”¹¹³.

En relación al tejido social, la libertad para Estrada tiene dos ámbitos perfectamente distinguibles y caracterizables aunque en lo sustantivo estén ónticamente ligados. Se trata de la libertad civil y de la libertad política. La libertad civil está en relación a todo lo que hace a los hechos sociales en los que los ciudadanos, al amparo de la ley, ejercitan el cumplimiento del deber moral. La libertad política, en cambio, tiene relación con la organización del estado y las formas o modos como los ciudadanos participan en el dictado de las leyes y eligen o son elegidos para ejercer funciones de gobierno. Tanto una como otra forma de libertad están subordinadas al bien común que debe procurar la sociedad civil, al servicio de la sociedad doméstica, para que ésta a su vez haga posible el perfeccionamiento humano en relación a su fin último.

¹¹² Larrauri, María Isabel, Op. Cit., Pág. 93

¹¹³ Estrada, Juan Manuel, “**Conferencia sobre la Libertad y Liberalismo**”, leída en la Asociación Católica de Bs. As. en 1871. Op. Cit. Pág. 109.

Para Estrada, la libertad no es un fin en sí misma, sino que es el “modo humano” de cumplir con los designios de la naturaleza en procura de los beneficios de una existencia digna y feliz. El hombre posee razón para advertir lo que le conviene y favorece y voluntad para apetecer aquello que le conviene y por tanto debe labrar su destino y en esto radica su diferencia específica con los irracionales, que cumplen por necesidad ciega y determinada con los actos derivados de su esencia. Veamos su explicación:

“La facultad directriz del hombre no es el libre albedrío: es la Razón, porque ella es la facultad que concibe la ley superior de los actos y transmite sus reglas a la voluntad, ya que la libertad moral, como decía el citado Montesquieu, consiste en poder hacer lo que se debe querer. Síguese de aquí que el hombre no ha nacido para gobernarse antojadizamente, sino para hacerse digno de cierta finalidad adecuada a su naturaleza, según los divinos designios, por medio de actos racionales y conducentes a conseguirla”¹¹⁴.

El único modo de usar bien la libertad es ponerla al servicio de la Razón Suprema o Ley Natural que se revela en la conciencia de cada hombre por voluntad de Dios, su creador.

Con respecto a la Política, Estrada sostiene que ésta debe buscar la instauración del Reino de Cristo en la sociedad mediante el cumplimiento de las normas morales que emanan de la Ley Natural.

“No cabe en él concebir la tarea gubernativa fuera del marco de la teología moral y de la doctrina social de la Iglesia, sus fuentes necesarias Las enseñanzas de San Gregorio VII, Inocencio II y Bonifacio VIII, tantas veces reiteradas por Pío IX y los posteriores pontífices de la Iglesia son los cimientos de su concepción de la política tanto si se la toma como disciplina o como arte de gobernar los pueblos”¹¹⁵.

¹¹⁴ Estrada José Manuel, Op. Cit. Pág. 111.

¹¹⁵ Larrauri, María, “**El pensamiento de Estrada**”, Op. Cit. Pág. 95.

El político debe subordinar su voluntad a la voluntad de Dios y poner su empeño y su capacidad en el ordenar la sociedad civil al servicio de la sociedad doméstica y del fin supremo de cada uno de nosotros: Dios. Si no hace esto, para Estrada se daña gravemente al cuerpo social y desquicia el funcionamiento del Estado, que como se mostró antes sólo tiene razón de ser en función del fin del hombre. Decía en 1884:

“La abnegación personal, la obediencia a la Iglesia, la entrega de nuestra voluntad en la voluntad de Dios, de quien todas las cosas dependen; o lo que es igual, la fe viva, que penetre nuestro espíritu y dirija nuestra actividad, es primordial resorte de nuestra noble y santa empresa, porque el reino social de Cristo es un designio sobrenatural, que no serviremos jamás con el alma corrompida por la soberbia, madre de despotismo y anarquías, por la envidia que engendra las facciones, ni por la ambición que arruina los imperios y las repúblicas. Fe y sacrificio, señores! Ved ahí a nuestro Rey... coronado de espinas”¹¹⁶.

A continuación Estrada pedía para nuestro país la inmediata aplicación de tal conducta política para paliar los desencuentros propios de las pasiones encontradas en que se debatía la organización nacional durante el siglo XIX. Por ello expresaba:

“Y finalmente a la acción! La república exige para recobrar el derecho; para restaurar el reinado social de Jesucristo, y como instrumento de su regeneración en la fe y en la moral, la constitución de un gobierno conservador y cristiano. Señores a conquistarlo! No me preguntéis cómo. Nuestros padres quisieron ser independientes, y lo fueron. Habéis degenerado de su estirpe y de su sangre? ...Queremos ser libres bajo imperio del Evangelio; y lo seremos!”¹¹⁷

Todo gobernante debe ser un administrador de la autoridad que ejerce en orden al bien común porque la única fuente de ella es Dios. Si bien es verdad que la recibe inmediatamente del pueblo, éste a su vez la ha recibido del Creador y por tanto sólo puede otorgar su ejercicio en el marco de la Ley Natural. Esta administración de la autoridad que debe ejercer el gobernante está signada por el fin de hombre y por lo

¹¹⁶ Estrada, José Manuel, “**Páginas del Maestro**”, Op. Cit. Pág. 25-26.

¹¹⁷ Estrada, José Manuel., Op. Cit. Pág. 26.

tanto la voluntad del gobernante es una voluntad de subordinación a dicho fin, no una voluntad de imposición. Este pensamiento lo ilustra de esta manera:

“¿Sobre qué decide el gobernante? Decide sobre los medios más aptos para que la sociedad civil haga realidad el bien común, pero no decide sobre qué es ese bien común pues eso está fijado por los designios de Dios creador.”(...)”Dios es el manantial de toda ley, el supremo ordenador de la armonía moral, y el foco excelso de toda autoridad, porque de Dios viene y a Dios va el hombre que es naturalmente sociable en virtud de su Providencia infinitamente sabia. El poder público se constituye por lo tanto para actuar el principio de autoridad, que viene de Dios, confiriendo a los imperantes, por medio de la comunidad, el derecho de regir al pueblo. Pero ese poder no pertenece esencialmente a los hombres, que se alzarían contra el Señor de las Naciones ejerciéndolo sin tener en mira el fin a que todas las cosas se encaminan”(...)” la misma ley de eterna justicia, definida por el Evangelio, la tradición y la enseñanza, domina y norma los gobiernos, esparciendo sobre la política esplendores sobrenaturales, y en la cumbre de la jerarquía, puesta por Cristo para ser Luz del mundo y guía suprema de las voluntades, impera la Iglesia soberana y sagrada manifestación visible del Reino de Dios”¹¹⁸.

Críticas al pensamiento moderno.

José Manuel Estrada, permanentemente denuncia al pensamiento moderno porque “engendra el escepticismo en el dominio filosófico e interrumpe las tradiciones grandiosas de San Agustín y Tomás de Aquino”¹¹⁹. El positivismo y el escepticismo constituyen la preocupación crítica de Estrada. Para éste autor, la gravedad radica en que el positivismo se adopte como doctrina, porque aleja a la humanidad de su origen y de su fin. Aunque Estrada no es un teólogo, está atento a las críticas negativas contra Cristo-Dios y la Iglesia, provenientes del campo racionalista y positivista. Defiende a ultranza al Cristianismo y a su obra civilizadora. Está convencido que el cristianismo significa la plena satisfacción de nuestras aspiraciones espirituales y es en verdad, la fuente de la civilización. Por eso, puede decirse que “todo lo justo y todo lo bueno que contiene la civilización moderna

¹¹⁸ Estrada, José Manuel, Op. Cit. Pág. 35.

¹¹⁹ **Manfredi, Francisco, “José Manuel Estrada, el Maestro Argentino”,** San Juan, 1979. “Discurso en la Sociedad Católica”, Pág.348.

proviene del Cristianismo”¹²⁰, especialmente lo referido a la dignidad de la mujer y de la familia.

Llegando a este punto, debemos sostener que en este autor, Cristo es el centro de la Historia:

“Es que Jesucristo, atrayendo así, y elevando a sus méritos, en su doctrina y en su tiempo, la serie de las edades y de los pueblos, es la única Filosofía de la Historia y su manifestación es el centro a cuyo alrededor giran y a cuya luz tienden todas las aspiraciones del hombre”¹²¹.

En el tema educativo, es evidente también que su preocupación crítica es, en primer lugar, el naturalismo en cuanto grave obstáculo para la verdadera educación de los pueblos; en segundo lugar, la convicción de que la familia y no el Estado, es la fuente de la educación y en tercer lugar, el combate contra el laicismo masónico que comprometió toda la vida pública de Estrada.

Conviene agregar que, no satisfecho Estrada con denunciar los peligros de la República, señalará en un prolijo análisis, las causas de los males económicos, políticos y sociales. Veamos:

“Admito, señores, la robusta generación que fundó la República. Infortunadamente en el vértigo de las luchas de la Independencia, las preocupaciones de la política turbaron el juicio de los hombres de gobierno. Imprudentes juristas se adhirieron al liberalismo. Desde entonces, señores, la política argentina ha sido un tejido de apetitos que tres generaciones han pagado con dolor y sangre. El liberalismo y el laicismo, expulsaron a la Iglesia de la escuela pública y de la vida económica, política y social; anularon su benéfica influencia en todas las actividades de la sociedad y en nombre de una estúpida libertad, quitaron a la Iglesia la libertad que le otorgara su Divino Fundador. Y señores, una milenaria experiencia nos enseña que cuando la libertad no está regulada por el Decálogo Divino, se convierte en libertinaje. Esta es la triste historia de nuestra querida patria desde 1820 hasta nuestros días”¹²².

¹²⁰ Estrada José Manuel, “**Peregrinación de Luz del Día en América**”, Bs. As. 1875, X, Pág. 325.

¹²¹ Estrada, José Manuel, “**El Génesis de nuestra raza**”, I, Pág. 4.

¹²² Estrada, José Manuel, “**Páginas del Maestro**”, en Manfredi, Francisco, Op. Cit. Pág.15-16

En suma, con José Manuel Estrada nos hemos encontrado con una concepción del mundo, creado y sostenido por Dios Providente, en la que la vida y el hombre tienen su lugar propio. En su obra, podemos seguir encontrando abundante material para enriquecer estas temáticas, sobre todo en relación al ejercicio y la práctica de las formas democráticas de ejercer el gobierno, pero con lo citado se prueba suficientemente que el suyo fue un pensamiento teológico de honda raigambre cristiana donde la actividad política es una manera de colaborar con el plan divino de la creación, ya que consiste en guiar a la humanidad a su destino trascendente porque de Dios viene y a Dios va el hombre. No hay en su pensamiento otra meta que la de servir a Dios mediante el servicio a sus semejantes, a los que materializa en sus conciudadanos, que forman junto con él, el pueblo de la República Argentina, a la que amó entrañablemente. La idea que atravesó, sustentó y motivó su vida fue: "Restaurarlo todo en Cristo"¹²³.

El pensamiento católico frente al *Proyecto civilizatorio* del fin de siglo: La posición ideológica de la Iglesia versus el liberalismo imperante.

Para poder afrontar las nuevas condiciones históricas, la Iglesia debía seguir nuevos caminos, nuevos medios y nuevas formas de actuar a fin de modificar la realidad existente. Como institución, la Iglesia se distinguía claramente del Estado; la jerarquía eclesiástica reconocía en el Papa su única y máxima autoridad; esta Iglesia ultramontana que se comprendía como institución sobrenatural, sacramental y sacerdotal, orientaba su acción primordialmente hacia el fin ultraterrenal de la Salvación eterna. Al respecto, Ricardo Krebs nos expresa lo siguiente:

“Que bajo la dirección del clero, el fiel participaba en la vida de la Iglesia, cumplía con las obligaciones que la Madre Iglesia le imponía, seguía el año litúrgico, recibía la Santa Comunión, participaba en las procesiones y en la devoción de la Virgen,

¹²³ Zuretti, Juan Carlos, “**Historia Eclesiástica Argentina**”, Bs. As. Ed. Huarpes ,1945., Pág. 283.

procuraba cumplir con los Mandamientos, daba limosna y hacia suyo el pensamiento oficial de la Iglesia, que se expresaba en las Encíclicas del Papa y las Pastorales de su Obispo”¹²⁴

Coincidimos con Krebs que tanto en la Argentina como en Chile, el cuadro de situación fue similar, pues el catolicismo se unió en la oposición al liberalismo incrédulo que constituía el mayor enemigo de la Iglesia. Entendemos que en la medida en que el liberalismo se apoderó del Estado, la lucha contra él se convirtió en lucha contra el Estado laico.

En ambos países, Chile y Argentina, la actitud ultramontana condenó oficialmente la fórmula de Cavour de “la Iglesia libre en el Estado libre”. Y continúa Krebs: “Sin embargo, al hacerse ultramontana, al reclamar para sí una completa independencia y al negar al Estado todo derecho de intervenir en sus asuntos internos, contribuyó de hecho a ahondar las diferencias entre el Estado y la Iglesia”¹²⁵. El liberalismo se sintió paladín de la libertad, emprendió su lucha contra la Iglesia, por ver en ésta el símbolo del fanatismo, del obscurantismo y de la opresión intelectual. A su juicio, sólo el liberalismo podía crear una sociedad libre, en que el individuo pudiese gozar plenamente de todas sus libertades. Frente a las pretensiones del liberalismo, la Iglesia defendió que la única institución realmente libre, era ella misma. Por este motivo, la Iglesia al luchar por su propia libertad, luchaba también por la autonomía de la moral y de la justicia, por la dignidad propia de la familia y de la persona, por la libertad del espíritu. Se observa que:

“El concepto de libertad de la Iglesia no coincide ciertamente con el concepto que un liberal, librepensador, o un masón, pudieran haber tenido de ella. Sin embargo, en la práctica, la lucha de la Iglesia por su independencia fue también una lucha contra los avances del poder estatal y por la libertad de las fuerzas del espíritu”¹²⁶.

¹²⁴ Krebs, Ricardo, “**Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile, 1865-1885**”, Santiago de Chile, Edit. Nueva Universidad, 1981. Pág. 55.

¹²⁵ Krebs, Ricardo, Op. Cit. Pág. 56.

¹²⁶ Krebs, Ricardo, Op. Cit. Pág. 57.

Podemos concluir entonces, siguiendo a Krebs, que el progreso de la libertad en Chile y Argentina, por el protagonismo y debates que generó, en la segunda mitad del siglo XIX, fue obra no sólo del liberalismo laico, sino también del catolicismo ultramontano.

Por otra parte, a comienzos del siglo XIX en Argentina, ya se había producido un fuerte renacimiento religioso que había tenido su origen en la revaloración romántica del sentimiento, y de la fe emotiva, que habían reivindicado el significado del misterio, de las verdades supraracionales y de la tradición. En el curso del siglo XIX y en la medida en que aumentó la importancia de las ciencias físico–matemáticas y de las modernas teorías químicas y biológicas, se produjo un cambio significativo en el pensamiento teológico. La teología católica siguió defendiendo, ciertamente, el valor único de la fe y la verdad de la revelación; sin embargo, al mismo tiempo, destacó el valor insustituible de la razón y señaló que se abría a la inteligencia humana un anchísimo campo. La respuesta de la Iglesia a Darwin, Comte y Feuerbach no fue un ciego irracionalismo, sino un llamado a hacer un recto uso de la razón. La Compañía de Jesús se propuso reconciliar la razón y la fe. La curia romana fundó sus propios Institutos y Academias científicas, abrió el Archivo del Vaticano y promovió los estudios de historia comparada de las religiones y de arqueología bíblica. La teología católica reactualizó el racionalismo escolástico y proclamó el tomismo como la vía ortodoxa para interpretar las verdades divinas y humanas. La consagración de Santo Tomás de Aquino como máximo maestro del pensamiento católico no fue una vuelta a la Edad Media, sino que fue una respuesta racional de la teología católica al desafío lanzado por la ciencia moderna.

La doctrina católica correcta, expone que el hombre, por su naturaleza, era un ser racional, el cual, por sus facultades intelectuales y morales, podía llegar a ser libre en sus acciones, pero necesitaba de la revelación para el conocimiento de las verdades

sobrenaturales. La razón humana, abandonada a sí misma, podía llegar, ciertamente, a la idea de las verdades del orden natural y avanzar en el conocimiento de la realidad.

El verdadero pensamiento de la Iglesia estaba contenido en las obras de los grandes escolásticos que enseñaron y sostuvieron los derechos de la razón humana para el conocimiento de las verdades naturales que, en su concepto eran el preámbulo de la fe. Para sostener la armonía de la fe y la razón, la Iglesia había promovido, tanto las obras religiosas, como las labores culturales“, probando la Iglesia cómo es ella la escuela de la civilización”.¹²⁷

En Argentina, a juicio de los historiadores¹²⁸, las formas locales de clericalismo habían sobrevivido en el periodo post-independiente (1810-1860), habiéndose convertido en una de las principales expresiones de los sentimientos antiliberales de fines del siglo XIX.

La reacción clerical estaba particularmente concentrada en la ciudad de Córdoba y en los pueblos del Noroeste encabezados por Salta. Como escribía Sarmiento en la década de 1840:

“El espíritu es monástico y escolástico; las conversaciones de su sociedad siempre giran en torno a procesiones, días patronales...llevando cirios...la ciudad es un monasterio rodeado de fosas; y el paisaje es un monasterio con puertas de hierro; en cada esquina hay un monasterio en ruinas o transitan frailes; los colegios son monasterios; la jurisprudencia que allí se enseña es teología; todas las leyes medievales son como un monasterio metálico en el cual el intelecto se halla encerrado y fortificado en contra de todo aquello que se aparte del texto y del comentario”¹²⁹.

La Iglesia se empezó a expandir en 1857, luego de una misión al Vaticano encabezada por Juan Bautista Alberdi que allanó el camino hacia el restablecimiento

¹²⁷ Krebs, Ricardo, Op. Cit. Pág. 58.

¹²⁸ Rock, David, “La Argentina Autoritaria”, Buenos Aires, Ariel, 1993, cap. I y II.

¹²⁹ Macci, Manuel, “Urquiza y el catolicismo”, Castelvi, Santa Fe, 1969

de las relaciones entre Roma y el gobierno argentino¹³⁰. Los seminarios nuevamente restablecidos, formaban sacerdotes que luego eran enviados a las ciudades recién fundadas de la frontera pampeana.

Todo ello fue sentando las bases de un movimiento clerical fuerte y activo en la Argentina, el cual, a pesar de sus bases locales, se cristalizó como un legado de Roma y reflejó, en consecuencia, las divisiones entre liberales y ultramontanos que tuvieron lugar en la Europa posterior a las revoluciones de 1848. Cuando el nuevo estado italiano creado por Cavour endureció sus relaciones con Roma en la década de 1860, Pío IX dictó un torrente de Bulas papales y de Encíclicas para contrarrestar a las falsas doctrinas del “progreso”. En el “Syllabus Errorum” de 1864, “solemne síntesis y condena de los más comunes y peligrosos errores”, el Papa se rehusó a aceptar “el progreso, el liberalismo y la civilización moderna” como “absolutos”. Refutaba, además, la idea de la legitimidad política de los gobiernos fundada en plebiscitos o elecciones, al tiempo que atacaba a los “conceptos materialistas de autoridad encarnados en el socialismo y en el comunismo”¹³¹.

“La razón, insistían los adherentes ultramontanos del Papa, no conduce necesariamente a la verdad, la voluntad de las mayorías no reemplaza a las certezas católicas; los estados nacionales no pueden reemplazar a la verdad cristiana por las falsas declamaciones de su propia omnipotencia”¹³².

En la Argentina el clero empezó por atacar al laicismo promovido por los liberales locales. En 1870 varios obispos argentinos asistieron al Concilio Vaticano de Roma donde firmaron la Declaración de la Infalibilidad Papal, volviendo al país imbuidos de la retórica en contra de los liberales.

¹³⁰ Rock, David. Op. Cit. Pág. 48.

¹³¹ Rock, David. Op. Cit. Pág. 49.

¹³² Ricaurte Soler, Bautista, “**El positivismo argentino**”, Universidad Autónoma de México, México, 1979, Pág. 51.

Era este espíritu el que animaba los “nobles y sagrados propósitos” de “El Católico”, un nuevo periódico avalado por el Obispado de Buenos Aires, cuando pretendía “dejar al monstruoso y perverso liberalismo sin un solo hueso sano, allí donde asomara su asqueroso hocico”¹³³.

Continuaba con una diatriba en contra del “materialismo”: “en todas partes se nota...el culto de los intereses puramente materiales, una sed insaciable de oro, de placeres, de goces, de dignidades, de poder, de honores...la resurrección y la glorificación del paganismo y de la idolatría”¹³⁴.

Hacia mediados de la década de 1870 hubo violentos estallidos de anticlericalismo en la Argentina, promovidos por el espíritu cientificista de la época. Los conflictos continuaron hasta la década del '80. Por entonces siguiendo el ejemplo de las medidas adoptadas por Bismark en Alemania, el gobierno del presidente Julio A. Roca envió al Congreso un proyecto de reformas anticlericales que incluían: “la educación laica, el matrimonio civil y la abolición de los cementerios eclesiásticos, de los registros parroquiales y de los juramentos religiosos”¹³⁵.

La legislación motivó fuertes reacciones entre los católicos. Entre 1883 y 1884, los católicos de Córdoba organizaron una asociación de mujeres de clase alta, la “Sociedad de Damas Católicas”, que emprendió toda una serie de campañas en contra del gobierno. Como represalia, el Ministro de Educación, De la Nación, Eduardo Wilde, logró la imposición de la educación laica, pero para hacerlo se vio obligado a expulsar del país al Nuncio papal, y romper relaciones con Roma.

La oposición católica a las reformas laicas de 1880, se vio expresada en las palabras del diputado católico Dr. Pedro Goyena quien denunció a la educación laica

¹³³ Auzá, Néstor, “**Católicos y liberales en la generación del '80**”, Ediciones Culturales argentinas, segunda edición. 1981. Pág. 14.

¹³⁴ Recalde, Héctor, “**La Iglesia y la cuestión social**”, 1871-1910, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985, Pág. 35.

¹³⁵ Recalde, Héctor, Op. Cit., Pág. 44.

utilizando argumentos que más tarde serían repetidos en numerosas ocasiones. “La escuela sin religión, la escuela en la cual se proscribió la nación de Dios, la escuela donde su nombre no se invoca jamás, esa escuela está condenada”¹³⁶.

José Manuel Estrada, que ya hemos visto, fue una de las principales figuras católicas durante este período, atacaba despiadadamente al liberalismo, al que identificaba de la siguiente manera:

“Es la causa de trastornos y catástrofes, y nada más que ilusiones y mentiras ha dado al mundo el liberalismo en vez de la libertad cristiana “ (...) “¿Quién sino el liberalismo –se preguntaba- ha destruido los baluartes del pobre, disolviendo gremios, anulando familias, disminuyendo los pequeños caudales y las pequeñas propiedades arrebatado por delirios igualitarios y ansioso de desarmar a las sociedades orgánicas para convertirlas en masas desarticuladas?”(...) “¿quién sino él ha arrojado a la aventura de contratos precarios bajo el régimen de salario, la suerte de las clases obreras impotentes para defenderse contra los ricos... instigándolas a bárbaras explosiones de anarquías por las sectas comunistas, socialistas y nihilistas, que son más que variantes y desarrollos del liberalismo, causa originaria del conflicto y de la conflagración?”¹³⁷.

Como lo sugieren estas ideas, desde la perspectiva de los católicos, la libertad ya había existido antes de la Ilustración y del surgimiento del Liberalismo; pero con éstos últimos se perdió. De igual manera, la libertad no se originaba en el liberalismo, sino en el derecho natural como bien declaraba Estrada cuando se refería que había sólo dos maneras de entender el principio de soberanía: o se profesa la doctrina revolucionaria, según la cual no hay más gobierno que aquel que se funda en la voluntad caprichosa de las masas o se profesa otra doctrina: la de que (existe) el legislador supremo del Universo, y por consiguiente la fuente y esencia de todo poder viene de Dios.

¹³⁶ Sanguinetti, Manuel, “**La Representación Diplomática en los Países del Plata**”, Buenos Aires, Abecé, 1964, Pág. 94.

¹³⁷ Estrada, José Manuel, “**Diario de Sesiones**”, Cámara de Sesiones, I, Pág. 529, 1883 (11 de Julio de 1883)

Tanto la libertad como la soberanía, en consecuencia, proceden de Dios, y no de la voluntad popular; al tiempo que la protección de la libertad por el Estado significa asegurarle a cada persona la persecución del “deber moral” y de una vida cristiana. De igual manera, la libertad significa preservar los tradicionales poderes de la Iglesia en esferas tales como la educación. El estado argentino, sostenía Estrada, había fracasado completamente en proteger la libertad en los términos en que ésta era entendida por los católicos. Las reformas liberales le quitaron a la Iglesia el poder de determinar la moral.

La Encíclica Papal de 1891, “Rerum Novarum”, procuraba ofrecer a los católicos alternativas al capitalismo liberal y al concepto de lucha de clases. Así, la Encíclica atacaba a los capitalistas como “un reducido número de gente enriquecida que ha podido imponer sobre la masa de pobres, un yugo apenas mejor que la esclavitud”¹³⁸.

Las clases sociales, declaraba la Encíclica, debían por lo tanto mantener lazos de amistad. La “Rerum Novarum” simpatizaba con la voluntad de los gobiernos de proteger un “equilibrio” entre las clases, evitando la acumulación de riqueza en exceso, bregando por la “justicia distributiva... el bienestar público y la prosperidad privada”¹³⁹. Llamaban a resistir las actividades de todos aquellos que amenazaban el bienestar de la nación, la religión, la familia y la propiedad¹⁴⁰.

Recordemos que, el positivismo, o científicismo, alcanzó en la Argentina la culminación de su influencia entre 1880 y 1910. En sus contenidos más elementales, el movimiento positivista se autodefinía como el examen crítico de lo que es dado, de

¹³⁸ Estrada, José Manuel, “**Discursos**”, Prólogo de Tomás Casares, Ed. Estrada. Buenos Aires, 1943, I, Pág. 84.

¹³⁹ Estrada, José Manuel, “**Discursos**”, Op. Cit. Pág. 99.

¹⁴⁰ Estrada, José Manuel, “**Discurso del 18 de octubre de 1888**”. En García, Alicia y Rodríguez Molas, Ricardo “El autoritarismo y los argentinos: la hora de la espada (1924-1946),” Centro Editor de América latina. Buenos Aires, 1988, Pág. 15.

las denominadas verdades absolutas; y sus seguidores apuntaban a descubrir “todo aquello que es objetivo, real, natural, y todo aquello que significa progreso en la esfera de la sociedad y de la política... lo político, como una función del progreso social, no necesita de la metafísica¹⁴¹. Los blancos principales de los positivistas eran el derecho natural y las enseñanzas de la Iglesia.

La posición del movimiento católico en contra del positivismo apuntó a criticar en primera instancia, los conceptos de progreso, materialismo y cosmopolitismo. Los opositores del positivismo coincidían con la Iglesia en acusar al movimiento como una ofensiva pagana en contra de la cristiandad. En un esfuerzo por exaltar a lo nativo en contra de lo extranjero (al que identificaban con el positivismo), intentaban crear un culto a la Argentina pre-liberal y pre-inmigratoria.

El grupo “Ideas”, como Manuel Gálvez lo denominaría más tarde, se constituyó en una deliberada expresión de oposición a la abrumadora mayoría de los estudiantes de Derecho, que eran “materialistas” y que “tenían por un Dios a Spencer y por otro Dios a Comte”. Pero en nuestro grupo literario, declaraba Gálvez:

“Eramos casi todos espiritualistas comprometidos con una lucha heroica contra el ambiente materialista y descreído, extranjerizante y despreciador de lo argentino, indiferente hacia los valores intelectuales y espirituales”¹⁴².

El materialismo científico que el positivismo encarnaba, sostenía el grupo Ideas, “no ofrece porvenir” y de esa forma no puede explicar los misterios del ser. El hombre debe ser considerado como algo más trascendente que un “animal evolucionado”¹⁴³.

¹⁴¹ Gibbson, William, “Seven Greats Encyclicals”, en relación a la “**Rerum Novarum**”, “(15 de mayo de 1891), Ed. Paulist Press, 1963, Pág. 3 y 18.

¹⁴² Gálvez, Manuel, “**Amigos y Maestros de mi juventud**”, Bs. As., Hachette, 1961, Pág.43.

¹⁴³ Rock, David. Op. Cit. Pág. 57.

Evocando a los federales del siglo XIX, los tradicionalistas describían la relación entre Buenos Aires y las provincias desde la óptica de las contradicciones entre el “materialismo” o “ideas spencerianas de progreso”, por una parte, y el “espíritu” o la “tradición”, por la otra. Mediante esta trama argumental, describían a Buenos Aires como la encarnación del materialismo y a las provincias como la del espiritualismo. Como lo destacó Gálvez, muchos de los principales miembros del grupo Ideas, descendían de las clases altas provinciales y poseían fuertes raíces en la Argentina criolla pre-inmigratoria”¹⁴⁴

En la Argentina liberal, España había sido injustamente olvidada y ridiculizada, por lo que muchos de los tradicionalistas preferían mirar al pasado, utilizando frases y expresiones comúnmente empleadas por los escritores españoles.

En suma: La tradición estaba fuertemente identificada con el federalismo y explícitamente opuesta al unitarismo y a los liberales. Los tradicionalistas procuraban promover “la espiritualidad” y al condenar al “cosmopolitismo” que involucraba la vida urbana y la cultura de Buenos Aires, y terminaron por idealizar a las comunidades provinciales de la Argentina criolla, a la Iglesia y a las familias hispánicas.

¹⁴⁴ Niklison, José, “**Acción Social Católica**”, N° 46, Bs. As., Boletín del Departamento Nacional del Trabajo, 1920, Pág. 191

CAPITULO 2: LA ARGENTINA DEL OCHENTA.

CAPITULO 2: “LA ARGENTINA DEL OCHENTA “

En este capítulo estudiamos el período de la Historia Argentina denominado “De la Generación del Ochenta”. Se trata de una etapa clave en la formación del Estado Nacional Argentino que es fundamental para nuestro tema, pues durante el desarrollo del *proyecto civilizatorio moderno* se enfrentaron duramente los representantes del pensamiento tradicional católico y del pensamiento liberal. El Dr. Benjamín Sánchez fue un miembro activo en estas confrontaciones que tuvieron como eje los intentos liberales de laicización del Estado y la cultura. Nos dedicaremos finalmente a analizar detenidamente los encuentros y desencuentros entre estos dos sectores del pensamiento y la sociedad argentina de fines del siglo XIX.

2.1. Un poco de Historia: La vida política argentina, una mirada sobre el siglo XIX.

En Argentina, uno de los momentos de máxima confrontación entre el catolicismo y el liberalismo se dio durante la llamada Generación del Ochenta. Para entender el carácter de esta confrontación necesitamos repasar, en una síntesis muy apretada, las diferentes etapas de la conformación del Estado nacional. Para ello vamos a valernos de la periodización expuesta por José Luis Romero¹⁴⁵, en su “Historia de la Argentina”. Consideramos que la adecuada percepción de la Argentina decimonónica requiere de la revisión de los principales acontecimientos históricos acaecidos desde la llamada “Era Indígena” hasta la “Era Aluvial“, escenario y contexto de la producción discursiva de Benjamín Sánchez.

¹⁴⁵ Romero, José Luis, “Breve Historia de la Argentina”, Buenos Aires, F.C.E., 1996.

La llamada “**Era Indígena**”¹⁴⁶, se refiere a la época de las poblaciones autóctonas que habitaban nuestro territorio en esta vasta extensión de casi tres millones de kilómetros cuadrados que hoy llamamos Argentina. José Luis Romero nos dice que se instalaron muchos siglos antes de que llegaran los conquistadores españoles. De estas poblaciones autóctonas no conocemos la historia, nos adelanta Romero. Pero podemos expresar que las que habitaron el noroeste del país alcanzaron un mayor nivel de desarrollo y que aprendieron con duras experiencias la sucesión de los cambios por los que atravesó la humanidad. El resto de los grupos autóctonos se desarrollaron a lo largo y ancho de nuestro suelo, como grupos aislados lo que les permitió perpetuar sus costumbres milenarias sin conocer apenas las venturas y desventuras del devenir histórico. Eran pueblos encadenados a la naturaleza de cuyos recursos dependía totalmente su existencia. Cuando comenzó la conquista española tales poblaciones fueron sometidas a las formas de vida que introdujeron los conquistadores y que les fueron impuestas.

Con respecto a la denominada “**Era Colonial**” (**Siglo XVI–1810**)¹⁴⁷, podemos consignar que la conquista de América por los españoles fue una empresa de principios del siglo XVI. Pero cuando la conquista termina comienza la colonización sistemática en la segunda mitad del siglo XVI. En el marco de los siglos XVI y XVII se desliza la primera etapa de la vida colonial argentina. Durante largos años el problema fundamental de la vida colonial fue ajustar las relaciones de dependencia entre la población indígena sometida y la población española conquistadora. Puede decirse que la región que hoy constituye la Argentina, apenas existía para el mundo.

Pero, justamente al comenzar el siglo XVIII –triunfante Inglaterra en los mares-, España cambia de dinastía: los Borbones reemplazan a los Austrias. La filosofía del racionalismo y del empirismo acompañaba a la gran revolución científica

¹⁴⁶ Romero, José Luis, Op. Cit. Pág.15.

¹⁴⁷ Romero, José Luis, Op. Cit. Pág.19.

de Galileo y de Newton, y juntas se imponen sobre las concepciones tradicionales de raíz medieval. La convicción de que lo propio del mundo es cambiar, comenzaba a triunfar sobre la idea de que todo lo existente es bueno y no debe ser alterado. La primera de esas dos ideas se enunció bajo la forma de una nueva fe: la fe en el progreso. Así quedaron frente a frente dos concepciones de la vida que se decantaron en otras tantas actitudes políticas: el autoritarismo y el liberalismo¹⁴⁸. Entre tanto las ciudades crecían, se desarrollaba una clase burguesa a la par que se afianzaba la certidumbre de que la comunidad tenía intereses propios, distintos de los de la metrópoli.

En el último cuarto del siglo XVIII, la Corona española creó el Virreinato del Río de la Plata. Buenos Aires, la pequeña aldea, cuya actividad económica crecía con nuevo ritmo, comenzaba a perfilarse por su desarrollo comercial y social: “los más ricos vivían en casas importantes rodeados de esclavos y sirvientes y los más pobres trabajando la tierra” (...) “la colonia había progresado, creciendo su población y las estancias como sus productos exportables.”¹⁴⁹ También las ciudades del interior fueron prosperando, y entre ellas, Córdoba, donde abundaban las casas señoriales y las Iglesias. Pero es de destacar que Buenos Aires continuó acrecentando su autoridad, no sólo por su importancia económica sino también por ser la sede del gobierno virreinal y la de la Audiencia que se instaló en 1785.

En 1789, el mundo se conmovió con el estallido de la Revolución Francesa. La polarización de las opiniones comenzó a acentuarse y no faltó por entonces en la aldea quien pensara en promover movimientos de libertad, promovidos por la

¹⁴⁸ Nos referimos a aquel “autoritarismo” propio de los Austrias que impregnó la existencia toda de la vida colonial,” era una idea autoritaria del mundo y de la sociedad que provenía de la experiencia de la política española, como también de la prédica de los misioneros y de la enseñanza de la neoescolástica de la Universidad de Córdoba basada en los textos de Francisco Suárez.”. Y con respecto al “liberalismo”, recordemos que España, pese a la fuerza de las concepciones tradicionales, comenzó bajo los Borbones a aceptar esa nueva fe, la fe en el progreso., en Romero José Luis. Op. Cit. Pág.20.

¹⁴⁹ Romero, José Luis, Op. Cit. Pág. 31 y 37.

literatura proveniente del Enciclopedismo y por las publicaciones de los primeros periódicos tales como “El Telégrafo Mercantil” y el “Semanario de Agricultura, Industria y Comercio”, de los que brotaba una ideología de corte liberal, impulsando entre otras ideas, la de libertad de comercio. Esta situación fue preparando “el camino para el enfrentamiento entre criollos y españoles a causa de los privilegios que la administración colonial otorgaba a estos últimos, injustos a la luz de las ideas de igualdad y libertad difundidas por la revolución norteamericana y francesa”.¹⁵⁰

En referencia a la “**Era Criolla “(1810-1880)**”¹⁵¹, era una realidad que el país que nació el 25 de mayo de 1810 era esencialmente criollo, políticamente independiente, pero por su debilidad, desorganización e inestabilidad se vio forzada a inscribirse dentro del área económica de la nueva potencia industrial que golpeaba a sus puertas, Inglaterra. Criolla era la composición social del país que, con la independencia no alteró su fisonomía étnica y demográfica; criolla fueron las tradiciones y la cultura, y criolla fue la estructura económica en la medida en que reflejaba los esquemas de la época virreinal. Hasta 1880, aproximadamente, se mantuvo sin grandes cambios esta situación, y por eso puede hablarse de una era criolla para caracterizar los primeros setenta años de vida independiente del país.

El problema fundamental de la vida argentina durante la era criolla fue el ajuste del nuevo país y su organización dentro de los moldes del viejo virreinato. Había en el fondo de estas situaciones contradicciones difíciles de resolver. En un régimen de independencia política que proclamó los principios de libertad y democracia, la hegemonía de Buenos Aires, con los caracteres que había adquirido durante la colonia, no podía ser tolerada. La lucha fue, en última instancia, entre la poderosa capital, que poseía el puerto y la aduana, y el resto del país que languidecía. Fue una lucha por la preponderancia política, pero que en el fondo era un conflicto

¹⁵⁰ Romero, José Luis, Op. Cit. Pág. 43

¹⁵¹ Romero, José Luis, Op. Cit. Pág.45.

derivado de los distintos grados de desarrollo económico. Sólo a lo largo de setenta años y en medio de duras experiencias pudieron hallarse las fórmulas para resolver el conflicto y entrar decididamente en el modelo de país moderno, civilmente organizado y con estabilidad política.

La **“Era aluvial” (1880-1916)**¹⁵², en la que la antigua diferencia entre las regiones interiores y las regiones litorales se acentuaron cada vez más, definió dos argentinas, criolla una (la de las regiones del interior) y cosmopolita la otra (las regiones litorales con Buenos Aires a la cabeza), sin olvidar el fenómeno inmigratorio decisivo para la constitución del nuevo perfil de la sociedad del fin de siglo. La sociedad argentina, por la diversidad de sus elementos, comenzó a parecer un aluvión alimentado por torrentes diversos, que mezclaban sus aguas sin saber hacia qué cauce se dirigían.

A medida que se constituía ese impreciso sector de inmigrantes y de hijos de inmigrantes, la clase dirigente criolla comenzó a considerarse como una aristocracia, a hablar de su estirpe y a acrecentar los privilegios que la prosperidad le otorgaba sin mucho esfuerzo. La Argentina se fue incorporando definitivamente al ámbito de la economía europea, cuya expansión requería de nuestras materias primas y nos imponía sus manufacturas. Las clases medias y hasta las clases populares comenzaron a caracterizarse por nuevas costumbres y nuevas ideas que desalojaban las costumbres tradicionales de cuño hispánico. Los campos se poblaron de chacareros , pero sobre todo fue a las ciudades “ a las que los antiguos y nuevos ricos dotaron de los signos de la civilización vista en París: anchas avenidas, teatros, monumentos, hermosos jardines, y mansiones aristocráticas....con el tiempo comenzó a advertirse que el país tenía vastos recursos que abrían nuevas posibilidades: el petróleo, las minas de carbón y de hierro, las viejas industrias del vino, del azúcar y de los tejidos

¹⁵² Romero, José Luis, Op. Cit. Pág. 109.

y otras nuevas que comenzaban a desenvolverse”.¹⁵³ Todo favorecía un nuevo cambio, excepto la dura resistencia de las estructuras tradicionales, tanto económicas como ideológicas. A pesar de ello, lo más visible fue el afianzamiento del orden institucional de la República unificada.

“Conservadurismo y radicalismo, nos dice José Luis Romero, fueron la expresión de la actitud política de los dos grupos fundamentales del país: el primero representó a los dueños de la tierra y el segundo a las clases medias en ascenso, deseosas de ingresar a los círculos de poder y a la prosperidad .El socialismo aglutinó a los obreros de las ciudades Pero las masas criollas se fueron desplazando del interior al litoral en busca de mejores trabajos y altos jornales, creando una nueva posibilidad política que convulsionó el orden tradicional”.¹⁵⁴

En síntesis: En el seno de una sociedad heterogénea y entre el fragor de la lucha entre las mentalidades opuestas, se hace poco a poco una Argentina que se empeña por un ordenamiento económico-social y la consolidación de una fisonomía que exprese su espíritu identitario.

Con la llegada del General Julio Argentino Roca a la Presidencia de la Nación en el año 1880, se destaca el pensamiento y obra de la llamada “Generación del Ochenta”, a la que nos referiremos con más detenimiento en capítulos posteriores.

Se deben destacar en este período las transformaciones en las prácticas políticas, que se llevaron a cabo impulsadas por los hombres del Ochenta, fueron muchas y decisivas y sus huellas marcaron de modo profundo el perfil que asumirá el país hasta bien avanzado el siglo XX, transformaciones de las que daremos cuenta más adelante.

¹⁵³ Romero, José Luis, “Breve Historia de la Argentina”, Bs. As. , Fondo de Cultura Económica, 1996, Pág. 109-110

¹⁵⁴ Romero, José Luis, Op. Cit. Pág.111.

La “Generación del Ochenta”.

Referirnos a la expresión “La Argentina del Ochenta” con que encabezamos el capítulo se refiere a las transformaciones que el país experimenta a partir de 1880 con la actuación política del grupo denominado “Generación del Ochenta”, a la que le corresponde realizar en nuestro país el proyecto civilizador. El citado proyecto se propone colaborar con la tarea progresista que se ha impuesto el mundo en occidente, de ahí que EEUU y los países europeos, Francia e Inglaterra, ofrezcan los modelos a realizar, los que no se adaptarían a la cultura latinoamericana sino que serían reproducidos mediante una copia lo más exacta posible de aquellos, nos dirá Leopoldo Zea.¹⁵⁵ De esta manera Europa será la fuente de nuestra cultura y lo que no es europeo será considerado bárbaro. Frente a lo europeo, la barbarie la representaba la colonización española: nuestro pasado hispánico. Es decir que ante la disyuntiva ¿educar en relación con la tradición o bien educar para una nueva realidad?, la respuesta fue mirar hacia Europa para construir con aquellas ideas en cuya superioridad se creía un mundo distinto: “El instrumento de esta nueva educación será la filosofía positivista y los americanos educados e instruidos dentro de esta doctrina se transformarán en un factor de orden y progreso”¹⁵⁶.

Por otra parte, en la historia de las sociedades hay determinadas épocas que establecen una suerte de frontera, una línea divisoria entre el modelo de país que se deja atrás y el que instauro el nuevo orden político. Los cambios operados en diferentes ámbitos de la sociedad pueden inaugurar una etapa absolutamente distinta en la vida de una Nación y delinear su futuro de manera determinante. En la Argentina, las transformaciones políticas, sociales y económicas que se cristalizaron alrededor de 1880, marcaron un proceso inédito de modernización a la par que se diseñaba una nación.

¹⁵⁵ Zea, Leopoldo, “**Filosofía de la Historia Americana**”, México, F.C.E., 1978, Pág. 153.

¹⁵⁶ Zea, Leopoldo. Op. Cit. Pág. 267.

Al respecto, el proyecto de la “Generación del Ochenta” es quizás el programa más estable que una élite argentina haya logrado plasmar con una dinámica del largo alcance. Sus huellas marcarán de modo profundo el perfil que asumirá el país hasta bien avanzado el siglo XX.

Terminados los conflictos que se habían prolongado durante un largo período, eliminadas las trabas que impedían la integración física, económica y política, ningún obstáculo serio se oponía entonces a la creación de instituciones que aseguren el funcionamiento de un Estado fuerte. Es decir, nada se opone a la iniciación de un gran período organizativo por medio del cual se debía lograr una fisonomía nacional definitiva y no arbitraria, no sometida al azar de triunfos facciosos episódicos sino por medio de una cierta racionalidad que, por otra parte, asumían los triunfadores de este largo proceso. Como lo hemos venido diciendo, esta racionalidad se llama “liberalismo”, expresión político-económica de una filosofía que le da sustento: “el “positivismo spenceriano”: liberalismo y positivismo tiñen a partir de 1880 todos los gestos que se dan en todos los niveles y constituyen el aglutinante de la experiencia total que se inicia”¹⁵⁷.

De allí surgirá un modelo institucional que alcanzará una fisonomía estable, conducida por una élite dirigente que había reunido en sus manos las riendas del poder económico y político del país. La oligarquía nacional, de la que nos refiere Noé Jitrik:

“(…) La organización política compuesta por el presidente y la gente que lo rodeaba; los gobernadores y quienes los apoyaban; los legisladores nacionales que obedecían a los requerimientos del ejecutivo, ya nacional, ya provincial, y a los grandes intereses económicos, principalmente de los terratenientes, que se aliaban con aquéllos”¹⁵⁸

¹⁵⁷ Macgani, Thomas, “Argentina-EE.UU. y el sistema interamericano”. En Lumerman, Juan Pedro, “Historia Social Argentina”, Bs. As., Fundación Universidad Hernandarias, 1994, Pág. 201

¹⁵⁸ Jitrik, Noe, “El mundo del ‘80”, Bs. As., Editores de América Latina, 1998, Pág. 35-36.

Este modelo toma a su cargo la realización de este plan y lo hace con un sentido de misión histórica. Es un grupo predestinado que se propone la “salvación” de su país de acuerdo con pautas ideológicas prestigiosas. La idea de la misión que sus miembros se imponen y de sus características ilustradas se articulan bien en un aparato que es eficaz en la medida en que funciona y se hace respetar: misión e ilustración son además los ingredientes del propósito más profundo que consiste, en última instancia, en la voluntad de hacer ingresar al país en el mundo de la cultura, en el mundo europeo.

Ciertamente, varios de los problemas que durante décadas habían estado en el primer plano de las cuestiones nacionales ya se encontraban resueltas entonces. Veamos tales cuestiones:

a) La cuestión del indio: El avance de la línea de fronteras se realizó en dos etapas. La primera de ellas, defensiva, a través de la construcción de una línea de fortines unidos entre sí, que impedía la penetración de los indígenas

La segunda estuvo dirigida por el General Julio Argentino Roca, quien emprendió una acción de tipo ofensivo. Como resultado de su Campaña al Desierto, realizada en 1879, se incorporaron 15.000 leguas cuadradas de tierras disponibles para su explotación económica.

b) La tierra como una pieza clave del proyecto económico: Base de toda la economía y riqueza fundamental del país. El otorgamiento de tierras a los expedicionarios según su grado militar y la enajenación de las demás tierras fiscales favorecieron la promoción de latifundios. Aparece la estancia moderna como unidad de producción, que incorpora el alambrado, el tanque australiano, la mestización de animales, la tecnificación en el proceso de cría.

c) Buenos Aires Capital: La federalización de la ciudad de Buenos Aires en 1880 fue un paso significativo hacia el cierre de conflictos entre el estado nacional y el de la provincia de Buenos Aires.

La capitalización de Buenos Aires significó que será ahora la ciudad puerto la que establece y dirige las reglas del juego para el resto del país.

El establecimiento de las nuevas condiciones abre el escenario para la aparición de un conjunto de hombres a los que hoy se reconoce como la generación del 80, que llevarán adelante un plan en el que es posible distinguir tres dimensiones:

“En lo económico, la inserción de nuestro país en la división internacional del trabajo como productor de materias primas y alimentos e importador de la mayor parte de los productos elaborados que se consumían en el mercado interno. En el plano social, el intento de cambiar usos y costumbres nativos a través de la inmigración masiva de mano de obra europea. En lo político, la conformación de un Estado moderno mediante la creación de las instituciones y reglamentos necesarios para dar a la Argentina una apariencia semejante a la Europea a fin de siglo y ofrecer garantías suficientes a los capitales extranjeros”¹⁵⁹.

La presencia de esta élite positivista y europeísta en las cimas del poder significaba también la ascensión de una coaligación de élites provincianas que habían asimilado el estilo y el modo de ser de los dirigentes de la ciudad-puerto. Constituían todos una coalición de un grupo de poder todo encolumnado detrás de los líderes más sagaces que esta clase haya tenido¹⁶⁰.

Si quisiéramos sintetizar los rasgos más característicos de esta generación, podemos señalar como notas salientes:

Poseían una fuerte valoración de la ilustración literaria y científica. Algunos de ellos se habían educado en Europa. Demostraron una fuerte dosis de audacia e iniciativa requerida para la conducción política de la época.

En lo político reside el máximo de realización para un hombre. Desde allí es posible imprimir a la sociedad de su tiempo los rasgos que es preciso adoptar.

Roca es el mejor modelo del personaje de esta generación.

¹⁵⁹ Pozzi, Graciela, “La Generación del ‘80”, Cuadernos Simón Rodríguez, Bs. As., Biblos, 1987, Pág. 3.

¹⁶⁰ Macgani, Thomas, Op. Cit. Pág. 91.

Los hombres del 80 sienten que la historia los ha llamado a cumplir con una misión central: la institución de un sistema institucional que debe alcanzar permanencia en el tiempo.

La generación del Ochenta tenía el liberalismo como ideología, pero no era el liberalismo romántico e idealista de la primera mitad del siglo XIX, sino que comulgaban con el ideario de Augusto Comte, quien había formulado las líneas de un liberalismo pragmático, positivista.

El positivismo confiaba en el impulso arrasador de un progreso ilimitado, auxiliado por el timón de la razón y una actitud de verificación experimental de la realidad que desecha todos los argumentos de explicación no racionales.

El General Roca llega a la presidencia el 12 de octubre de 1880.

Los propósitos presidenciales son delineados por Roca en su mensaje al asumir su cargo. Allí fijará sus objetivos: “Paz y administración serán mis propósitos”.

“Paz y Administración” significaban el establecimiento y consolidación del modelo estructural que había venido asumiendo la sociedad argentina. La paz era, por un lado, un llamado a la razón y a la prudencia dirigido a los miembros de una clase que no había comprendido cuánto tenían en común que defender, y aún que descubrir, las concepciones e intereses comunes que permitiera a sus integrantes salir del atolladero en que habían permanecido en el pasado.

Esta tregua era indispensable para avanzar en la construcción de un aparato de administración eficiente, que aprovechara simultáneamente los dos pilares desde los cuales había que partir para enfrentar el desafío que traía consigo la nueva situación: a saber los factores favorables que surgían desde el mercado mundial y la posesión de los recursos con los que se podía responder a la creciente demanda externa.

Las nuevas condiciones que se abrían son descriptas de la siguiente manera:

“El gobierno nacional está instalado en su propia sede y puede comenzar una política constructiva y de sano y vigilante avenimiento con el capital extranjero, que pugna por condiciones favorables a su instalación en el país”¹⁶¹.

Son tres las áreas en las que había de aplicarse el esfuerzo fundamental del impulso dado por la política de los hombres del ochenta. Las enunciaremos en apretada síntesis, a continuación: la política económica, la inmigración y la educación.

Política económica en la Argentina del ‘80

Europa vivía entonces un momento de gran progreso material, favorecido por el despliegue tecnológico y las innovaciones en el sistema de transportes y comunicaciones, que produjeron un efecto acelerador en el mercado mundial. En el creciente proceso de integración económica que se daba a nivel universal, nuestro país se incorporó aportando sus materias primas agropecuarias, que comenzaron entonces a ser reclamadas con intensidad por los países que, al emprender el camino del crecimiento industrial, habían abandonado su producción agraria.

El liberalismo económico será el modelo desde el que esta Generación del Ochenta grabará las líneas centrales de su modelo interno y de su inserción en el mercado mundial. La división internacional del trabajo y la libertad de comercio fueron asumidos como los dogmas iluminadores que orientaban todas las perspectivas de relación proficua entre las naciones.

La inmigración europea.

Para le élite dirigente, el objetivo de alentar la inmigración respondía simultáneamente a dos cuestiones:

¹⁶¹ Lumerman, Juan Pedro. “**Historia Social Argentina**”. Bs. As., Fundación Universitaria Hernandarias. Pág. 203.

-Poblar el desierto y atraer brazos útiles para la producción agropecuaria. Del mismo modo que la Campaña del Desierto había incorporado tierras –el capital-, la política inmigratoria debía suministrar los brazos para trabajarla –la mano de obra-.

-Transformar el tipo cultural del ser argentino incorporando a nuestro suelo hombres más fácilmente adaptables a un modelo de desarrollo capitalista.

En cuatro años (de 1885 a 1889), llegan al país más de 700.000 inmigrantes, y la afluencia no se detiene hasta fines de la tercera década del siglo XX.

El sistema educativo:

La educación era visualizada como el camino que permitiría a este pueblo bárbaro asumir las orientaciones del modelo civilizatorio por el que se inclinaba la élite dirigente. Paralelamente a la función que el sistema educativo debía cumplir en la población criolla, existía otra con respecto a los inmigrantes recién llegados: el aparato educativo debía servir también como instrumento para integrarlos a nuestra sociedad.

En torno al proyecto pedagógico, se desarrolló en esos años un intenso debate de honda repercusión social. En los primeros días de diciembre de 1881, el Presidente Roca prestaba apoyo a la iniciativa de llamar a un Congreso Pedagógico. El debate entre católicos y liberales, que culminaría con el retiro de los primeros del Congreso, marcó sólo un punto de las tensiones que se vivieron a lo largo de toda la década entre el roquismo y la Iglesia Católica.

“Desde las primeras sesiones se tuvo la certeza de que se asistía a un enfrentamiento entre dos tendencias que marcarían a fuego el final del siglo”¹⁶².

El laicismo dominante en la élite que ocupaba el gobierno impulsaba a la mayoría a excluir la Religión de las instituciones. La ideología liberal que guiaba su pensamiento consideraba que lo religiosos debía reconocerse sólo en el interior de las

¹⁶² Auzá, Néstor, “**Católicos y liberales en la Generación del ‘80’**”, Bs. As. Ediciones Culturales Argentinas. 1975, Pág. 136.

conciencias individuales, pero no en la esfera pública. El 28 de julio de 1884, se sanciona la ley 1420, que establece la enseñanza laica, gratuita y obligatoria.

En síntesis:

Hacia finales del siglo XIX estaba ya instalado el régimen denominado “Polis oligárquica” que por sus características esenciales se asemeja a los modelos que predominan en la época en todo el continente latinoamericano”¹⁶³. Esas características son la elevada concentración del poder económico y social, así como la retención de las palancas del poder político en manos de una élite plenamente consciente de que tal es su derecho. Y este sistema imperante reposa sobre la estrecha interrelación existente entre los intereses británicos, el modelo agroexportador adoptado por la oligarquía argentina y la conducción política del Estado puesta al servicio de esta conjunción.

2.3. La ideología sustentadora de la “Generación del Ochenta”.

2.3.1. La implantación del positivismo como filosofía oficial.

La política secularizadora de los gobiernos de la Generación del 80 encontró en la filosofía positivista el fundamento ideológico de su accionar. Se trata del positivismo comtiano y spenceriano y se realiza en gran medida y en primer lugar como apropiación de una herencia histórica, acervo que ha ido tomando cuerpo lentamente: Sarmiento, que es un pre-positivista, sintetiza y actualiza un pensamiento que viene desde la Revolución de Mayo y, entre la de otros, su obra implica un puente tendido para que el positivismo llegue con naturalidad a estas orillas. Por otro lado, también, la filosofía que ahora se adopta claramente y sin tapujos, y que se convierte en filosofía oficial, viene como necesidad de **sostener al liberalismo**, de darle universalidad; del mismo modo, al adoptar una filosofía imbricada en el programa emprendido y hábil para fundamentarlo, se pretende que todos los gestos

¹⁶³ Lumerman, Juan, Op. Cit. Pág. 217.

están investidos de universalidad, como si emanaran de una *ratio* y no de necesidades de clase.

Pero además se produce con el positivismo el clásico movimiento de recepción de ideas que se engendran en Europa y que llegan con cierta demora; en este caso la demora no es excesiva por la conexión tan estrecha que con Europa se plantearon de inmediato los dirigentes políticos e ideológicos del liberalismo roquista.

El positivismo, considerado como escuela de pensamiento, tiene como punto de partida la creencia en la razón y una actitud de verificación experimental de la realidad. Con estos puntos de partida no es extraño que haya desarrollado un enorme respeto por la ciencia y una enemistad sin resquicios frente a la metafísica y la religión. Desde luego que el positivismo no cuestiona toda moral sino la religiosa a la cual pretende reemplazar con otra más natural, emergente de la concepción del individuo según las premisas racionales. En el fondo, el positivismo recupera la idea de la individualidad de los seres humanos de donde se extraen dos consecuencias, el respeto a la propiedad privada, máxima creación histórica del individualismo, y la actitud de libre examen, de desprejuicio respecto de la masa de prejuicios y creencias acumulados por siglos y siglos de conducta antirracional y anticientífica. Este nuevo iluminismo, en el que la ciencia lo podrá todo respecto de la realidad, trasciende al campo social, supera el empirismo y encuentra una fórmula de viejo linaje, la idea del “progreso indefinido”, por la que las sociedades encuentran justificadas sus esperanzas y en virtud de la cual los individuos tienen un papel que cumplir. A medida que la administración política nacional a cargo del presidente Roca se iba consolidando y a la par que se efectivizaba la proyección de la ideología ochentista en el interior, San Juan, no estaba exenta de la influencia de aquella ideología, que se plasmó en las políticas públicas de las gobernaciones locales de la época¹⁶⁴.

¹⁶⁴ El grupo auto titulado “Los Regeneradores”, estaba constituido por numerosos jóvenes que habían alcanzado grado universitario en Córdoba o Bs. As. Su ideología fue el liberalismo. Entre ellos están

Ahora bien, aceptar el lema del presidente Roca cual es: “Paz y Administración”, es aceptar el llamado a una gran reconciliación que tiene como protagonistas e interesados a provincianos y porteños. En este esquema de reconciliación hay un grupo que se niega a entrar, **son los católicos**. Desde luego que no están en contra del “progreso”, preconizado en todos los niveles pero sospechan de él en virtud del punto de partida filosófico adoptado. Ciertas medidas, coherentes dentro del sistema, referidas a educación y familia, los hacen reaccionar y tomar a su cargo elementos ideológico-políticos que los grupos reconciliados han abandonado. En virtud del antilaicismo se hacen tradicionalistas y esencialistas, están en contra del liberalismo porque sostienen que conmueve y fractura los ámbitos más sagrados, la persona humana, la familia, la educación, porque favorece el descreimiento y todos los vicios y aberraciones de un mundo sin Dios. Desde luego, en su momento no hacen más que una oposición y van constituyendo paulatinamente una posición ideológica fuerte, sobre todo en el interior del país.

En una palabra, la implementación de las reformas políticas de raíz positivista, generan una suerte de rivalidad entre gobierno e iglesia, que encarnarían, desde el punto de vista liberal, espíritu científico y oscurantismo respectivamente. De hecho, el programa total a ejecutar exigió una ruptura con el pasado hasta “arrancar del país hasta su misma raigambre hispanocristiana”¹⁶⁵. Se estudió, en consecuencia, con toda escrupulosidad, todos aquellos puntos que simbolizaran la presencia eclesiástica y luego se empezaron a atacar uno a uno resistiendo todas las consecuencias.

El conjunto de las nuevas leyes modificó la fisonomía de la sociedad argentina. Los hombres del ochenta previeron la evolución del país; quisieron que esa evolución tuviera un sentido moderno, de acuerdo a las pautas que ellos podían

los Gobernadores Doctores: Anacleto Gil, Agustín Gómez, Carlos Doncel, José de la Presilla y Adán Zavalla, quienes manejaron los asuntos públicos con una encendida fe en el progreso.

¹⁶⁵ Allende, Andrés, “**Las reformas liberales de Roca y Juárez Celman**”, Bs. As. Revista de Historia N° 1, 1957. Pág. 18.

considerar más rigurosas y menos discutibles: la razón, la libertad humana, la filosofía positiva¹⁶⁶.

2.3.2 El perfil de los “Hombres del Ochenta”.

Respecto a la personalidad de los hombres de la “Generación del Ochenta”, podemos agregar a lo ya expuesto, lo siguiente:

- En primer lugar, hay que recordar que los hombres de la llamada “Generación del Ochenta”, vivieron su proyecto con una enorme dosis de socialización: creían en una sociedad a la que iban a transformar y en ese impulso modelaban también sus personalidades. Lo social inunda todos los pliegues y repliegues de la conducta de los hombres del 80, pero no sólo como preocupación por la sociedad sino como formas de personalidad modeladas por una tendencia de enorme fuerza. Esas formas son en primer lugar lo político como actividad, como futuro, como modo de estar en el tiempo y en el mundo: en el 80 se es político, se participa de lo que interesa a la colectividad, se nace a la existencia por medio de la política y en la política reside lo máximo de realización posible para un hombre.

- Los hombres del 80 sienten que la historia les ha concedido un espacio enorme y abierto que tienen que ordenar; no precisamente un espacio físico, sino un espacio social, una sociedad en la que no hay nada que no puedan corregir ni ordenar. Los hombres del 80 asisten deslumbrados a los primeros pasos de las instituciones (Parlamento, Justicia, Presidencia, Ministerios, grandes organismos) y se preocupan por descubrir el sentido que tendrán en el futuro.

Los hombres del 80 eran cultos, sin duda. Probablemente habían absorbido toda la cultura de la época, lo que les llevo a elaborar una significativa producción literaria y científica.

¹⁶⁶ Gobierno de la Provincia, “**Leyes de Educación Pública y Laica; de Registro Civil, de Matrimonio Civil y de Secularización de los Cementerios**”. En Archivo Histórico y Administrativo de San Juan, libro copiador (1880-1882).

- Pero no todos los hombres del 80 eran dirigentes del mundo social; muchos de ellos eran simplemente ricos ganaderos o comerciantes que sentían vivamente la experiencia del 80 porque les otorgaba bienestar o seguridad o fortuna.

- Es un lugar común que los hombres del 80 tenían una actitud escéptica; generación de escépticos, descreídos, ateos. Se atribuye el escepticismo a la actitud antirreligiosa que emana de la adhesión al positivismo.

“Probablemente, el escepticismo sea un rasgo más profundo y crítico, algo así como el sentimiento de exclusivismo intelectual en el que se protege alguien que ha sentido todas las contradicciones del 80 y ha resuelto absorberlas. Sería el mejor gesto proveniente de la actitud de libre examen positivista”¹⁶⁷.

2.4. Un ejemplo del perfil científicista de la época: Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888).

Notas biográficas.¹⁶⁸

El espíritu de Domingo Faustino Sarmiento, nacido en San Juan, Argentina, el 15 de Febrero de 1811, atraviesa todo el siglo XIX. Desde la perspectiva del criterio de la “periodización generacional de la historia del pensamiento filosófico argentino”¹⁶⁹, sostenemos que Sarmiento pertenece a tres generaciones: como un destacado representante de la “Generación de 1837”; que también por su notable gestión política en la vida del país, pertenece a la “Generación del 1853”, pero sin

¹⁶⁷ Jitrik, Noe. Op. Cit. Pág. 61.

¹⁶⁸ Palacio, Mercedes, “**El Pensamiento Político sustentador del Proyecto pedagógico de Domingo Faustino Sarmiento**”, Seminario de Filosofía Política en América Latina, Programa de Doctorado, Universidad de Chile, 1999 y en Palacio, Mercedes, “**El ideario filosófico-político del Programa Educativo de Domingo Faustino Sarmiento en la construcción de la Nación**”, Simposio Internacional “Domingo F. Sarmiento: Doscientos años de legado”, San Juan, Ministerio de Educación de la Nación-Gobierno de la Provincia-Universidad Nacional de San Juan, setiembre 2011. Publicado en Actas

¹⁶⁹ Pro, Diego. “**Periodización del Pensamiento Argentino**”, T I, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1965.

dejar de reconocer que por la fuerza de sus ideas nutre, también, a la llamada “Generación de 1880”.

Acerca de la “Generación de 1837”

Esta generación, llamada también "de los proscriptos", porque la mayoría de sus jóvenes integrantes debieron emigrar (Sarmiento, Alberdi, Echeverría), madurando en el exilio sus concepciones e ideales, como también sentando las bases para la reconstrucción, casi veinte años después, del país destruido por las guerras civiles. Esta generación aporta la concepción de la conciencia nacional.

"Comprenden que el desarrollo de la Historia es una ley universal de la humanidad, pero esa ley universal tiene leyes particulares según las cuales se realiza el desenvolvimiento de los pueblos. Por ello: esta generación sostiene que debe haber una ley argentina de desarrollo de la historia y del progreso".¹⁷⁰

Esta visión historicista constituye el núcleo de las obras de Sarmiento (del primer Sarmiento como suele decirse) y de toda la lucha civil de los hombres de esta generación.

Esta joven generación había tomado clara conciencia de que sólo mediante el conocimiento real y profundo de los elementos que constituían la realidad nacional, se podrían echar las bases de la organización del país. Puede decirse que, entre todos los hombres descollantes de esta generación, fue sin duda alguna Domingo Faustino Sarmiento quien trazó los rumbos y proporcionó las bases fundamentales para el encauzamiento de un programa educacional para la construcción de la Nación Argentina.

Su obra “Educación Popular” publicada en Chile en el año 1849 -síntesis, como ya se ha dicho de sus observaciones directas en Europa y en Estados Unidos y en la que proporciona los lineamientos básicos de un sistema de

¹⁷⁰ Pro, Diego, Op. Cit. Pág. 162

educación pública nacional-, ejerció considerable influencia entre sus contemporáneos. Esta obra, no obstante fundamentarse en ricas experiencias foráneas, no es de manera alguna una copia de instituciones extrañas a nuestro ser nacional. Sarmiento se preocupó como pocos de proporcionar a su país un plan nacional de educación pública, partiendo de sus propias realidades y necesidades. Por ello Sarmiento expresaba: “Pensaba que un proyecto pedagógico con particularidades propias sólo podría cimentarse sobre la base de la unidad nacional, en vistas a la aplicación de las ideas del modelo civilizatorio: el de la Europa Moderna”¹⁷¹.

Recordemos que la tercera parte del “Facundo” de Sarmiento, constituyó el programa de acción en que se asentaban las premisas del ordenamiento que debería adoptarse. Dicho ordenamiento se centraba en tres postulados esenciales: poblar, educar y organizar las libertades individuales.

“Para cumplirlo era preciso alentar la consolidación de una élite económica que se integrara a las demandas del mercado mundial, objetivo que se irá cristalizando por el impulso de las Generaciones de 1853 y la de 1880”¹⁷²

La constante preocupación de Sarmiento por la educación popular, que pondrá claramente en evidencia en su acción política en nuestro país, años después, está íntimamente relacionada con su concepción política, que hace del pueblo el depositario de la soberanía o poder político. Consideraba que sólo puede existir verdadera democracia con la difusión de la educación pública. Su lema incansable y fervoroso, "Educar al soberano", fundamento de todo estado democrático.

A este período corresponden sus obras: "Facundo o Civilización y

¹⁷¹ Lumerman, Juan Pedro, Op. Cit. Pág. 211

¹⁷² Lumerman, Juan Pedro, Op. Cit. pág. 187

Barbarie” (1845), "Viajes por Europa, África y América" (1849) y “Educación Popular” (1849)

Acerca de la “Generación de 1853”

Los hombres de la "Generación de 1837" concluyen su período de preparación alrededor de 1852. Por aquella fecha la mayoría de sus hombres tenían poco más de veinticinco años (1837), encontrándolos ya en 1852 en plena producción de proyectos- Sarmiento ya había cumplido 40 años- y perfilándose como figuras centrales que prepararán sus armas culturales para conducir el país. Ha sido llamada la "Generación de los Constituyentes", por Diego Pro.

La vigorosa personalidad y la experiencia de los hombres de 1837, imprimirá la dirección a la acción política, económica y social de esta nueva Argentina jurídicamente organizada que estrenó su Constitución Nacional en 1853.

Hacia 1852-1853, "Alberdi y sobre todo Sarmiento se habían deslizado hacia "un historicismo más realista que romántico"¹⁷³. Documentos de la época permiten afirmar que el sentido realista de esta generación surge de la circunstancia histórico-política que les tocó vivir. Cuando la Generación de 1853 se dispone a organizar la educación del país, siguen los criterios del espiritualismo ecléctico y del tradicionalismo católico, sobre el trasfondo romántico de la época. Observamos, siguiendo a Diego Pro, que estos hombres conservaron un sello romántico que no perdieron ni siquiera cuando volvieron a actuar por el 1880.

Corresponde enmarcar en este pensamiento las siguientes obras de Sarmiento: "Recuerdos de Provincia" (1850), "Anales de la Educación Común"

¹⁷³ Pro, Diego, Op. Cit. Pág. 164

(1858), "Las Escuelas, base de la prosperidad, de la República de Estados Unidos" (1866).

Acerca de la "Generación del 1880"

Con la "Generación de 1880", el pensamiento perfilado por Sarmiento a lo largo del siglo XIX, habría de ser institucionalizado en un esfuerzo sistemático que alcanzaría a todos los estratos de la sociedad.

"Sarmiento interpreta que, paralelamente a la función que el sistema educativo debía cumplir en la población criolla, existía otra con respecto a los inmigrantes recién llegados: el aparato educativo debía servir también como instrumento para integrarlos a nuestra sociedad".¹⁷⁴

La educación era visualizada como el camino que permitiría asumir las directrices del modelo civilizatorio europeo y norteamericano a fin de alcanzar a cierto plazo un desarrollo socio-económico autogenerado, conjuntamente con la consolidación de una conciencia nacional.

La Argentina comienza a afirmarse como el emporio económico, convirtiéndose en una de las grandes potencias agropecuarias mundiales, instalándose a la par una manera utilitaria, positivista y naturalista de ver el mundo y la vida. En lo político el representante máximo de esta generación es el General Julio Argentino Roca, cuya Presidencia se desarrolla de 1880 a 1886.

Esta generación promulgó la famosa Ley de Educación Común N° 1420, en 1844, que establece la enseñanza laica, gratuita y obligatoria, respondiendo al espíritu laicista y liberal del poder político. Con esta Ley, el país tuvo por primera vez en su historia un verdadero código de principios educacionales.

En síntesis, la atmósfera cultural del país se desarrolló entre dos polos:

¹⁷⁴ Lumerman, Juan Pedro, Op. Cit. Pág. 211

desde el positivismo defendido por los liberales hasta el catolicismo a ultranza defendido por los conservadores. Y aunque la generación fue bifacética, sin embargo “se encuentran finalmente ambas posiciones en los ideales políticos comunes, es decir, en la concreción de la democracia liberal de fines del siglo XIX”.¹⁷⁵

Como dato ilustrativo, señalamos que Sarmiento publica en la década de 1980: "Conflicto y Armonía de las Razas en América "(1883), su última obra importante.

En suma: el recorrido por las diferentes Generaciones, nos ha permitido acompañar a Sarmiento a través de todo un siglo, comprendiendo así la naturaleza y dirección de sus ideas, que gestaron el perfil de la Argentina Moderna, con que se inició el siglo XX, anticipada a través de la obra ejecutada en nuestro país ,desde la Gobernación de San Juan (1862-1864) y Presidencia de la Nación Argentina (1868-1874).

En suma, para 1885, Sarmiento era “el símbolo viviente de tres generaciones que habían dedicado sus vidas a crear el armazón de la República”¹⁷⁶. En 1886 terminó su biografía de Dominguito, obra que había comenzado a escribir, veinte años antes en Estados Unidos. Era un recuerdo melancólico de tiempos más felices, donde relata la vida de su único hijo. Muere en Paraguay, el 11 de septiembre de 1888.

Tal fue la extensión de la vida de Domingo Faustino Sarmiento: equivalente al largo período que implicó la construcción de una República Argentina, que no se

¹⁷⁵ Sábato, Hilda y Lettieri, Alberto, “La vida política en la Argentina del siglo XIX”, Bs. As., F.C. E., 2003, Pág. 10-11

¹⁷⁶ Palacio, Mercedes. “El pensamiento político sustentador del proyecto pedagógico de Domingo Faustino Sarmiento”, Op. Cit. Pág. 15.

transformó mágicamente como él esperaba, pero que se modificó irrevocablemente con su pensamiento y obra.¹⁷⁷

No deja de asombrarnos la fuerza con que propone y fundamenta la función política y social de la educación, antagónica a la función conservadora de la que se nutría la América hispánica del XIX. Por eso recurre a la figura del Estado, necesita de su fuerza como responsable de los servicios educacionales y de su compromiso para sacar a la América hispánica del atraso y la postración de siglos. Confía en que el Estado asuma el rol protagónico para que el pueblo sea educado “en masa, sin distinciones de fortuna, ni de clases”¹⁷⁸

Sólo así se cumplirá el sueño tan amado de Sarmiento de una “Argentina, que sea república y próspera, civilizada y fuerte para que pueda “responder dignamente al llamado de la historia”¹⁷⁹

En síntesis: Detenerse en su praxis política, en el ideario filosófico que lo sustenta y en los contextos que lo enmarcaron, no es una tarea fácil, pero nos ha llevado a apreciar el despliegue de un pensamiento formidable que no termina con el siglo XIX, sino que entra vertiginoso en el XX y sin dudas sigue iluminando el siglo XXI. En definitiva, “Sarmiento es un símbolo. Es un símbolo de la agonía del mundo hispánico en el siglo XIX, de un mundo que existía de una manera, pero sentía que debía ser de otra”¹⁸⁰.

¹⁷⁷Palacio, Mercedes, “**El ideario filosófico-político del Programa Educativo de Domingo Faustino Sarmiento en la construcción de la Nación**”, Simposio Internacional “Domingo F. Sarmiento: Doscientos años de legado”, San Juan, Ministerio de Educación de la Nación-Gobierno de la Provincia-Universidad Nacional de San Juan, setiembre 2011, Pág. 15. Publicado en Actas.

¹⁷⁸Sarmiento, Domingo Faustino, “**Educación Popular, Obras Completas**”, Vol. XI, Bs. As., Luz del Día, 1950, Pág. 79.

¹⁷⁹Galvani, Victoria, “**Antología del Pensamiento Político, Social y Económico de América Latina: Domingo Faustino Sarmiento**”, Anexo III: “Discurso Presidencial”, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1988, Pág. 90.

¹⁸⁰Bunkley, Allison. Williams, “**Vida de Sarmiento**”, Buenos Aires, Eudeba, 1952, en Palacio, Mercedes, “**El ideario filosófico-político del Programa Educativo de Domingo Faustino Sarmiento en la construcción de la Nación**”, Simposio Internacional “Domingo F. Sarmiento:

2.4.1. Las ideas anticlericales de Sarmiento y la política del Ochenta.

Es importante para nuestro trabajo, consignar que en 1865 Domingo Faustino Sarmiento viajó a los Estados Unidos por segunda vez, ahora como embajador de su país, y permaneció allí hasta 1868. Este período fue de una importancia decisiva en cuanto a la evolución de sus ideas religiosas. Durante estos años no solo se informó sobre el sistema político y jurídico de los Estados Unidos, sino que llegó a penetrar a fondo en las estrechas relaciones existentes entre la religión puritana y el desarrollo de las instituciones democráticas de Nueva Inglaterra y Pennsylvania, así como el desarrollo de la tolerancia religiosa en ese país. Sus frecuentes encuentros con miembros del grupo de Boston –cuyo centro era la Divinity School de la Universidad de Harvard, le dieron una experiencia directa de la importancia de la religión en el sistema político de ese país.

Sarmiento, gracias a las vinculaciones de Mrs. Mann con los miembros del citado grupo unitario, ya que su esposo había fallecido algunos años antes, fue aceptado en las reuniones de la élite intelectual de los Estados Unidos en esa época. El se sintió muy a gusto entre estos liberales religiosos –el ala más radical del puritanismo- y realizó frecuentes viajes desde Nueva York, donde fijó su residencia, a Boston.

No parece arriesgado inferir que los contactos del argentino con los miembros de este grupo se tradujeron en influencias intelectuales, traducidas en su posición en relación con problemas tales como las relaciones de la Iglesia con el Estado, y la enseñanza religiosa en las escuelas las que se hicieron más duras frente a las pretensiones de los sectores ultracatólicos al volver a su país. A esta época pertenecen sus críticas más ásperas al ultramontanismo y al papado, como lo muestran su

Doscientos años de legado”, San Juan, Ministerio de Educación de la Nación-Gobierno de la Provincia-Universidad Nacional de San Juan, setiembre 2011. Publicado en Actas, Pág. 15.

participación en los debates parlamentarios, sus luchas en el Consejo de Educación y sus escritos, especialmente su libro polémico “La escuela ultrapampeana”, (por referencia a la escuela ultramontana).

Sarmiento nunca abandonó formalmente el catolicismo. Al respecto, Daniel Zalazar nos expresa:

“Sus concepciones religiosas diferían tanto de las doctrinas de la Iglesia romana, que su catolicismo era más bien nominal, pues su posición difería profundamente de una Iglesia que exigía a sus miembros acatamiento a un dogma impuesto por la jerarquía, que era más afín con regímenes políticos autoritarios que con los democráticos, que no admitía crítica interna y, mucho menos, reformas en su estructura ni cambios en su credo; y que finalmente había establecido el dogma de la infalibilidad del papado. Sin duda durante sus años de lucha contra los grupos ultramontanos, recordó muchas veces con nostalgia que había conocido en E.E.U.U una iglesia democrática dentro de la cual las convicciones del individuo eran sagradas”.¹⁸¹

La actuación de Sarmiento en los años en que se discutieron los problemas de la enseñanza religiosa en las escuelas del estado fue la que cabía esperar de sus ideas sobre el asunto. Sus artículos periodísticos polémicos fueron dirigidos contra los grupos católicos ultramontanos que querían se estableciera la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas del Estado. Reunió sus escritos sobre el asunto en el libro ya mencionado “La escuela ultrapampeana”, en la que lanzó los ataques más fuertes contra la intolerancia religiosa que salieron de su pluma. Atacó allí abiertamente al Papado y su política a lo largo del siglo XIX, especialmente la de Pío IX, cuyo Syllabus (lista de ochenta posiciones heréticas condenadas por la Iglesia Católica) significó a su juicio un retroceso decisivo de la Iglesia a una posición intransigente frente a las nuevas corrientes de pensamiento, especialmente las doctrinas socioeconómicas recientes, frente a la ciencia moderna y contra la liberalización de la

¹⁸¹ Zalazar, Daniel, “**La evolución de las Ideas de Domingo Faustino Sarmiento**”, Buenos Aires, Ed. Slusa, New Jersey, 1986, Pág. 83.

misma Iglesia. Sarmiento sintetiza su posición en un texto en el que escribe sobre Renán:

“Es el último padre de la Iglesia católica. Digan lo que quieran, su separación es la obra de la estupidez de los retrógrados ultramontanos. Renán es la lucha inútil de Lamennais, Lacordaire, Fray Jacinto y tantos católicos ilustres, entre ellos, que han sucumbido ante el materialismo de la jerarquía convertida en partido político”.¹⁸²

Sarmiento se fue alejando del catolicismo más o menos ortodoxo de sus años juveniles hasta llegar a una posición francamente heterodoxa y crítica en su edad adulta.

“Luego de conocer a fondo las doctrinas protestantes, especialmente las del puritanismo liberal de la iglesia unitaria de Boston, llegó a la conclusión de que la Reforma había elevado al protestantismo sobre el catolicismo no solo desde el punto de vista estrictamente religioso y moral, sino también en lo intelectual. Se convenció además, de que la Reforma, al favorecer la lectura y la interpretación personal de los textos bíblicos había favorecido el desarrollo de las libertades modernas en el orden civil y en el político, el establecimiento de la democracia, el aguzamiento del espíritu crítico y, en general, el avance intelectual de los pueblos anglo-sajones”.¹⁸³

Debemos recordar que la prolongada actividad cívica de Sarmiento va a culminar durante la primera presidencia de Roca. Los seis años de este gobierno se corresponden virtualmente al último despliegue combativo de Sarmiento, apasionado y demoledor como siempre.

Dentro de política de cambios, el 28 de enero de 1881, crea Roca por decreto el Consejo Nacional de Educación. Y el 1 de febrero se nombrará a los miembros de este Consejo, cuya presidencia sería ejercida por un superintendente general de Escuelas, cargo para el cual se llamó a colaborar a Sarmiento. Con penetrante intuición apreció Sarmiento la perspectiva histórica del proceso que se estaba desarrollando en la Argentina aluvial. Con su acostumbrado tono magistral, en el Discurso inaugural observó que “la libertad es la acción y no un sueño ni un prototipo

¹⁸² Sarmiento, Domingo Faustino, “La escuela ultrapampeana”, en Obras, XLVIII, 1954. Pág. 310-311.

¹⁸³ Zalazar, Daniel, Op. Cit., Pág. 83-84.

imaginario” y que sentía la misión de “anunciar la proximidad de mejores tiempos, que vosotros debéis acelerar”.¹⁸⁴

La gestión de Sarmiento como Superintendente o Presidente del Consejo Nacional de Educación no fue tranquila ya que, como era de esperar, protagonizó varias encendidas polémicas.

En consonancia con aquella declaración, en abril de 1881, publicó Sarmiento “La escuela ultrapampeana”, donde sale al paso de quienes querían propiciar “una resurrección de la escuela clerical”, convirtiéndose este escrito en el prefacio de la discusión sobre la enseñanza religiosa en las escuelas fiscales.

En abril y mayo de 1882 el debate relativo a la enseñanza religiosa en las escuelas alcanzó caracteres de inusitado apasionamiento en ocasión de reunirse en Buenos Aires el Congreso Pedagógico Nacional, primer encuentro de esta índole y al que asistieron más de doscientos delegados del país y del extranjero. Quedaron allí claramente delineados los sectores liberal y católico. Sarmiento, desde *El Nacional*, apoyó con su habitual vehemencia la posición laicista.

En 1883, durante largos meses, Sarmiento estuvo abocado a sostener polémicas con los pensadores católicos sobre la influencia religiosa en las escuelas. Innumerables artículos salieron de su pluma para afirmar que el Estado no podía declinar su autoridad en materia tan importante. No podía confundirse, a su entender, la religión con la esfera del poder civil. Al folleto de Nicolás Avellaneda “La escuela sin religión” replicó con otro de intencionado título, “La escuela sin la religión de mi mujer”. “No se trata de suprimir religiones sino de no imponerlas”, dirá a su amigo Posse.¹⁸⁵

En una palabra, corresponde señalar que en el transcurso de la llamada cuestión religiosa, Sarmiento estuvo del lado del gobierno “porque en esta materia

¹⁸⁴ Sarmiento, Domingo Faustino., “**Obras Completas**”, XXII, Pág. 92.

¹⁸⁵ Posse, José, “**Carta a Posse**” (Bs. As., 12 de abril de 1883), en “Epistolario entre Sarmiento Posse”, T. II, Pág. 512.

sostenía principios liberales idénticos a los suyos, aunque en más de una oportunidad expresó críticas a la gestión oficial”¹⁸⁶.

Algo más sobre su perfil ideológico: La “Ley de Educación Común para la República”- así la llamó en su último informe de 1881, cuando desempeñaba el cargo de Superintendente General de la Educación – “y la vida de millares consagrada a ejecutarla”, era para Sarmiento un programa pendiente.

La Argentina del Congreso Pedagógico y de la ley 1420 fue un reflejo de la guerra que conmovía al continente europeo: el conflicto entre laicos y católicos para determinar el contenido de la virtud ciudadana. Era una tajante división entre lo temporal y lo espiritual: “El principio es que las cosas de conciencia no deben entrar en la administración civil y política de la sociedad. No se puede mandar a ejercicios como pena, no se puede prestar fuerza a la Iglesia protestante o católica para que haga cumplir un precepto suyo. Esta es toda la cuestión. El Estado no tiene religión, porque la religión queda fuera del Estado”¹⁸⁷

Ni confesional, como lo fueron los textos constitucionales de Buenos Aires en 1854, ni decididamente neutra, como la de Estados Unidos, la Constitución de 1853 regía en este terreno atraída por dos interpretaciones opuestas. Había quienes querían llevarla hacia un horizonte laico y otros que veían en ella una norma suprema de sólido arraigo en la tradición católica. Sarmiento consideraba que la de la Argentina pertenecía al género de aquéllas que no se pronuncian a favor de ninguna “creencia obligatoria u oficial”.

Sarmiento reconocía la gran influencia de Córdoba, de “una escuela política religiosa, la ultrapampeana cordobesa, por estar su centro allende de las Pampas”¹⁸⁸

¹⁸⁶ Weinberg, Félix, “**Las Ideas Sociales de Sarmiento**”, Buenos Aires, EUDEBA, 1988, Pág. 136.

¹⁸⁷ Sarmiento, Domingo Faustino, “**Informe sobre el Estado de la educación común en la Capital y la aplicación en las provincias de la ley nacional de subvenciones**”, Buenos Aires 8 de junio de 1881, O. C., XLIV, Pág. 397.

¹⁸⁸ Sarmiento, Domingo Faustino, “**El pase de bulas y proscriptos**”, en El Nacional, del 12 de marzo de 1883, Obras Completas, XLVIII, Pág. 223.

Por ser Córdoba, a juicio de Sarmiento, un peligroso “nido de monjes”¹⁸⁹ y siendo consciente de la poderosa influencia cordobesa en el catolicismo de raíz hispánica, tenía pocas esperanzas en un pronto desarrollo del pluralismo religioso. Para Sarmiento, los católicos eran unos ultramontanos incapaces de comprender las exigencias de la época y para los católicos Sarmiento era un acérrimo positivista.

Finalmente, cerramos con una frase de Botana, “Sarmiento no quería procesiones, ni fieles en las calles y auscultaba los signos de los tiempos en la ascendente teología protestante frente al ocaso intelectual de la teología católica: Este es sin duda, el Sarmiento enemigo declarado del clericalismo”.¹⁹⁰

2.4.2. Domingo Faustino Sarmiento, ideólogo del pensamiento ilustrado.

Sarmiento, el ideólogo más lúcido de la burguesía ilustrada fue, antes que nada, un predicador de la modernidad. Es frecuente adscribirlo al romanticismo, aunque es discutible caracterizar a la generación del treinta y siete como romántica, más acertado sería señalar en ella la combinación del romanticismo e ilustración.

Siguiendo los estudios realizados por Juan José Sebreli¹⁹¹, destacado historiador argentino, se destaca que la “Generación del treinta y siete” ya creía en el progreso, en los beneficios de la ciencia y la técnica, como en la posibilidad de mejoramiento del hombre por la educación de ahí que estima que la misma era netamente ilustrada y nada romántica. Muestra como ejemplo que “*Facundo*” de Sarmiento, fue una epopeya modernista y, por lo tanto, esencialmente ilustrada y antirromántica.

¹⁸⁹ Sarmiento, Domingo Faustino, “**La Constitución Argentina no es católica sino civil**”, en “El Nacional,” del 3 de marzo de 1883, Obras Completas, XLVIII, Pág. 206-208, y en “**La escuela ultrapampeana**”, en El Nacional del 27 de febrero de 1883, Obras Completas, XLVIII, Pág. 194.

¹⁹⁰ Botana, Natalio, “**La Tradición Republicana**”, Buenos Aires, Edit. De bolsillo, 2005. Pág. 439.

¹⁹¹ Sebreli, Juan José, “**Crítica de las Ideas Políticas Argentinas**”, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.

Frente a las dicotomías progreso y tradición; racionalidad y pasiones primitivas; civilización y barbarie; el romántico hubiera optado, sin duda, por la barbarie contra la civilización; “los viajeros románticos ingleses y franceses descubrían en la “españolada” el primitivismo perdido en las sociedades industriales, en tanto que, por la misma época, el antirromántico Sarmiento sólo veía en España, “atraso e ineptitud industrial”¹⁹².

La contraposición sarmientina de la ciudad civilizada y el campo bárbaro; del río –o la ciudad-puerto- y el desierto o la pampa, fue simétricamente opuesta al repudio de la ciudad industrial y la añoranza de una idílica aldea rural por parte de los románticos europeos.

El romanticismo no estaba en las ideas de Sarmiento, sí, tal vez, en la parte literaria del *Facundo*, en la evocación del paisaje americano como exótico, pintoresco, sobrecogedor, nos recuerda Sebrelí.

La famosa dicotomía “civilización y barbarie” fue inspirada por otro viajero, el científico Alexander von Humboldt quien, en su excursión sudamericana que se extendió entre 1799 y 1804, observó que en Sudamérica “...la barbarie y la civilización, las selvas impenetrables y los terrenos cultivados se tocan y delimitan”¹⁹³.

Sarmiento, además de historiador, hombre de acción, y político, estaba convencido que la historia era un arma de combate y la evocación del pasado histórico era un medio para comprender y modificar la realidad presente y proyectarse al futuro.

Desde su perspectiva, Sarmiento enmarcaba a la Filosofía de la Historia, en un sentido universal y progresista, se ubicaba junto al positivismo comtiano y spenceriano, pero también se aproximaba, sin saberlo, a la razón dialéctica de Hegel.

¹⁹² Sarmiento, Domingo Faustino, “Viajes”, México, F.C.E., 1993.

¹⁹³ Von Humboldt, Alexander, “Viajes a las regiones equinociales del Nuevo Continente”, 1877, en Sebrelí, J. Op. Cit. 22.

Explicaba las crueldades históricas de la esclavitud, la servidumbre y el proletariado como males necesarios, o la dominación de los pueblos avanzados sobre los atrasados para terminar con las supervivencias premodernas y acceder a una etapa superior de la civilización. Como vemos, de todos modos, el Sarmiento positivista y darwinista social de la madurez, estaba muy lejos del romanticismo.

El desaprensivo apoyo de Sarmiento a la destrucción de las formas primitivas de la comunidad no significaba, como sostienen sus enemigos, una concepción antidemocrática. Podía despreciar a las masas ignorantes, pero dedicaba todos sus esfuerzos a educarlas. Su contrapartida era Rosas, quien adulaba a las masas pero cerraba escuelas para mantenerlas en su estado de ignorancia, sumisas y fáciles de manipular.

La preocupación de Sarmiento era la escuela primaria, para educar a las mayorías, antes que la universidad, destinada a formar élites.

“La educación más arriba de la instrucción primaria la desprecio como medio de civilización. Es la educación primaria la que civiliza y desenvuelve la moral de los pueblos. Todos los pueblos han tenido siempre doctores y sabios, sin ser civilizados por eso”¹⁹⁴.

En repetidas oportunidades Sarmiento señaló la desidia de las clases dominantes por la educación popular y denunció una injusticia plena de actualidad: la universidad gratis para los hijos de las clases altas, contrapuesta al abandono de las escuelas primarias públicas donde sólo van los pobres:

“Las escuelas son la democracia. Para ellos (los ricos) que tienen la Universidad para que eduquen gratis sus hijos, la tierra para solazarse y el gobierno” (...) “para el vulgo (los pobres), dicen: que allá se la compongan con la ignorancia, la pobreza y el vicio”¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Sarmiento, Domingo Faustino, “**El Progreso**”, 26 de octubre de 1844, obra citada.

¹⁹⁵ Sarmiento, Domingo F, “Comentario al libro de José Victoriano Lastarria”. En “Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles” (1844), Obras Completas, Tomo II.

La actitud frente a las masas populares muestra su liberalismo democrático que proponía la educación de las masas para que ellas puedan acceder a los derechos.

Alberdi, el más típico exponente del liberalismo conservador, era indiferente a la vida de las clases populares, consideraba que el desarrollo económico traerá, por sí mismo, el bienestar social. Sarmiento, en cambio, más cercano a un liberalismo democrático, creía que la igualdad de oportunidades para todos, a través de la educación popular, era una de las condiciones para la democracia política y el desarrollo económico.

Los viajes le dieron a Sarmiento cierta desilusión de Europa, donde había reencontrado la miseria y el atraso campesino sudamericano, a la vez que descubría la democracia realizada en los Estados Unidos. Nos decía:

“Vengo de recorrer la Europa, de admirar sus monumentos, de prosternarme ante su ciencia, asombrado todavía de los prodigios de artes; pero he visto sus millones de campesinos proletarios y artesanos viles, degradados, indignos de ser contados entre los hombres... Pero también, la mente de los sabios...imagínese usted, veinte millones de hombres que saben lo bastante, leen diariamente lo necesario para tener en ejercicio su razón, sus pasiones públicas o políticas, que tiene que comer y vestir, que en la pobreza mantienen esperanzas fundadas, realizables de un porvenir feliz (...) que están diariamente al corriente de todo lo que pasa en el mundo, que discuten sin cesar sobre intereses públicos que los agitan vivamente...imagínese usted este cúmulo de actividades, de goces, de fuerzas, de progresos, operando a un tiempo sobre los veinte millones..”¹⁹⁶

(...)” Este significativo texto revela la convicción de Sarmiento en una sociedad posible donde la prosperidad y el bienestar se extendieran a las mayorías, “visión en exceso idealizada de los Estado Unidos”¹⁹⁷.

No obstante, la creencia en el poder nivelador de la educación común rayaba por momentos en la utopía: “El abismo que media entre el palacio y el rancho lo

¹⁹⁶ Sarmiento, Domingo Faustino. “**Carta del Presidente al Ministro de Relaciones Exteriores de Venezuela**” del 11 d abril de 1870”, Obras Completas, Tomo XLVII.

¹⁹⁷ Sebrelli, Juan José, Op. Cit. Pág. 28.

llenar las revoluciones con escombros y con sangre. Pero yo les indicaré otro sistema de nivelarlos: la escuela”¹⁹⁸.

Sarmiento admiraba Buenos Aires, Valparaíso, Barcelona, Londres, Nueva York, todas ciudades-puerto abiertas a la comunicación con el mundo de donde venían no sólo las mercancías sino también las ideas, convirtiéndolas en focos de civilización.

Sus adversarios nacionalistas y populistas acusan a Sarmiento y a la generación del ochenta de extranjerismo, de eurocentrismo. Sarmiento no se hubiera sentido agraviado ya que formaba parte de una corriente de intelectuales y políticos del siglo XIX –extendida hasta comienzos del XX- en América Latina, Europa oriental, la Rusia zarista y aun la China imperial, para quienes el cosmopolitismo, el europeísmo, o mejor el occidentalismo, no fueron frivolidad y snobismo, sino un modo de luchar contra las tradiciones retrógradas, de superar el atraso cultural y también social y económico, de integrarse al mundo avanzado. Por todo ello, explica Sebrelí, que “la cultura europea no era, para estas élites, la expresión de un espacio geográfico ajeno sino la forma histórica clásica y universal del mundo moderno de la que se sentían sus legítimos herederos.”¹⁹⁹

Algunos critican el autodidactismo de Sarmiento y el apresurado aprendizaje de las lenguas extranjeras. Nuestro autor consideraba que leer era traducirse para sí mismo, leer era “aprender un idioma vivo“, ejercitar una lectura modificadora lo cual significaba “traducir el espíritu europeo al espíritu americano”. Además, porque aceptaba el atraso de las sociedades hispanoparlantes, recomendaba a los escritores sudamericanos lo siguiente:

“Lean y estudien todos los libros franceses que suministran los medios de desenvolver la inteligencia, de pensar con acierto y rectitud, de reconocer las leyes de

¹⁹⁸ Sarmiento, Domingo Faustino, “Viajes”, en Sebrelí, Juan José. Op. Cit. Pág. 28.

¹⁹⁹ Sebrelí, Juan José, Op. Cit. Pág. 31.

la naturaleza, de la sociedad y de la inteligencia misma, y hablen y escriban enseguida”²⁰⁰.

Denigrada por los nacionalismos, que proclamaban la intraductibilidad de las esencias nacionales, la cultura traductora, nacida con Sarmiento y la generación del ochenta, fue el signo distintivo de la cultura argentina hasta mediados del siglo XX, y de ella se nutrieron todos los pueblos de habla hispana. Por ello, “ese anhelo insaciable de asimilar el acervo de todo el mundo, que caracterizaba a Sarmiento, era el modelo de la mejor intelectualidad argentina”²⁰¹, concluye Sebrelí, en su estudio sobre las ideas políticas argentinas.

2.5. Católicos y Liberales: Encuentros y Desencuentros de una época.

2.5.1. Los debates ideológicos como expresión del fin de siglo.

En la década que se inaugura en 1880, se encuentra en pleno desarrollo el debate político e ideológico a favor de las reformas laicas que impulsaban la secularización de la vida política y social de la Argentina moderna. A partir de estas reglamentaciones se producirían cambios en la vida social en la que la religión había gozado de enorme predicamento, imponiendo normas por el poder conferido a sus instituciones confesionales.

La voz de la Iglesia contra el laicismo también se hizo sentir y uno de los medios para conseguir su objetivo fue mediante los debates públicos y las colaboraciones periódicas en la prensa local y nacional.

La discusión doctrinaria que se mantiene en San Juan a través de los periódicos, especialmente durante los años 1885 y 1892, adquiere especial importancia pues permite conocer las principales tendencias que nutren la

²⁰⁰ Sarmiento, Domingo Faustino, “Nueva contestación al Mercurio”, El Progreso, diciembre de 1843, Op. Cit., T. IV, ed. citada.

²⁰¹ Sebrelí, Juan José, Op. Cit. Pág. 32

confrontación entre los intelectuales de la provincia, que también utilizan los diarios como un ámbito de exposición de sus ideas. Expresión fuertemente significativa de la resonancia y el clima de debate que existía en la provincia, fueron la gran cantidad de artículos que aparecieron en las columnas del diario “La Unión”. Esta discusión fue juzgada como la primera mantenida largamente en la prensa de San Juan, como veremos más adelante.

Por otra parte, estimamos valioso para nuestro estudio, a manera ilustrativa e introductoria al tema, el rescatar aspectos olvidados en relación al contexto, que jugaron un papel predominante durante las presidencias del General Julio A. Roca (1880-1886) y el Dr. Miguel Juárez Celman (1886-1892), como lo fue la lucha entre liberales y católicos, nos expresa el destacado historiador argentino Néstor Auzá.

Recordemos que denominamos “Generación del Ochenta” al conjunto de hombres que actuaron como protagonistas de los sucesos que tuvieron lugar en el momento de la Capitalización de 1880, y que continuaron actuando hasta el fin de siglo, de manera pública y notoria. No desconocemos que muchos de ellos, casi todos, iniciaron su actuación a partir de 1870, pero es recién al promediar el año 1880 cuando adquirieron la dirección de los asuntos públicos hallándose, simultáneamente, en la madurez de sus vidas. Cuando dentro de la proposición enunciada hablamos de “católicos” no referimos, de manera especial, a ese núcleo de hombres integrantes de la “Generación del Ochenta”, que no sólo se denominaron católicos sino que se distinguieron como tales por la vehemente fe y constante defensa de sus ideas cristianas en el orden político y cultural.

La elección del año 1880 como fecha de iniciación del estudio tiene sus especiales razones. En aquel año el país resolvió una crisis interna, producto de más de veinticinco años de indecisiones. Nos referimos a la Capitalización de Buenos Aires, declarada por el Dr. Nicolás Avellaneda, al finalizar su periodo presidencial. En ese año 1880 llegó al poder el General Roca, y, con él, una generación nueva vino

a postular un programa que prometía ser institucional y de plena vigencia constitucional. Entre los hombres que colaboraron en la gestión gubernativa del general Roca se hallaban numerosos católicos. Serán estos hombres los que, a poco de iniciarse el Gobierno, lo harían objeto de críticas primero y de oposición después, por hallarse en desacuerdo con los métodos e intenciones gubernamentales.

“Se formarán así dos corrientes que agruparán a los hombres más notables de aquellos tiempos, quienes se disputarán la orientación política, institucional e ideológica del país,... Serán dos escuelas diferenciadas, que responden a dos filosofías excluyentes y contrapuestas, creadoras de dos formas distintas de interpretar la realidad y, por tanto, de deducir normas de gobierno”²⁰².

Dijimos entonces que la “Generación del Ochenta” se caracterizó por dos orientaciones, dos corrientes distintas y dispares: la liberal, por un lado, y la católica, por el otro.

”Ese enfrentamiento sería una pequeña acción en la gran batalla que simultáneamente libraban en el mundo las fuerzas católicas y liberales. Piénsese que la cultura europea de esos años se hallaba hondamente atravesada por las tendencias racionalistas, empiristas, positivistas y evolucionistas, en franca lucha con la concepción cristiana del hombre y del mundo”²⁰³.

No hay que creer que la batalla se dio por razones exclusivamente religiosas, pues los debates también tocaron aspectos referidos al mundo social y de la política:

”Esos católicos de la generación del ochenta fueron auténticos demócratas republicanos que combatieron las defraudaciones del oficialismo dominante, propusieron una orientación principista en política, en tanto enfrentaban al liberalismo que, adueñándose de los resortes del poder, imponía su programa desde el Gobierno”²⁰⁴.

²⁰² Auzá, Néstor, “**Católicos y Liberales en la Generación del Ochenta**”, Bs. As., Ediciones Culturales Argentinas, 1981, Pág. 10.

²⁰³ Auzá Néstor. Op. Cit. Pág. 14.

²⁰⁴ Auzá Néstor. Op. Cit. Pág. 15.

Por sobre las diferencias ideológicas, los hombres que militaban en cualquiera de las dos corrientes de esa generación, tenían una similitud. Ambos constituían una *élite* selecta y escogida formada a la sombra de las universidades y animada de una probada vocación patriótica. Pero había una esencial diferencia: mientras los planteamientos de los católicos respondían a la realidad social del país, los planteamientos liberales se hallaban fundados en premisas alejadas de esa realidad. El liberalismo no constituyó por ello un movimiento popular en el sentido de representar amplios y numerosos sectores del pueblo. Fue, por sobre todo, una posición filosófica que logró predominar en las clases intelectuales y burguesas, y éstas fueron en su mayor parte oligarquías que, al contar con el poder del centralismo político y educacional, dispusieron de todos los medios para imponer sus aspiraciones.²⁰⁵

2.5.1.1. Acerca del catolicismo.

Algunas breves referencias al estado del catolicismo en esos años nos ayudará a comprender el espíritu de la época. Ante todo hay que destacar que el catolicismo tenía, ciertamente, características aristocráticas y conservadoras en las clases altas, y mientras las masas de los fieles sólo poseían un sentimiento católico, sincero, pero carente de ilustración. Sin embargo, ese sentimiento religioso encarnado en las clases populares constituyó desde épocas lejanas el secreto de la unidad familiar y social, ante lo disolvente de las guerras y la anarquía política. Una descriptiva de la época en materia religiosa, nos permite observar que se daba la ausencia de una fuerte tarea evangelizadora sobre el pueblo y, por otro, la omisión de formar un laicado sólido e ilustrado. Néstor Auzá nos expresa que:

²⁰⁵ En cierta oportunidad, José Manuel Estrada sentenció: “traigo la absoluta certidumbre de que no hay vínculo alguno de simpatía entre el pueblo y las oligarquías liberales” (En “**Discursos**”, Obras Completas, tomo XIII, Edit. Científica Literaria Argentina. Segunda edición, 1927, Pág. 230.

“Más aún, no existía, prácticamente, una labor de laicos católicos”²⁰⁶(...)“Los sucesos políticos derivados de 1880 tuvieron la virtud, precisamente, de suscitar una nueva actitud que llevó a los cristianos a tomar conciencia de la dimensión social y política del Evangelio. Ese movimiento laical, en plena época de irradiación liberal, fue un fenómeno nuevo, inesperado y enriquecedor para el catolicismo”²⁰⁷.

Volviendo al tema religioso, hay que destacar que las vocaciones sacerdotales eran escasas, y provenían, en su mayor parte, de las clases pobres y poco ilustradas, contrariamente a lo que ocurría en la época colonial, cuando las vocaciones religiosas emergían como mérito exclusivo de las clases pudientes y aristocráticas. Otros factores obraban en contra de la tarea docente de la Iglesia, tales como las distancias, la desproporción de los núcleos poblados, las labores misionales y aún las responsabilidades civiles que asumía.²⁰⁸

Hay otro aspecto del catolicismo que merece mencionarse es la que se refiere a las relaciones entre Iglesia y Estado. Las tentativas para celebrar un Concordato habían fracasado, sin que al respecto se hubiera cumplido la expresa disposición de la Constitución. Sin duda la existencia de un Concordato hubiera sido quizá un freno para la política anticatólica que tuvo lugar después del ochenta, como veremos. El delicado estado de las relaciones facilitó el rompimiento apenas se plantearon innovaciones de corte liberal. Más aún, teniendo en cuenta que el Gobierno argentino carecía de Embajador permanente ante la Santa Sede. Auzá ilustra el panorama de la época de la siguiente manera:

²⁰⁶ Auzá, Néstor. Op. Cit. Pág. 16.

²⁰⁷ Auzá, Néstor. Op. Cit. Pág. 16.

²⁰⁸ Al comenzar el año 1880, el mapa eclesiástico del país se dividía de la siguiente manera: 1) Arzobispado de Buenos Aires. Comprendía Buenos Aires, La Pampa, la Patagonia. 2) Diócesis del Litoral, con sede en Paraná. Comprendía Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes, Misiones, Chaco y Formosa. 3) Diócesis de Salta, con sede en esa ciudad. Comprendía Salta, Jujuy, Santiago del Estero. 4) Diócesis de Córdoba, con sede en esa ciudad. Comprendía Córdoba, La Rioja, y Catamarca. 5) Diócesis de Cuyo, con sede en San Juan. Comprendía San Juan, San Luis y Mendoza.

“La descripción del medio religioso quedaría incompleta si no hiciéramos algunas rápidas referencias al clima anticristiano que se vivía en los años precedentes a 1880. Hemos podido comprobar esta aseveración recorriendo las colecciones de algunos de esos periódicos, como el llamado *Nana*, que lucía este subtítulo “Diario racionalista para hombres solos”. Existían otros, como “*Las Calamidades de Buenos Aires*”, “*La Matraca*”, “*El Clérigo*”. Estos dos últimos contenían una leyenda que rezaba así; “Periódico cristiano”. Se comprenderá que ninguno de ellos tenía nada de cristiano, por el contrario, se hallaban animados de un propósito ofensivo y burlesco para todo aquello que tuviera sentido religioso. La prédica de los diarios mencionados no tenía miramientos ni reparos de ningún orden. A esta lista hay que agregar los llamados diarios grandes, de tendencia liberal, y que en sus columnas daban cabida a cuanta noticia, información o crónica tuviera por objeto afectar los intereses religiosos” (...)” Otra manifestación de ese espíritu se hallaba en el uso de los trajes religiosos en las fiestas carnavalescas, la animosidad de los cenáculos intelectuales contra las órdenes religiosas, las tentativas de gobiernos provinciales de apropiación o expropiación de bienes eclesiásticos.”²⁰⁹

En 1875, Buenos Aires fue escenario del premeditado incendio del Colegio Jesuita, como consecuencia de una larga prédica de los diarios liberales y la actividad de las logias masónicas. Ese atentado conmovió la ciudad, haciendo tomar conciencia de la gravedad que asumía la prédica anticristiana.

Del seno del catolicismo cuyas características hemos reseñado surgieron un conjunto de figuras que integraron el núcleo católico de la “Generación del Ochenta”. Algunos de ellos se conocieron en la lucha por la defensa de sus principios comunes; otros habían sido amigos desde la juventud. Casi todos ocuparían altas posiciones en la política y en la literatura.

Al nombrado núcleo católico lo componían hombres ilustrados en las disciplinas del Derecho, la Filosofía, la Historia y, por supuesto, con una seria formación religiosa. Esta característica los convertía en un laicado avanzado dentro del catolicismo tradicional que hemos mencionado; hombres excepcionales fueron Dr. José Manuel Estrada y Dr. Pedro Goyena, que merecieron de sus contemporáneos el título insigne de “Maestros”.

²⁰⁹ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 19-20

El acercamiento de los hombres católicos entre sí, se produjo en razón de la oposición política al Gobierno del Presidente Roca, uniéndose en aquella larga batalla que duró más de ocho años. Generalmente se admite que los católicos resistieron las reformas de corte liberal introducidas por los gobiernos de Roca y Juárez Celman, los que evidenciaban una praxis política oportunista, práctica y que por sus fundamentos y su exagerado realismo podía denominarse política positivista. El núcleo católico, por el contrario, propiciaba una política que respondía a las inquietudes de su hora, como lo era la plena realización del programa constitucional. En esa tarea ningún otro sector del país calificó, ni enjuició con mayor severidad que los católicos a las oligarquías políticas gobernantes.

En virtud de los planteos sociales que poseían los católicos, a juicio de Auzá, hay que destacar que les preocupó de manera permanente la unidad moral de la República, frente a las ideas disociadoras y frente a las corrientes inmigratorias. Aquí se dejó ver el fundamento diverso de las dos escuelas, católica y liberal, pues mientras la primera buscaba dicha unidad a través de la continuidad de la tradición moral del país, la otra se proponía obtenerla por medio del dirigismo estatal, teoría que aún hoy no ha sido abandonada. Por la misma causa los católicos se convirtieron en los mejores vigías morales de su época. A ellos se debe el haber anunciado el derrumbe económico de los noventa mucho antes que sucediera. Su prédica, como se verá, estuvo orientada por un sentido ético y severo de la vida. Estrada, que fue el gran fustigador de la moral pública y privada en esos años, pronunció en momentos solemnes esta frase lapidaria: “La corrupción arriba y la corrupción abajo. ¡Esto es la decadencia, éste es la muerte!”²¹⁰.

Ampliación del tema sobre el Catolicismo: Católicos intransigentes y Católicos liberales.

²¹⁰ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 22

A esta altura de la investigación, creímos oportuno considerar esta temática a fin de alcanzar una visión más completa de la época.

Dirigiendo una mirada a la historia de la Iglesia en el siglo XIX²¹¹, podemos observar que ante el mundo nuevo nacido de la Revolución Francesa, cuando estaba muy lejos de concluir la lucha entre lo antiguo y lo nuevo, cundió entre los católicos una doble tendencia: los católicos intransigentes (ultramontanos) y los católicos liberales.

Los católicos intransigentes, llamados en la Francia de la Revolución “*los ultras*”, es decir, más regalistas que el propio rey y, por otro lado los católicos liberales. La actitud general de los católicos intransigentes ante las libertades modernas está, generalmente, impregnada de juicios de este tipo: la libertad es la mejor amiga del demonio, ya que abre el camino a innumerables y casi infinitos pecados; la libertad de conciencia es una locura y la libertad de prensa un mal que nunca se lamentará bastante. Puesto que el liberalismo es intrínsecamente malo, no queda más actitud que rechazar en bloque sus doctrinas.

Diversos son los elementos que concurren en la formulación de esta mentalidad. Hay en ella, ante todo, un fuerte conservadurismo, una actitud que se siente estimulada por los horrores de la Revolución. El miedo a perder los privilegios, la suspicacia espontánea frente a lo que no se conoce, el esfuerzo psicológico necesario para abandonar las costumbres antiguas y acomodarse a las nuevas, el sentido de autoridad innato en muchos temperamentos y reforzado por una educación ya clásica, el respeto y la veneración hacia las viejas tradiciones, la preferencia que se suele otorgar al orden sobre otros valores más importantes como la justicia, la tendencia a las soluciones definitivas, válidas de una vez para siempre y que ya no se discuten.

²¹¹ Martina, Giácomo, “**La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Época del Liberalismo**”, Volumen III, Madrid, Cristiandad, 1974, Pág. 59-111.

Espontáneamente se desconfiaba de todo lo que se presentaba como una nuevo: cualquier novedad en política es revolución; en filosofía, error, y en teología, herejía. Se sospechaba hasta de algunas innovaciones técnicas inocentes y utilísimas. Gregorio XVI no quiso introducir en sus Estados, no sólo el ferrocarril (por temor de que al facilitar las comunicaciones hubiese mayor penetración de las ideas liberales), sino que ni siquiera autorizó la iluminación de gas, quizás por temor a que favoreciese las citas nocturnas. Católicos de este tipo contemplan sin el menor entusiasmo y hasta dificultan cuanto pueden los esfuerzos por difundir la cultura y ante la extrema miseria de las clases agrícolas y trabajadora, ensalzan la resignación, la paciencia y la sumisión.

Los intransigentes se oponían con toda la energía a los intentos de laicización de los liberales. El liberalismo, al menos en sus formas más radicales, convertía a la razón humana en el único criterio de verdad, negando la posibilidad de que se sometiese a la revelación previamente aceptada; proclamaba un indiferentismo sistemático que ponía en el mismo nivel al ateísmo y a todas las religiones; separaba la economía de la moral; hacía del Estado, desligado de cualquier ley trascendente, un absoluto, fuente de todos los derechos de la persona humana; reducía notablemente la función social de la religión cuando no la negaba sin más, restringiendo su actividad y su influjo a lo íntimo de la conciencia individual; no admitía la existencia de una doctrina social cristiana. Los intransigentes se batieron sin vacilación y sin miedo en defensa de la Iglesia y, con el fin de dar mayor eficacia a su actuación, reforzaron cada vez más sus vínculos con Roma, exaltando los derechos del Papa. El ultramontanismo (que así se llamó) tuvo entre ellos los partidarios más convencidos.

Por lo que se refiere a la sustancia misma del problema, los intransigentes realizaron una crítica radical, pero útil y constructiva, de los principios liberales, subrayando los aspectos de su incompatibilidad con la doctrina católica. Fue una

lucha decidida contra la laicización, en defensa sobre todo de la escuela católica y de la influencia de la Iglesia en la sociedad.

En la segunda mitad del siglo XIX mostraron en este campo mayor sensibilidad que los católicos liberales. El movimiento social católico de finales del siglo XIX se desarrolló por necesidad mucho más entre las filas de los intransigentes que entre las de los católicos liberales. Por otra parte, hay que reconocer los errores en los que cayó el movimiento. Acabó por condenar al liberalismo en bloque, sin hacer las necesarias distinciones. Entre las aspiraciones del mundo salido de la Ilustración y la Revolución había aspiraciones justas al lado de su laicismo anticlerical: mayores reivindicaciones de la persona humana y la exigencia de una participación en la vida política en condiciones de igualdad.

Creyeron que para defender a la Iglesia tenían que oponerse con todas sus fuerzas a la libertad. Ante los peligros y perjuicios inmediatos de la democracia, no supieron intuir las ventajas que a largo plazo podría traerle a la Iglesia. En una palabra, no captaron como era debido los signos de los tiempos y su actuación resultó al menos, parcialmente estéril.

Los católicos liberales.

El mérito esencial de los católicos liberales fue haber reclamado en todos los tonos la absoluta necesidad de lograr un acuerdo entre la Iglesia y el mundo moderno. Subrayaron la necesidad de la libertad de la Iglesia de toda injerencia estatal. Sustituían la creación de un ambiente confesional, por la formación de la conciencia individual y de la opinión pública a través de la escuela, la prensa y otras iniciativas de apostolado, realizadas también y sobre todo, por los laicos. En otras palabras, aceptar la libertad, la igualdad jurídica de los individuos y los grupos ante la ley, admitir el Estado laico no equivalía necesariamente a excluir cualquier tipo de inspiración religiosa o moral de la sociedad.

Los católicos liberales, sea porque procediesen en su mayor parte de la burguesía, sea porque eran más inclinados a admitir los aspectos positivos del liberalismo, sea porque desconfiaban, por su formación, de toda forma de intervención estatal (la aversión a la intervención estatal en el campo religioso se extendía fácilmente a cualquier forma de injerencia, incluso en el sector económico-social) no cayeron en cuenta de la gravedad del problema social y se limitaron la mayor parte de las veces a un benévolo paternalismo. El catolicismo social, como ya quedó dicho, nació en los círculos intransigentes de la segunda parte del siglo XIX, no en los ambientes católico-liberales.

Visto el panorama precedente en el contexto europeo, cabe señalar que en la Argentina de la segunda mitad del XIX, el movimiento que conforma una fuerte reacción crítica a la modernidad, presentó rasgos de “intransigencia” en algunos de sus representantes (Esquiú), mientras que otros manifestaban una mayor cercanía al perfil propio de los “católicos liberales”, por ejemplo, en temas relativos a la intervención estatal en el campo religioso.

2.5.1.2. Acerca del liberalismo.

Los hombres que comenzaron su acción pública antes de 1880, venían imbuidos por el doctrinarismo liberal europeo, ya ampliamente difundido en el país. Cuando se habla de liberalismo argentino no nos referimos a un cuerpo de doctrina o sistema filosófico que dé motivo a una exposición sistemática. Buscando las características del llamado liberalismo argentino, señalamos que:

“Se podría identificar como tal un movimiento de alejamiento de la Iglesia, que se fue realizando lentamente desde el periodo colonial, ayudado día a día por la difusión de las nuevas ideas filosóficas y políticas europeas. Ese fenómeno a su vez, fue teniendo mayores posibilidades a medida que el catolicismo iba perdiendo su fuerza vital para convertirse en tradición, en fórmulas sin contenido. A ellos le seguía, naturalmente, cierto espíritu laico que, junto a la herencia del patronato, constituiría todo el asidero histórico de los liberales argentinos. Un solo objetivo más hay que señalar a ese

conjunto y es: el anticlericalismo. La consigna era el santo y seña: “La Iglesia, he ahí nuestro enemigo”.²¹²

Cuando los representantes más decididos del liberalismo llegaron a poseer los resortes del Gobierno, no necesitaron, en realidad, reflexionar mucho en el programa a desarrollar. Ya se estaba cumpliendo por los hombres que militaban bajo esa idéntica bandera en Europa, de modo que las reformas introducidas en nuestra legislación no fueron diferentes de la efectuada en aquellos países.

El desarrollo de las ideas liberales que hemos mencionado constituyeron en aquéllos años el patrimonio de la clase gobernante y, especialmente, la universitaria, no gozando en las otras clases ni de difusión ni de simpatías. La postulación del liberalismo se efectuaba como sinónimo de progreso, asimilando dos conceptos que para los católicos no se daban necesariamente unidos. De ahí derivaba la acusación que los liberales formulaban a toda concepción cristiana de la sociedad, por considerarla identificada con la mentalidad colonial y retrógrada. En realidad, era ese un cargo injusto, dado que los católicos no se oponían a ninguna conquista de progreso, pero negaban que éste tuviera necesariamente que interpretarse según las ideas y el programa liberal.

La preeminencia del liberalismo argentino se inició a partir del 1880, favorecido por la nueva situación existente en el país.

Por 1870 egresaban de las aulas universitarias de la Universidad de Buenos Aires, un grupo de hombres notables representando a las dos corrientes intelectuales. De la Universidad de Córdoba, egresaba otra figura que luego sería el líder del

²¹² Un diario católico de Buenos Aires, analizando las características del liberalismo, señalaba estas notas esenciales: “No se deriva de una doctrina filosófica, ni responde a una aspiración política, ni obedece a una exigencia de nuestra sociabilidad (...) No hay escuela filosófica argentina. El hombre de letras más aventajado no sería capaz de exponer los diversos sistemas filosóficos. Alguno de ellos sabrá de derecho, otro la crónica nacional, otro el archivo; alguno de ellos sabrá escribir con garbo y desenfado, otros con brillo, otros con prolijidad minuciosa, pero ninguno de ellos es filósofo. Su liberalismo no podrá así pretender derivarse de una concepción metafísica”. (En “**La Unión**”, Buenos Aires, 6 de Octubre de 1883)

liberalismo del interior, el Dr. Miguel Juárez Celman. Simultáneamente en la mediterránea ciudad cordobesa como en la cosmopolita Buenos Aires, se iniciaba un debate académico con las nuevas tesis de los estudiantes universitarios que optaban al doctorado haciendo la defensa de los postulados avanzados y audaces del liberalismo.

El liberalismo tuvo en sus filas a la mayoría de los hombres públicos que rigieron el país, formados en la escuela positivista.

“Tuvo literatos, tratadistas, constitucionales y oradores célebres. Fueron hombres en su mayoría, que vivieron dominados por el ansia de “hacer”, en años de organización civil y política. En esa etapa los liberales representaban a los hombres pragmáticos. Ese afán de labrar el país los llevó a soñar con el mito de poblar y a mirar a Europa con ojos deslumbrados”²¹³.

El antecedente de mayor valor para demostrar el desarrollo de las ideas liberales en los años precedentes al 80 se halla en la Convención Constituyente de la Provincia de Buenos Aires, iniciada en mayo de 1871. En esa Convención tuvo lugar un largo debate denominado “cuestión religiosa”, que dio ocasión a que se expusieran las ideas liberales de una manera orgánica, como hasta entonces no se había dado en el país y que fue el germen de las innovaciones liberales que años después se realizarían.

Con posterioridad a esa Convención tuvo lugar la fundación del *Club Liberal* por obra de don Juan María Gutiérrez. Desde ese club se irradiaron las ideas liberales. El propósito declarado del Club consistió en luchar por la extirpación del clericalismo y contra las predicaciones del Syllabus. Entre sus fundadores y socios, figuraron algunas de las figuras más destacadas del liberalismo porteño, como Carlos Pellegrini, Miguel Cané, Vicente Fidel López, Ramos Mejía, Lucio V. López, etc. En él estaban, pues, los hombres que actuaban en la prensa, en la universidad, en las letras, y se sentían asociados por un conjunto de propósitos similares.

²¹³ Auzá, Néstor. Op. Cit. Pág. 26.

Por otra parte, la gravitación de la masonería se hizo visible en toda la evolución política del país, a partir de Caseros, jugando en consecuencia un papel importante en el decenio que estudiamos. Néstor Auzá expresa:

”La masonería venía actuando con eficacia, logrando captar el apoyo de algunas figuras conocidas, como la incorporación del General Mitre, y del General Urquiza en 1860. A partir de esa fecha se puede deducir el acuerdo tácito entre la masonería y el liberalismo porteño. Con una impresionante expansión, las logias argentinas contaron en sus filas con políticos, escritores, periodistas, maestros, marinos, militares, profesores universitarios, comerciantes, propietarios, hacendados, etc.”²¹⁴

Cuando se produjo el distanciamiento de los católicos con la política del Presidente, se inició inmediatamente una labor de acercamiento al Gobierno del general Roca, de los hombres de la masonería. El programa masónico universal se llevó a cabo, contando con el apoyo ejecutivo del liberalismo argentino.²¹⁵

Debemos destacar las estrechas relaciones entre la política liberal y su utilización de ésta por las logias. Veamos:

“El liberalismo argentino, como se ha visto, no poseía una organización y ni siquiera consistía en un conjunto de ideas que contaran con el calor popular. Las logias le facilitaban de esa manera el elemento popular y ciertos núcleos de opinión de que carecía el liberalismo. A su vez, y por medio del liberalismo, la masonería podía sancionar su programa, que de otra manera le hubiera resultado imposible convertir en realidad.”²¹⁶

²¹⁴ Auzá, Néstor. Op. Cit. Pág. 28

²¹⁵ Auzá, Néstor. Op. Cit. Pág.45. El citado autor nos expresa en el mismo párrafo que las logias masónicas sintetizaban ese programa de la siguiente manera: “b) No apoyar ningún gobierno que no sea netamente liberal. c) No favorecer nunca a personas, comunidades o partidos con ideas o programas contrarios a la Orden. d) Dar preferencia en los puestos públicos a los “hermanos”. (...) I. Reforma de la Enseñanza. a) Instrucción laica con prohibición absoluta de ejercitar el magisterio a los ministros de cualquier culto. II. Separación de la Iglesia del Estado. a) Supresión del presupuesto de la partida para cultos. b) Supresión de todas las prerrogativas del clero. c) Devolución al Estado de todos los bienes cedidos al clero. d) Supresión de las comunidades religiosas. e) Secularización de los Institutos de beneficencia. f) Prohibición de las manifestaciones públicas de los cultos. III. Reforma del Código Civil. b) Igualdad v civil de los hijos legítimos e ilegítimos. c) ley de divorcio absoluto”.

²¹⁶ Auzá, Néstor. Op. Cit. Pág. 31.

Respecto al tema de “los Partidos”, debemos aclarar la acepción de dos términos de uso frecuente. Nos referimos a las denominaciones de Partido Clerical y Partido Liberal, usadas a partir del Congreso Pedagógico, que adquirieron vigencia pública en las crónicas periodísticas y parlamentarias, como designación de dos fuerzas políticas que agrupaban a hombres de conocida actuación pública. Al decir Partido Clerical, se referían al núcleo de católicos que actuaban en política, en el periodismo y la cátedra, haciendo pública confesión y defensa de sus creencias religiosas, por el contrario, la denominación de Partido Liberal se aplicaba a quienes sostenían un conjunto de principios autodeterminados liberales cuya orientación filosófica los hacía oponerse a todo lo que estuviera vinculado a lo religioso. Así Estrada y Goyena pertenecían al Partido Clerical y Onésimo Leguizamón o Lucio V. López al Partido Liberal.

Debemos observar que los grupos denominados clericales y liberales no constituían en sí partidos existentes ni en gestión, ni siquiera combinaciones electorales o parlamentarias de ningún tipo. Sólo a partir de la fundación del diario *La Unión* se iniciará la acción organizada de los católicos. Con anterioridad, desde 1881, los católicos que actuaban en el partido gobernante venían efectuando una resistencia de tipo individual a la política del Presidente. El partido propiamente católico nacerá en 1884 y se llamará *Unión Católica*.

Ese intento de clasificar a las tendencias liberales y católicas en dos partidos, ese propósito de crear bandos no fue obra de los católicos sino, precisamente, de la prensa liberal. Estos se sentían a gusto con su denominación, pues equivalía, como lo hemos dicho, a un signo de cultura, en cambio los católicos, resistían la denominación que consideraban no sólo arbitraria, sino también, contraria a la realidad sociológica del país²¹⁷. “En la historia del país no había existido un partido

²¹⁷ Auzá Néstor, Op, Cit. Pág. 41.

clerical o liberal y ni siquiera, un intento de constitución de los mismos.”²¹⁸, concluye Auzá.

2.6. Acerca del periodismo de la época.

Hacia 1868, los católicos de Buenos Aires, no poseían ningún periódico representativo. Rompía esa excepción tan sólo la *Revista Argentina*. Dirigida por José Manuel Estrada y ayudado por Pedro Goyena que estaba orientado hacia una finalidad puramente intelectual y cultural, si bien de corte católico, como lo era la reconocida posición de sus directores. La publicación fue discontinua: de 1868 a 1872; y desde 1880 a 1881. Su vida sería corta, de apenas dos años, pero esta vez servirá como órgano de controversia y de exposición doctrinaria.

A mediados de 1882, se comenzó a comentar la posible aparición de un periódico “clerical” y “ultramontano”, que representaría la opinión del núcleo católico de Buenos Aires. El 1º de agosto hizo su aparición *La Unión*. En la primera columna del número inicial se aclaraba que “sin embargo de ser anónima la redacción de este diario, debemos anunciar entre sus colaboradores principales a los señores: Doctor Tristán Achával Rodríguez, Doctor Pedro Goyena, Doctor José Manuel Estrada, Doctor Emilio Lamarca, Doctor Santiago Estrada y Doctor Miguel Navarro Viola”²¹⁹, el que no estuvo destinado a defender y exponer ideas de tipo teológico, sino a difundir la concepción política y social que se deriva del pensamiento católico y hacer campaña contra el laicismo.

Entre los diarios que libraron dura batalla con *La Unión* se encontraban *El Nacional*, dirigido en esos años por Aristóbulo del Valle y Miguel Cané y en el que Domingo F. Sarmiento, diariamente, llenaba algunas columnas en la prédica liberal y anticristiana de su vejez.

²¹⁸ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 41.

²¹⁹ Sagastizábal, Leandro, “**Diseñar una Nación**”, Bs. As., Grupo Editorial Norma, 2002, Pág.87.

Pocos días después que *La Unión* saliera a la calle, se anunciaba la inminente aparición de otro diario católico que llevaría por nombre *La Voz de la Iglesia* dedicado a la enseñanza de la doctrina de la Iglesia y aseguraba: “No tenemos más política ni más partido que el de la Iglesia”, y agregaba: “No hemos de autorizar con nuestro silencio los errores, las injusticias, las pasiones, las inmoralidades”.²²⁰

La presencia de *La Unión* y *La Voz* en Buenos Aires, en forma simultánea, no dejó de llamar la atención e intrigar los ánimos de los liberales y librepensadores, máxime si se tiene en cuenta que se trataba de periódicos de la misma tendencia. Con ser ambos expresiones de hombres católicos, diferían ampliamente en su enfoque pues “*La Voz de la Iglesia*” estaba destinada a ser cátedra de doctrina católica. “*La Unión*”, por su parte, era expresión de un núcleo de hombres católicos, comprometidos en la lucha temporal, haciendo del diario un instrumento de combate, una tribuna de defensa

Se creó también la *Asociación Católica de Buenos Aires*, como una organización que respondió a fines de adoctrinamiento, de organización y de lucha, mediante la participación activa del laicado. Las autoridades de la Asociación Católica recayeron en José Manuel Estrada como Presidente y en el doctor Emilio Lamarca, como Vicepresidente. Estrada expresó en la citada inauguración, las siguientes palabras:

“Venimos a alarmar conciencias, a despertar dormidos, a reanimar pusilánimes, a enardecer espíritus, a vincular corazones, a disciplinar para las batallas del Señor. Mientras los creyentes han dormido, el liberalismo ha velado.”...”Señores ¡ha llegado la hora de vigilar!”²²¹

Es de destacar que un notable proceso de crecimiento denotaba las organizaciones del interior dando lugar a un debate que tuvo por efecto sacar la

²²⁰ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 155.

²²¹ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 162.

discusión entre católicos y liberales de los pequeños núcleos o círculos para invadir la calle y el parlamento.

Aspectos vinculantes entre periodismo y la vida política.

Desde sus primeros números, el periódico “La Unión” inició su oposición a la política presidencial. Recordemos que el general Roca llegó al gobierno sostenido por un partido nacional que contrajo el compromiso de poner en vigencia todos los derechos y garantías constitucionales y a los dos años de su gobierno, todavía no se había cumplido. Un interrogante se planteaban, en ese momento, muchos de los partidarios del Presidente y lo sintetizaban así: “¿Volveremos de nuevo al caudillismo personal y a los partidos de hombres y no de ideas?”²²²

Según Auzá, esa crítica primero, y luego franca disidencia, fue dibujando prontamente dos corrientes políticas netamente diferenciadas, generadoras de dos mentalidades distintas. Una de esas escuelas tenía por jefe al propio Presidente de la República, quien, en lugar de coronar la obra institucional y principista que se había impuesto, se orientó hacia una forma de gobierno que sólo significaba la legalización de las viejas prácticas del personalismo político. Gobernar, para este grupo, fue tan sólo administrar. El país vivía la estructura colonial y las formas de vida consecuentes con ella, por lo que advertían la necesidad de conducirlo hacia formas nuevas que significara progreso, prosperidad y libertad. Los que formaban la escuela positivista también quisieron arribar a esos resultados sin reparar en los medios. Entreveían en sus ensueños un país hecho a una imagen y semejanza de los europeos y, para lograrlo, estaban dispuestos a pasar por sobre las formas y modelos constitucionales. Renacía así, el viejo virus del caudillismo que sustituía a la institución por el hombre y a la autoridad de la ley por la voluntad del que manda.

²²² Auzá Néstor., Op. Cit. Pág. 188.

Pero había hombres que enfrentaron la política presidencial. Fundados en razones que reconocían fundamentos profundos, formaron una escuela distinta a la positivista, que podía denominarse escuela principista, por su constante sujeción a los principios de la ciencia política, que abrigaban el propósito de poner en vigencia total la Constitución que regía al país. El punto esencial en base al cual el principismo desarrollaría su acción, se hallaba en las instituciones, fueran éstas sociales, administrativas, educacionales o religiosas. A esta escuela pertenecían la mayoría de los políticos católicos que mencionamos en este trabajo.

A juicio de Auzá:

"Lamentablemente, a juzgar por sus resultados inmediatos, la triunfante será la escuela positivista. La escuela vencida, la principista, combatirá fieramente, sin imponerse en las estructuras políticas, pero dejando una tradición que no morirá y produciendo, simultáneamente, un alto ejemplo de visión, de abnegación, de sacrificio."²²³

2.6.1. Los Combates Ideológicos.

Las maquinaciones del Presidente y del grupo director del oficialismo habían terminado por ablandar todas las resistencias y los últimos que quedaban en pie, en 1884, eran los católicos. Estaba en la lógica del sistema gobernante que debía combatirlos y los combatió, en una batalla que duró hasta el noventa.

El conflicto religioso que el gobierno iniciaba con la cuestión educacional, tenía dos objetivos posibles

“Por un lado, combatir la organización reciente de los católicos, cosa que le inquietaba y por el otro, unir todas las fuerzas llamadas liberales en torno a su gobierno, en oposición a los llamados clericales, aislando a éstos para fortalecerse con aquéllos .”²²⁴

²²³ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 190.

²²⁴ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 247.

En esta oportunidad, los católicos se organizaron y se movilizaron prodigiosamente a lo largo de todo el país. Resistieron combatiendo, no sólo a un hombre, sino, lo que es más trascendente, a un sistema, a una viciada práctica política.

Resulta interesante conocer el programa postulado por la redacción de “*La Unión*”, el que se puede resumir sintéticamente en estos principios:

“1) Defensa de las libertades comunes; 2) publicidad de los actos y procedimientos administrativos; 3) defensa del derecho de opinión pública como elemento indispensable para un régimen de libertad; 4) autonomías provinciales; 5) libertad de sufragio; 6) libertad de prensa; 7) libertad de enseñanza; 8) libertad económica, combatiendo el proteccionismo aduanero; 9) libertad bancaria, combatiendo el monopolio oficial; 10) libertad de Iglesia; 11) postulación de una política de principios y de partidos de base orgánica; 12) educación técnica de la juventud por medio de escuelas de Artes y Oficios; 13) organización de Círculos de Obreros.”²²⁵

Al hacer mención de lo que denominamos el programa de “*La Unión*”, no se puede ignorar que este diario fue el único que desnudó la política antirreligiosa del presidente Roca, mientras simultáneamente combatía sus medidas gubernamentales.

Mientras la prensa porteña terminó por apoyar decididamente la política de lucha contra la Iglesia, logrando fortalecer así la política del General Roca, al acoger con regocijo la implantación de los llamados principios liberales de su gobierno. Por ej., el diario *La Nación*, combatió a favor del gobierno en las cuestiones antirreligiosas.

De esta manera, el panorama político se iba conformando así: un oficialismo sin partido de oposición, salvo los católicos que, sin constituir hasta entonces un partido, eran los únicos que militaban contra las medidas políticas, educativas y religiosas que sostenía el Gobierno nacional.

²²⁵ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 249.

El Primer Congreso Nacional de los Católicos Argentinos.

Al iniciarse el año 1884, se observa que la oposición política que ejercían los católicos, se llevaba a cabo especialmente en el Congreso Nacional y en los periódicos de la capital y del interior. El futuro, a su vez, planteaba grandes interrogantes: ¿Qué sucedería en las elecciones presidenciales de 1886? Y en el orden religioso ¿continuaría o no el programa de persecución iniciado y defendido por el Poder Ejecutivo? Enfrentados con esta realidad los católicos advertían que la organización del pueblo en sociedades de tipo religioso y social resultaba ineficaz para resistir con éxito la hostilidad gubernativa e insuficiente para postular una política distinta.

Se imponía una resistencia al gobierno en el mismo terreno en que lo planteaba: el político. Con esta finalidad se convocó al primer Congreso Nacional de los Católicos Argentinos. El Congreso comenzó sus sesiones el 15 de agosto de 1884, con la presencia de más de ciento cuarenta delegados de asociaciones. Entre los periódicos católicos representados se hallaban entre otros: “*La Unión*”, “*La Voz de la Iglesia*”, “*La Buena Lectura*”, “*The Messenger*”, de La Plata, “*El Eco de Córdoba*”, “*La Prensa Católica*” de Córdoba, “*La Esperanza*” de Salta, *El “Creyente”* de Catamarca. Como invitados especiales figuraban abogados, políticos, ex ministros nacionales, magistrados, periodistas, religiosos y eclesiásticos. El fruto de este Congreso fue el de haber logrado organizar la acción social y política de los católicos de una manera eficaz y permanente.

En la sesión de clausura del Congreso habló el Doctor José Manuel Estrada, el que pronunció un discurso sin igual y que según Auzá, fue memorable:

“Entre los muchos que salieron de sus labios, por la alta nota de emoción que produjo y la brillante procesión de sus ideas varoniles y cristianas, en el que expresó: “Durante el curso de vuestras deliberaciones yo me he preguntado a veces a mí mismo, si es ésta la última asamblea libre de la decadencia argentina, o la primera

asamblea de regeneración nacional”(....)” ¡Es la primera asamblea libre de la regeneración argentina!”²²⁶

El Congreso marcó una fecha importante para la historia del movimiento católico argentino, al decidir la formación de un partido católico. Pronto el país contemplaría un movimiento de dimensión nacional que, originado en las filas católicas, enfrentaría al régimen del general Roca.

“De esta manera, los católicos se convertían en los mejores constructores de la unidad nacional. El General Roca, que buscaba realizar la unidad, la obtenía mediante una persecución religiosa.”²²⁷, observa Auzá.

Los últimos años del siglo.

Llegaban a su fin los seis años de la Presidencia del general Roca iniciada en 1880, dejando en el poder a un miembro de su familia, el Doctor Miguel Juárez Celman.

Los católicos habían luchado y cuando vieron que se montaba la máquina electoral postulando a un miembro de la familia Roca, idearon el recurso de una gran coalición de todos los opositores para que el gobierno, apremiado por el número y la fuerza moral de la oposición unida, se viera amedrentado. Aunque no consiguieron su propósito a través de las urnas, pero igualmente estaban convencidos de que “La Unión Católica” quedará siempre justificada.

“Podrá ser derrotada, pero no se habrá equivocado; no habrá hecho transacciones cobardes, ni mezclas ineficaces. Habrá alzado la bandera y podrá seguir su misión de regeneración política y social para bien de la patria y prosperidad general”.²²⁸

²²⁶ Auzá, Néstor .Op. Cit. Pág. 287.

²²⁷ Auzá, Néstor, Op. Cit. Pág. 361.

²²⁸ Periódico “**La Unión**”, Buenos Aires, 1º de febrero de 1885.

El 12 de octubre del año 1886, el general Julio A. Roca hacía entrega del mando al presidente electo. Al asumir el Gobierno, el nuevo presidente sintetizaba su mensaje con estas palabras:

“Hago, pues, mío el programa que mi ilustre antecesor concretara en esta fórmula sencilla: Paz y Administración, porque ella expresa la suprema aspiración de los argentinos y explica especialmente la prodigiosa transformación operada en la vida económica de nuestro país”²²⁹.

Por aquéllos años, los católicos fuera de la tarea organizativa de la *Unión Católica*, que era escasa por cierto, dos frentes ocupaban la labor política de los católicos: el parlamento y el diario.

En el mes de junio de 1888 en Roma, S.S. León XIII promulgaba un documento de enormes resonancias. Se trataba de la Encíclica “*Libertas*”, que al mes siguiente divulgaban en nuestro país los periódicos católicos. Se trataba de un documento donde el Pontífice social exponía el pensamiento de la Iglesia sobre la verdadera libertad y los falsos conceptos de la misma. La Encíclica salía a luz en momentos en que los católicos del mundo libraban una sostenida batalla política, precisamente en nombre de la libertad. Mientras tanto, y también en su nombre, el liberalismo ateo combatía todo cuanto implicara creencias religiosas, en especial la doctrina de Iglesia católica.

La Encíclica señalaba las falsas interpretaciones de la libertad a cargo del liberalismo, al mismo tiempo que expresaba:

“Por donde se ve que la libertad, no sólo de los particulares, sino de la comunidad y de la sociedad humanas, no tiene absolutamente otra norma y regla que la eterna de Dios; y, si ha de tener nombre verdadero de libertad en la sociedad misma, no ha de consistir en hacer lo que a cada uno se le antoja, ...sino en que, por medio de las leyes civiles, pueda cada uno fácilmente vivir según los mandamientos de la ley eterna. Y la libertad, en los que gobiernan, no está en que puedan mandar temerariamente y

²²⁹ Auzá, Néstor, Op. Cit., Pág. 441.

antojadizamente, cosa no menos perversa que dañosa en sumo grado a la sociedad, antes bien, todas las fuerzas de las leyes humanas han de estar en que se las vea venir de la eterna, y no sancionar cosa alguna que no se contenga en ésta como un principio universal de todo derecho”²³⁰

Como consecuencia del desenlace político, se debilitaron algunas voluntades en las filas católicas y la desaparición de algunas figuras ocasionó la muerte definitiva de la organización política de los mismos, culminando aquel ensayo luego de diez años de dura batalla. La política, que los había llevado a reunirse y luchar, los dispersaba. En 1907, el doctor Lamarca lo diría: “Nos dispersó la política y dispersos continuamos”²³¹.

Creo oportuno cerrar esta exposición con una frase que ilustra el espíritu que marcó a fuego la dinámica interna de aquéllas luchas doctrinarias en la segunda mitad del XIX, expresada por una frase:

”Más allá de las luchas, lo importante fue la envergadura de la empresa cultural que emprendieron las élites...a fin de que la Nación Argentina sea el polo cultural del mundo”, pues confiaban plenamente en que “la atención de los hombres pensadores del mundo entero está fija aquí, porque aquí se elaboran actualmente los destinos futuros de la humanidad”²³².

²³⁰ León XIII, “**Libertas**”. En “**Encíclicas Sociales de León XIII**”, Bs. As. , Juventud Católica de la A.C.A., 1943, Pág. 276.

²³¹ Auzá, Néstor, Op. Cit., Pág. 611.

²³² Sagastizábal, Leandro. “**Diseñar una Nación**”, Buenos Aires, Editorial Norma, 2002, Pág. 155.

CAPITULO 3: EL DISCURSO DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR

CAPITULO 3: EL DISCURSO DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR

En este capítulo vamos a considerar el pensamiento conservador del siglo XIX, a través de la exposición de los rasgos generales que presentó en el ámbito europeo y de las expresiones específicas que adquirió en el ámbito latinoamericano y argentino.

Nuestro propósito es determinar las características distintivas de esta corriente de ideas, a fin de establecer una definición operacional del conservadorismo, de modo tal que funcione como un parámetro desde el cual poder valorar posteriormente la doctrina de Benjamín Sánchez.

Como veremos a continuación, esta disquisición es de suma importancia a raíz de las dificultades que históricamente esta empresa presenta para los historiadores de las ideas. El conservadorismo, a veces es definido a partir de puros criterios formales, abarca fenómenos políticos y discursos tan dispersos y variados que termina por perder sus contornos. Como dice William Harbour, si por conservadorismo se entiende una fórmula vacía como aquella que afirma que es la tendencia a preservar el *status quo*, se corre el riesgo de caer en una “burda categorización”, porque conservador puede ser un liberal, un comunista o un fascista²³³. De modo que se impone necesariamente una definición a partir de los contenidos concretos y específicos, y en este caso, con especial énfasis en las expresiones singulares de la experiencia conservadora argentina. Y ésto es lo que nos proponemos desarrollar a continuación, en una secuencia que va de lo más general a lo más particular.

²³³ Harbour, William, “El pensamiento conservador”, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1985, Pág. 11.

3.1. Rasgos generales del pensamiento conservador.

Algunos autores sostienen que el conservadorismo es, junto al socialismo y al liberalismo, «una de las tres ideologías políticas más importantes de los dos últimos siglos en Occidente»²³⁴. Otros no lo consideran una ideología sino una actitud o un tipo de comportamiento. Este es el caso de Michael Oakeshott para quien «el conservatismo no es una doctrina, sino que, más bien, (es) una actitud»²³⁵. Esta discrepancia tiene su explicación: «Le term est pour une part équivoque et sa définition est source de controverses»²³⁶. Como dice Beneton, el término «conservadorismo», no es unívoco sino equívoco, y por eso su carácter es controversial.

En igual sentido se expresa **Carlos Ruiz Schneider**, para quien “el análisis de la historia del pensamiento conservador plantea una serie de dificultades tanto conceptuales como metodológicas”²³⁷. Estas dificultades, continúa afirmando el autor, son mayores en el caso latinoamericano, dado que la contraposición entre “Revoluciones Burguesas y Antiguo Régimen”, que sirve de criterio para diferenciar al liberalismo del conservadorismo en Europa, sólo de manera analógica e imprecisa puede ser utilizada en nuestra Región. Es decir, la experiencia histórica latinoamericana es, en este punto, diferente, y por tanto las definiciones conceptuales del conservadorismo exigen precauciones en extremo cuidadosas.

Teniendo en cuenta estas observaciones, y pensando en su aplicación a la realidad latinoamericana, Ruiz Schneider propone una descripción del conservadorismo a partir de algunos rasgos básicos y generales que han sido

²³⁴ Nisbet, Robert, Robert, “**Conservadurismo**”. Madrid, Alianza, 1995, Pág. 7.

²³⁵ Oakeshott, Michael, “**¿Qué es ser conservador?**”, trad. del libro “Rationalism in Politics and other Essays”, London, University Paperback, 1981, Pág. 1981

²³⁶ Beneton, Philippe, “**Le conservatisme**”, París, Presses Universitaires de France, 1988, Pág. 5.

²³⁷ Ruiz Schneider, Carlos, “**El pensamiento filosófico conservador**”. En: Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (eds.). “**Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)**”. México, CREFAL/Siglo XXI, 2009, Pág. 176.

destacados por los estudiosos más reconocidos de dicho pensamiento político. Esos rasgos son tres: a) su carácter de fenómeno moderno y de reacción ante la Revolución Francesa; b) la autopercepción, en tanto cultura política, de ser una forma de vida o una tradición; y c) el antivoluntarismo, es decir, la negación intelectual del poder de la voluntad para cambiar la historia²³⁸. Las tres características, en definitiva, se subsumen en lo que el autor caracteriza, siguiendo el concepto de “horror de la voluntad” de Stéphane Rials,²³⁹ como la “voluntad desdichada”: la negación de que el producto histórico sea obra y gracia de la voluntad humana.

3.1.1. Principales ejes del Pensamiento Conservador en el ámbito europeo y estadounidense.

Ante la necesidad de contar con una descripción un poco más detallada de las características del pensamiento político conservador, que nos impone necesariamente la valoración de nuestro objeto de estudio, creemos que es muy útil expandir la delimitación conceptual establecida por Ruiz Schneider, retomando el estudio de **Robert Nisbet**, que dicho autor ha tomado como base de sus conclusiones.

Desde la perspectiva de Robert Nisbet.

Para este investigador, como dijimos, el conservadorismo es una ideología política y no solamente una actitud. Como ideología puede ser descrita a partir de cinco dogmas en función de estos tópicos: historia y tradición; prejuicio y razón; autoridad y poder; libertad e igualdad; propiedad y vida; religión y moralidad. A continuación, exponemos las ideas centrales en cada uno de estos ejes conceptuales.

Historia y tradición. Para Nisbet, la filosofía de la historia es uno de los elementos determinantes de la ideología conservadora. Según el autor, el

²³⁸ Ruiz Schneider, Carlos, Op. Cit. Pág.176.

²³⁹ Rials, Stéphane, “**La droit ou l’horreur de la volonté**”, Le Debat ,1985, pág.3 . (Traducción a cargo de la Profesora Genovena Bouissy de la Universidad Nacional de San Juan).

conservadorismo se caracteriza por tener una idea de la historia como “experiencia” y “concreción”, en oposición a la idea racionalista ilustrada que la concibe como la renovación constante del contrato social. También está caracterizada por tener una comprensión “organicista” de la historia, donde ésta es concebida como un todo orgánico que se desenvuelve en el tiempo; las ideas de totalidad, de anclaje en el pasado de todos los componentes o formas de esa totalidad (“estructuras, comunidades, hábitos y prejuicios”), y de continuidad y desarrollo temporal, son básicas en esta visión.

La concepción de la historia como algo viviente, que es propia del organicismo, excluye por definición al mecanicismo: así, por principio, niega que pueda ser entendida como una maquinaria expuesta a la intervención y manipulación humana. De allí deriva además la oposición al contractualismo y al “espíritu innovador”, al cambio constante, y de allí también el énfasis en el sostenimiento de que lo real es la “concreción de la experiencia histórica” tanto en el presente como en el pasado. De hecho, la historia es vista como algo concreto y como el resultado de un proceso de concreción que no debe ser alterado por la voluntad humana, a riesgo de una alteración de su desarrollo natural.

Por eso Nisbet encuentra en estos rasgos las causas profundas de diferenciación respecto de la filosofía “racionalista progresista”. El pensamiento conservador ve al presente como el resultado de una construcción histórica donde las tradiciones y el desarrollo de las instituciones sociales son fundamentales en la articulación de lo dado. El presente es fruto de un pasado y no puede estar expuesto a “cambios imprudentes”. En cambio, el pensamiento racionalista progresista ve al presente desgajado de su historia, y por tanto, totalmente maleable a la voluntad humana y a un futuro diseñado por esa misma voluntad, con independencia de sus raíces en el pasado.

Aquí radica, según Nisbet, la valoración positiva que tiene de la Tradición la filosofía conservadora de la historia. Por un lado, el pasado es considerado como un elemento esencial para la comprensión del mundo, y de allí el postulado: “No podemos saber dónde estamos, mucho menos adónde vamos hasta que no sepamos en dónde hemos estado”²⁴⁰. Por otro, el pasado es considerado como una “tradición beneficiosa”, como un “depósito sagrado” que se debe cuidar. Esto no significa, a juicio del autor, que esta filosofía tradicionalista admita como “bueno” y en bloque a todo el pasado, sino solamente a aquél que es “deseable”. El tradicionalismo conservador, dice Nisbet, es selectivo. Y tiene como criterio su funcionalidad:

“La creencia de que, no importa cuán obsoleta pueda ser una estructura o *modus vivendi*, es posible que en ella haya una *función* continua, incluso vital, de la que el hombre se beneficia psicológica o sociológicamente”²⁴¹.

Prejuicio y razón. Otro rasgo importante de la ideología conservadora descrito por Nisbet es el relativo a los presupuestos sobre las fuentes del conocimiento. En contra de los postulados del racionalismo, que cree encontrarlos en la pura razón con independencia de la experiencia, el pensamiento conservador sostiene que se encuentran en los “prejuicios” o en la instancia cognitiva pre-racional de una comunidad, y que son construidos históricamente en un lento proceso.

“Burke, y en general los conservadores, han visto que casi toda la voluntad de resistencia que comúnmente se afirma es el resultado del conocimiento interno de los derechos naturales o de los instintos internos de libertad, resulta, en cambio, de los prejuicios construidos históricamente con lentitud en el pensamiento del pueblo: prejuicios acerca de la religión, la propiedad, la autonomía nacional y los roles de larga tradición en el orden social. Éstos, no los derechos abstractos, son el poder impulsor en las luchas de los pueblos por la libertad que nosotros honramos”²⁴².

²⁴⁰ Nisbet, Robert, Op. Cit., Pág. 45.

²⁴¹ Nisbet, Robert, Op. Cit., Pág. 48.

²⁴² Nisbet, Robert, Op. Cit., Pág. 56.

En otras palabras, para el conservadorismo son las ideas y valores compartidos por una comunidad, las condiciones de posibilidad de su misma existencia. Por consiguiente, esta vinculación no procede de una imposición o fuerza externa, sino de una fuerza interna cristalizada a partir de una experiencia de vida en común en el tiempo.

Nisbet compara este postulado con la idea de selección natural en la teoría biológica evolucionista, y afirma que la historia desempeña un papel similar en la comprensión conservadora del conocimiento. Habría un criterio de selección histórica de verdades que son vividas como prejuicios fundantes del conocimiento y del sentimiento. De allí que las emociones, los sentimientos relativos a ciertos valores, que resultan de una decantación histórica, sean elevados a norma de verdad superior, a “sabiduría intrínseca”, por ser verdades fácticas anteriores en el tiempo al intelecto.

Autoridad y poder. Los conceptos de “autoridad” y de “propiedad” son nucleares en la ideología conservadora, afirma Nisbet. Y de nuevo, las verdades históricamente construidas constituyen el fundamento de la concepción conservadora. En este caso concreto, la idea de autoridad política se sostiene y legitima en el tipo de organización socio-política que es propia del feudalismo.

Básicamente, el modelo propuesto corresponde a una visión de la autoridad como un encadenamiento jerárquico de un conjunto de instituciones y corporaciones intermedias que tienen al individuo como base y a Dios como cúspide. En ese encadenamiento, no se concibe que el Estado concentre toda la autoridad, vaciando de ésta a las organizaciones intermedias. La familia, la Iglesia y otras unidades menores del Estado, tienen derechos corporativos que no pueden ser avasallados de ninguna manera por un Estado totalizante. Por el contrario, lo que está impelido el Estado es a funcionar de acuerdo con cuatro principios, coordinación, subordinación, delegación y participación, a los efectos de lograr la mayor descentralización posible en cuanto a la autoridad y el poder.

“Disraeli, Newman, Tocqueville, Bourget, Godkin, Babbitt, hasta llegar en nuestros días a conservadores tales como Oakeshott, Voegelin, Jouvenel y Kirk han subrayado sobre todo la necesidad imperativa de que el Estado político se mantenga tan lejos como sea posible de una intromisión en asuntos económicos, sociales y morales; e, inversamente, de que haga todo lo posible para fortalecer y ampliar las funciones de la familia, el barrio, y la asociación cooperativa voluntaria”²⁴³.

La explicación de este posicionamiento es muy sencilla. Lógicamente se corresponde con el papel que juega la Tradición en la creación y mantenimiento de los vínculos sociales, y por tanto se corresponde con la aversión al individualismo y a la atomización social.

Libertad e igualdad. En opinión de Nisbet, otro postulado fundamental del conservadorismo concierne a la idea de la libertad como una realidad incompatible con la idea de igualdad. Y en ello radica la razón de la oposición a la Revolución Francesa: porque ésta se funda en ideales igualitaristas que suponen una interpretación colectivista o comunal de la libertad; esto, según el conservadorismo, lleva al gobierno despótico del pueblo, dado que se lo imagina como una realidad monolítica en nombre de la cual la mayoría está legitimada a subyugar a las minorías.

La igualación social, por otro lado, afecta la diferenciación y heterogeneidad de las capacidades intelectuales y materiales de la población, y en última instancia pone límites a las libertades de los miembros y grupos más destacados de la sociedad.

“Los grupos de individuos –clases, comunidades, gremios y corporaciones- le parecieron tanto a Burke como a Tocqueville haber sido las víctimas principales de la Revolución de Francia: éstos, más que los individuos abstractos”²⁴⁴.

Nisbet encuentra en este punto la causa de la distinta valoración conservadora de la Revolución Norteamericana y de la Revolución Francesa. La primera, es

²⁴³ Nisbet, Robert, Op. Cit, Pág. 61-62.

²⁴⁴ Nisbet, Robert, Op. Cit, Pág. 75.

valorada positivamente por estar sustentada de un “deseo de libertad” respecto de la metrópoli y por la necesidad de garantizar las libertades del individuo. La segunda, es valorada negativamente por estatuir la igualdad y la nación como los asuntos de mayor importancia en orden a su concreción, aún a riesgo de subsumir a los individuos en esa utopía.

En suma, el conservadorismo cree que la igualación es opresiva e injusta. Opresiva, porque violenta los derechos corporativos de las asociaciones intermedias que sirven de mediación entre el individuo y el Estado, justamente las que han aparecido para ponerle un freno a sus tendencias al poder abusivo. Injusta, porque violenta el orden jerárquico y la diferenciación social que las costumbres han ido creando. Y porque además, en palabras de Burke, los intentos de nivelación siempre fracasan, debido a que en la práctica la igualación no se produce.

En todas estas razones se funda la oposición de la ideología conservadora a las políticas redistribucionistas del Estado.

Propiedad y vida. En relación a la propiedad, dice Nisbet, la ideología conservadora tiene un axioma que bien resumió Paul Elmer More en 1915: “los derechos de propiedad son más importantes que el derecho a la vida”²⁴⁵. Esta idea ha sido expresada desde los tiempos de Edmund Burke. Para éste, la Revolución Francesa ha tenido entre sus mayores males “el desprecio por la propiedad privada”, manifestada a través de la “supresión, nacionalización o estricta regulación”. Ese desprecio es el más grande de todos los delitos.

La idea conservadora de la propiedad privada tiene su base en la tradición romano-feudal. Considera a la propiedad como una marca de humanidad y civilización, y por consiguiente no como algo añadido sino como algo sustantivo del hombre. De tanta trascendencia que originó toda una normativa jurídica vinculada a los derechos de la legítima herencia. El entramado entre familia y propiedad es tan

²⁴⁵ Nisbet, Robert, Op. Cit., Pág. 82.

relevante que, a juicio de los conservadores, la disolución de ciertos principios tradicionales de herencia como la primogenitura a favor de la “división igual de la propiedad”, ha sido la causa de la proliferación del individualismo y del egoísmo, es decir, de la atomización social.

Obviamente, la supervaloración de la propiedad se traduce en lineamientos políticos precisos en la esfera de la economía. Por una parte, el conservadorismo piensa que el Estado debe respetar el *laissez-faire*, y por tanto que el intervencionismo es totalmente negativo. Por otra, se opone a las políticas sociales, negando que sea función del Estado intervenir para corregir problemas como la hambruna, los salarios o el desempleo. En realidad, la función del Estado es más bien tratar de evitar que se produzcan esas problemáticas, pero una vez producida, no le compete ninguna misión especial. De hecho, dice Nisbet que: “La caridad es...una obligación de la Iglesia, como también lo es de la familia, el pueblo o barrio, pero nunca del gobierno”²⁴⁶.

La manera que tiene el Estado de ayudar a evitar esos males sociales es fortaleciendo las organizaciones intermedias. No es que el Estado se desentienda, sino que por los principios antes señalados, comprende que las familias, el barrio y la Iglesia están más cerca de los individuos y que son estas instituciones las que pueden y deben proveer asistencia a los necesitados. Si el Estado interviene, cree el conservadorismo, se desnaturalizan las misiones de estas organizaciones, y se corre el riesgo de generar discriminación por ineficacia estatal.

Una mención especial merece la consideración conservadora del capitalismo. En este punto, Nisbet advierte que en el siglo XIX, concretamente, las posiciones conservadoras no son homogéneas pero comparten una crítica al capitalismo mucho más virulenta que la realizada por el socialismo. Fundamentalmente las industrias son vistas como corrosivas del orden social tradicional, y con efectos nefastos en las

²⁴⁶ Nisbet, Robert, Op. Cit., Pág. 87.

vinculaciones sociales, tanto individuales como familiares y grupales. El trabajo en la sociedad agraria tradicional es visto como un factor positivo para el “fortalecimiento de la familia y la cooperación entre la gente”. Y Nisbet cita a De Bonald en esto: “La vida urbana trae la proximidad física pero la distancia social entre sus habitantes. En la vida rural la gente está físicamente apartada pero socialmente unida”²⁴⁷.

El capitalismo, para los conservadores, era fuente de desorganización social, individualismo y secularización. El orden económico capitalista, además, era visto como un factor destructivo de la propiedad de los terratenientes. De hecho, los cambios sociales y económicos trastocaban una forma de vida y beneficiaban a un nuevo sector emergente que era el capitalista industrial.

En algunos autores, como Coleridge, incluso el comercio era considerado disolvente de las relaciones sociales tradicionales. Así, la industria y el comercio eran juzgados como los enemigos del hombre y de la propiedad, como los nuevos agentes de la deshumanización.

Religión y moralidad. Este aspecto del pensamiento conservador es, sin duda, uno de los que merece mayor clarificación. Como declara Nisbet, hay una verdad que atraviesa a este pensamiento político, que es la importancia que le da a la Iglesia y a la tradición moral judeocristiana, pero con sus correspondientes reservas. De ninguna manera se puede atribuir al conservadorismo una exaltación del poder religioso por encima de otros poderes. En realidad, hay una defensa del papel institucional que tiene la Iglesia establecida (protestante o católica) dentro de una comunidad, y donde hay un reconocimiento por parte del Estado de su función articuladora de lo social. De modo que hay una presencia de lo eclesiástico en ciertas actividades del gobierno como una reafirmación de su presencia en lo social. Pero sin permitir invadir otras esferas.

²⁴⁷ Nisbet, Robert, Op. Cit., Pág. 99.

“Así pues la Iglesia está institucionalizada exactamente de la misma manera en que lo están el gobierno, el orden social y la gente. Cada uno es inevitablemente la restricción social sobre el otro, ninguno más, ninguno menos”²⁴⁸.

Es muy importante resaltar este detalle. Para Nisbet, en el pensamiento conservador la religión no tiene una preeminencia en sí misma; tampoco hay un fanatismo religioso enmascarado. Por el contrario, hay más bien una concepción funcionalista que la considera positiva para el orden social, debido a que otorga una base de creencias que evita el nihilismo, el caos y la disgregación. Pero hay toda una actitud de rechazo a una injerencia indebida de la religión en el gobierno público. Es más, Nisbet pone de manifiesto el peligro advertido por los conservadores de que una “Iglesia nacional” pueda llegar a mutar en una Iglesia “nacionalista”. Y también la actitud negativa ante la posibilidad de que el gobierno se convierta en un instrumento moralizante de la Iglesia. Respecto de la moralidad individual, dice Nisbet, el conservadorismo no está interesado en hacer buenos a los hombres (esa es la misión de las iglesias), sino en implementar medidas que impidan las extravagancias: Política y Púlpito son términos que no concuerdan (Burke)

Desde la perspectiva de William Harbour.

Una interpretación un tanto diferente de la anterior posición, sobre todo en lo que concierne al papel que cumplen la cosmovisión religiosa y las instituciones religiosas, es la que proporciona el investigador estadounidense **William R. Harbour**²⁴⁹. Estudiando la tradición conservadora anglo-americana, dicho autor pone de manifiesto la importancia que tiene la cosmovisión teológica, y por tanto tiende a acentuar lo que Robert Nisbet tiende a atenuar.

²⁴⁸ Nisbet, Robert, Op. Cit., Pág. 103.

²⁴⁹ Harbour, William, “**El pensamiento conservador**”, Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1985. (“The Foundations of Conservative Thought, An Anglo-American Tradition in Perspective”, University of Notre-Dame, 1982).

Por otro lado, Harbour considera que para lograr claridad en este tema, no hay que perder de vista las notables diferencias que existen entre el conservadorismo continental de Francia y Alemania, y el conservadorismo de Inglaterra y Estados Unidos. Plantea que si bien hay un núcleo filosófico básico de creencias entre ambas expresiones, el conservadorismo continental, por razones vinculadas a la inestabilidad política de sus sociedades, fácilmente ha mutado a posiciones extremas de “reaccionarismo, irracionalismo y fascismo”²⁵⁰. Por eso le parece que la mejor manera de poder establecer alguna respuesta válida al complejo problema de la definición del conservadorismo, es estudiar la tradición anglo-americana, porque ella se ha mantenido dentro de posiciones bien moderadas.

También advierte que hay que tener en cuenta, para dilucidar el tema, dos situaciones que por lo general dificultan la empresa de caracterizar al conservadorismo. Por un lado, su heterogeneidad y diversidad teórica que, en los hechos, se expresan en tensiones y conflictos internos. Por otro, las respuestas dadas en cada caso a “los desafíos externos planteados por la oposición filosófica, cultural y política que el pensamiento conservador encuentra en la sociedad moderna”²⁵¹.

Haciendo estas salvedades, Harbour encuentra que es posible caracterizar el núcleo del pensamiento conservador a partir de nueve notas, que remiten en suma a una matriz estructural: su profunda *orientación religiosa*.

“La esencia de la orientación religiosa del conservadorismo reside en la aceptación, de parte de la mayoría de los conservadores del principio cosmológico, del humanismo teocéntrico y de su principal máxima sociológica... Las mismas se encuentran en la base de prácticamente todo lo que opinan los conservadores de la razón humana, de los valores morales, de la libertad del hombre y de las fuentes del orden y el desorden en la sociedad”²⁵².

Estas ideas o creencias son las siguientes:

²⁵⁰ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 12-13.

²⁵¹ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 13

²⁵² Harbour, William, Op. Cit. Pág. 21.

Cosmología teocéntrica. Dios es el centro y fundamento de toda la realidad, incluida la humana. Esta visión del universo y del hombre es totalmente diferente a la liberal: Dios es la medida de todas, y no el hombre. Para esta visión teocéntrica, por consiguiente, lo que importa es el Orden Divino de las cosas y, en este sentido, difiere de la Ilustración y de la Revolución Francesa. En cuanto a la historia humana, esto implica la recuperación del concepto de Historia Sagrada y de la subordinación del hombre a Dios. En cuanto al papel de la religión, esto implica su revalorización en cuanto agente del orden social y moral. De allí la máxima sociológica de la religión como “piedra fundamental del orden social”²⁵³.

Humanismo teocéntrico. La concepción que tiene el conservadorismo de la naturaleza humana es fundamental. Considera al hombre como un ser teo-centrado y como estructuralmente dañado por el pecado y por ende, necesitado de redención. Harbour sintetiza esta idea diciendo que el conservadorismo cree en la radical “imperfectibilidad humana”, creencia que pone límites a las posibilidades del progreso y a la concreción de las utopías. “Se oponen por ello al pensamiento utópico y a los planes radicales para reorganizar la sociedad a fin de alcanzar un reino de paz, libertad y felicidad”²⁵⁴.

Del mismo modo, descreo de la capacidad racional humana para lograr el conocimiento:

“En contraste con la razón perfecta de Dios, el conservador sostiene que la razón del hombre está seriamente limitada cuando tiene que abordar los problemas humanos más importantes”²⁵⁵.

Según Harbour, estas creencias implican el rechazo de la autonomía moral del hombre y el racionalismo en sus distintas vertientes, es decir, todo intento de explicarlo todo a partir de la pura racionalidad humana²⁵⁶.

²⁵³ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 26-27

²⁵⁴ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 43.

²⁵⁵ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 14.

²⁵⁶ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 75-76.

Creencia en una esfera de valores de carácter objetivo, absoluto y universal.

Se trata de una concepción universalista de los valores y de la moral que deviene del teocentrismo. El conservadorismo postula un “ordenamiento moral absoluto” en tanto guía del “desarrollo espiritual de la persona y el cultivo de la virtud”²⁵⁷. Esta concepción le pone límites al valor de la tradición en tanto fuente de la moral y por supuesto, a la voluntad individual del hombre, razón por la cual rechazan toda teoría moral y política contractualista:

“La circunstancia y la tradición tienen un papel importante en el pensamiento conservador acerca de las cuestiones políticas y morales; pero dicho pensamiento sostiene que por encima del nivel de las circunstancias y las tradiciones existe una moral absoluta ordenadora del universo”²⁵⁸.

Concepción antiutópica de la política. Esta es una de las notas distintivas del pensamiento político conservador, que deviene de los postulados de una naturaleza humana degradada que tiene graves dificultades en materializar en la vida individual y colectiva el orden objetivo de valores. La presuposición de base es que la condición humana admite un ámbito de posibilidades e imposibilidades; la revolución, en ese contexto, está descartada.

“El conservador duda sobre la capacidad del hombre para reorganizar la sociedad de acuerdo a las diversas visiones acerca de lo que debe ser”²⁵⁹; “Uno de los temas centrales del pensamiento conservador lo constituye su oposición a la revolución como estrategia para mejorar las condiciones de la humanidad y su rechazo a la idea de que con la revolución crece la simiente de una reestructuración justa de la sociedad”²⁶⁰.

²⁵⁷ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 15.

²⁵⁸ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 93.

²⁵⁹ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 15.

²⁶⁰ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 134.

Pragmatismo político. Otras de las notas distintivas del pensamiento político conservador es el pragmatismo, que supone un criterio para la toma de decisiones basado en el cálculo de las consecuencias prácticas y en el contextualismo, esto es, en el marco referencial de las circunstancias históricas. Como en el ítem anterior, está descartada la opción revolucionario y tratándose de cambios, se opta directamente por el reformismo.

“La creencia conservadora en las limitaciones de la razón humana, en la incapacidad del hombre para reorganizar la sociedad de acuerdo a visiones utópicas, conducen al conservador a rechazar la revolución como estrategia para producir una gran recreación del hombre y la sociedad. Con todo, los conservadores favorecen las reformas progresivas cuando deben realizarse cambios en la sociedad”²⁶¹.

Toda esta visión puede resumirse en el papel que los conservadores le otorgan a la virtud de la prudencia.

Valoración de las concepciones metafísicas y religiosas. Atendiendo al postulado de las limitaciones de la razón humana, el conservadorismo asume aquellas tradiciones que potencian la razón desde el marco iluminador de la fe: a saber, “la filosofía clásica y la tradición del pensamiento judeo-cristiano”²⁶². De aquí deriva la fuerte oposición al racionalismo anteriormente señalado, y especialmente al positivismo, que niega la metafísica.

La religión como fundamento del orden social. En esencial relación con los puntos anteriores se encuentra la “máxima sociológica” del conservadorismo:

“Esta máxima plantea a la religión como un requerimiento esencial de la buena sociedad, considera al hombre como un ser religioso que debe adoptar cierta orientación religiosa en su vida si se desea que la misma se encuentre adecuadamente ordenada y que la sociedad sea estable, moralmente sana y libre”²⁶³.

²⁶¹ Harbour, William, Op. Cit, Pág. 15.

²⁶² Harbour, William, Op. Cit. Pág. 15.

²⁶³ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 16.

La institución religiosa, por ende, es clave para la construcción y mantenimiento de una sociedad que idealmente se concibe como formada por hombres religiosos o con posibilidad de serlo.

Orientación elitista y aristocrática. Ante la necesidad de asegurar que el orden temporal se acerque al orden divino, el conservadorismo plantea que deben gobernar los mejores, los más calificados, desde el punto de vista moral e intelectual. E impedir que lleguen al poder los sujetos que representan a las masas irracionales y moralmente decadentes: “los conservadores afirman que sólo los individuos más calificados, pertenecientes a una aristocracia natural, deben conducir una sociedad”²⁶⁴. En esta concepción radica la hostilidad conservadora a una política democrática radical, y el desarrollo de frenos culturales e institucionales a los poderes de las mayorías, a través de medidas constitucionalistas. “Los conservadores subrayan la importancia de un sistema legal que no esté bajo la influencia inmediata y directa de las mayorías coyunturales y populares”²⁶⁵

Localismo. Esta expresión resume la teoría conservadora de la importancia de las “relaciones sociales en pequeña escala”, en particular de la familia, y la valoración de la descentralización de las instituciones políticas. La familia es pensada como garantía del desarrollo moral y espiritual de los individuos. La descentralización es pensada como un contrapeso al creciente poder de los Estados.

“Consideran que la veneración a la familia es el vínculo social más decisivo. Asimismo, la defensa conservadora de las estructuras políticas descentralizadas incluye no sólo el resguardo de los gobiernos locales sino también una considerable aprehensión hacia la centralización política y administrativa que ha caracterizado el desarrollo de los Estados-naciones modernos”²⁶⁶.

²⁶⁴ Harbour, William, Op. Cit. Pág. 16.

²⁶⁵ Harbour, William, Op. Cit. Pág 151-152.

²⁶⁶ Harbour, William, Op. Cit. Pág 16-17-

Hasta aquí hemos expuesto analíticamente a los autores que han tratado de sistematizar la respuesta a la compleja pregunta que indaga por la definición del conservadorismo en el ámbito europeo y estadounidense.

Desde la perspectiva de Philippe Beneton.

Procederemos a examinar el enfoque de **Philippe Beneton**, quien ha trabajado la corriente intelectual y política del conservadorismo desde la clave interpretativa anti-moderna. Para este autor, el pensamiento conservador surge como una defensa del orden político-social tradicional de las naciones europeas y es fundamentalmente anti-moderno²⁶⁷. Beneton argumenta que los primeros escritos del conservadurismo son textos de combate, que abogan por una tradición ininterrumpida y quebrada por la tempestad revolucionaria; es decir, son textos que recusan la práctica de las ideas revolucionarias. El conservadurismo, según el autor, estará definido por la oposición al proyecto político moderno y al orden social que intenta instaurar.

Beneton observa que los textos conservadores condenan la revolución industrial, la urbanización y la civilización de masas. De este modo, explica, el nudo del conservadurismo está dado por la crítica anti-moderna, que a su vez está arraigada en una convicción tradicionalista que pretende frenar la desaparición progresiva del orden tradicional.

El autor indica además que la «crítica nostálgica» también es típica del pensamiento conservador. La sociedad moderna avanza y se construye sobre dos revoluciones negativas que afligen al siglo XIX –la revolución individualista y la revolución industrial. Estas revoluciones tienen en común una serie de consecuencias: a) avasallar las comunidades naturales; b) sustituir las relaciones concretas, próximas, cargadas de sentimientos y de obligaciones morales, por relaciones abstractas, frías y

²⁶⁷ Beneton, Philippe. “**Le conservatisme**”, París, Presses Universitaires de France, 1988. (Traducción de la Prof. Genoveva Bouyssi, de la Universidad Nacional de San Juan)

utilitarias; c) trastocar la sociedad: ésta no es más un sistema orgánico, hecho de familias, de comunas, de corporaciones, articuladas según posiciones sociales que responden a sentimientos de deber, de lealtad, de honor y de decoro, y donde los hombres son guiados y aglutinados por la religión; y d) transformar la sociedad en un vasto conjunto impersonal, casi mecánico, compuesto por electores, por comerciantes, por trabajadores, por compradores y vendedores, regidos solamente por los intereses.

Beneton también señala que por todas estas razones, en el siglo XIX los conservadores se oponen a los liberales e inclusive son más radicales en su crítica del capitalismo de lo que llegan a serlo los mismos socialistas. ¿Qué quiere decir esto? Por un lado, que para los conservadores el desarrollo del capitalismo aparece como un proceso destructor, que desmantela progresivamente todas las normas, prácticas e instituciones de la sociedad tradicional, produciendo una sociedad industrial de masas, que es su negación. Por otro, que negativizan las relaciones económicas que el capitalismo tiende a establecer o generalizar, y que se oponen al progreso técnico o a los métodos de organización y de urbanización que de él resultan, por estar sustentados en una concepción utilitarista de la vida social. En suma: para la posición conservadora, la industrialización desarraiga a los hombres para esclavizarlos a la máquina y concentrarlos y aislarlos en el seno de las ciudades.

En cambio, la sociedad que consagran los conservadores, es la sociedad rural, la del campesino, del artesano, de la comunidad local. Por ello se entiende la hostilidad a la mecanización y a las concentraciones humanas en las ciudades industriales. Por ello se entiende también, que vean a la máquina como el símbolo de la declinación del pensamiento y de la cultura. En esta crítica nostálgica, la era de la máquina es definida como la era de la ciudad, y entonces la urbanización es criticada porque desgaja al hombre de su comunidad tradicional y de la naturaleza. Beneton va

a insistir en esta idea como caracterizadora del núcleo conservador, que en la sociedad moderna, nadie es nuestro prójimo.

Por lo tanto, el pensamiento conservador tiene como adversario al proyecto utilitarista que busca establecer sobre los escombros de la sociedad tradicional el reino de una razón fría, hedonista y calculadora. Más adelante, ya sobre la segunda mitad del siglo XIX, dice Beneton, aparecen tentativas de renovación de este pensamiento, tentativas ligadas a la toma de conciencia de la cuestión social que comenzó a plantear la condición obrera. Los apremios de la «cuestión social» sentida en Europa, es lo que lleva a los conservadores a buscar una vía más realista que el anterior axioma de la restauración de la tradición. A fin de eliminar los males de la inestabilidad, de la división social y del pauperismo, que tienen su origen en los “desórdenes morales” provocados por el liberalismo económico, se propondrá finalmente reforzar los pilares de la sociedad, que son la religión, la familia, la propiedad.

Este aporte de Beneton en orden a la comprensión del pensamiento conservador es, sin duda, inestimable, a los efectos de lograr una claridad mayor del tema. La somera síntesis que hemos hecho, destaca las razones del antimodernismo que lo caracteriza, en su versión dura de la primera ola anti-revolucionaria, y en su versión más blanda de la segunda ola conservadora que se da cuando la industrialización es una realidad implacable.

3.1.2. Rasgos generales del pensamiento conservador en América Latina.

Desde la perspectiva de José Luis Romero y Luis Alberto Romero.

José Luis Romero, en el prólogo a una obra clásica sobre el conservadurismo latinoamericano del siglo XIX²⁶⁸, también ha puesto de manifiesto las dificultades

²⁶⁸ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto (comp.), “**Pensamiento Conservador (1815-1898)**”, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.

que hay para caracterizar a esa corriente de pensamiento político. Haciendo una comparación con el conservadorismo europeo, encuentra que existen enormes diferencias con las expresiones que el mismo tuvo en escenarios como Inglaterra, donde los conservadores se organizaron alrededor de un sólido partido político (los Torys) y contaron con una clara doctrina de oposición a la ideología y al partido liberal (los Whigs). Pero también encuentra grandes similitudes con el conservadorismo español que, en contraposición al inglés, estuvo caracterizado por la ambigüedad, la imprecisión y la contradicción. “Contradictorio el pensamiento político conservador en España, también lo fue en América por razones parecidas”²⁶⁹.

Estos juicios, sin embargo, no le impiden a Romero establecer una delimitación conceptual del conservadorismo, muy general por cierto, según la cual éste radica en ideas y comportamientos de resistencia al cambio y de justificaciones y acciones tendientes a mantener estructuras sociales, económicas o políticas, consideradas básicas e inalterables.

“Lo que en realidad están acusando y declarando tanto la acción como las ideas conservadoras, es, por una parte, el riesgo que corre el sistema básico sobre el que está constituida la sociedad y, por otra, la necesidad de contrarrestar rápidamente toda amenaza para devolverle al sistema su integridad y su plena vigencia”²⁷⁰.

Por supuesto, esta caracterización no es una definición clara y precisa. Romero enumera varias razones por las que esto es así. En primer lugar, por la inexistencia de una doctrina homogénea y explícita del ideario conservador. El autor encuentra que los postulados conservadores aparecen matizados, ocultos, desvanecidos o relativizados, aún en los discursos de los pensadores o políticos que no se declaran partidarios de tales ideas. Esto hace que el pensamiento conservador aparezca como contradictorio y difuso. En segundo lugar, por el carácter pragmático

²⁶⁹ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit., Pág. 7.

²⁷⁰ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit., Pág. X-XI

que asumía en respuesta a las diversas circunstancias que enfrentaba. Según los contextos, a veces las posiciones conservadoras se radicalizaban o tendían a transigir y acordar, y por lo general, salvo excepciones, no expresaban todo lo que pensaban. Por último, y englobando lo anterior, por no haber transitado el camino de la “propaganda o docencia”. Romero interpreta que este rasgo devenía de un fuerte dogmatismo en la creencia en el orden natural de las cosas y de la consiguiente falta de necesidad de justificar discursivamente esta certeza, salvo en casos que así lo ameritaban.

De todos modos, sostiene el autor, a pesar de esta imprecisión conceptual, que:

“El conservadorismo latinoamericano ha tenido un “núcleo original” o “fondo común” que puede sintetizarse en: a) una concepción señorial y aristocrática del mundo y de la vida, y por tanto una actitud negativa ante las demandas por un “orden igualitario”; y b) la perpetuación de las “ideas de la antigua sociedad colonial, una sociedad barroca constituida por dos grupos netamente diferenciados: los que gozaban de privilegios y los que no los tenían”²⁷¹.

Estos rasgos, a su vez, implicaron otros: a) “una concepción autoritaria de la vida social y política, heredada de la estructura virreinal, sostenida por el pensamiento político de la monarquía española y de la Iglesia Católica”²⁷²; y b) diversas expresiones en las diferentes esferas de la sociedad:

“Hubo una línea del pensamiento conservador que hizo hincapié en los problemas económicos; pero otras de ellas se preocuparon más —o casi exclusivamente— por los problemas sociales, políticos, ideológicos o religiosos derivados de aquellos”²⁷³.

En líneas generales, Romero identifica dos expresiones básicas del conservadorismo: el ultramontano y el liberal. El primero, fue más bien

²⁷¹ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit., Pág. XVI.

²⁷² Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit., Pág. XVII

²⁷³ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit., Pág. XVII-XVIII

restauracionista y totalmente dependiente de los lineamientos establecidos por el Vaticano. Fue la orientación más combativa desde el punto de vista discursivo:

“El caso extraño fue el del conservadorismo ultramontano, especialmente a partir del momento en que la Iglesia decidió dar la batalla final contra el liberalismo, iniciada en 1864 con las dos encíclicas fundamentales del Papa Pío IX: la Encíclica “Quanta Cura” y el “Syllabus”. Apoyándose en ellos, el conservadorismo ultramontano salió a la palestra y propuso un sistema político y social que, si bien es cierto que pretendía robustecer de manera férrea la estructura tradicional, parecía ignorar las modificaciones irreversibles que ese sistema había sufrido ya desde la época de la Independencia, en la que habían circulado libremente y cuajado en actos e instituciones las ideas del liberalismo²⁷⁴.”

La segunda expresión fue la del conservadorismo liberal, que trataba de subsumir los principios del liberalismo en la matriz de pensamiento conservador a partir de la corrección de lo que consideraba sus excesos:

“El conservadorismo liberal fue definitivamente conservador frente a ciertas cuestiones, especialmente relacionadas con los fundamentos del sistema social y económico, pero aceptó algunas propuestas del liberalismo referidas al plano político, sin duda porque descubría que no afectaban al sistema. Y era explicable. Conservadores y liberales solían coincidir en la defensa de los fundamentos socioeconómicos del sistema, excepto algunos grupos radicalizados de estos últimos²⁷⁵.”

Romero explica la confluencia del conservadorismo con el liberalismo a partir de la idea de que los sectores moderados de ambas corrientes, tendían a coincidir en términos de estrategias de consolidación del poder. Así desde dichos espacios, se podía garantizar una continuidad en la alternancia del poder, sin darle cabida a los sectores más radicalizados de las dos fuerzas políticas. Las concepciones autoritaria y oligárquica del conservadorismo, podía ensamblarse muy bien con las concepciones

²⁷⁴ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit. Pág. XIV-XV

²⁷⁵ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit. Pág. XV.

liberales que le ponían un límite a la expansión de los derechos políticos de las masas y a la profundización de los procesos democráticos.

En resumidas cuentas, sostiene Romero, aquí se halla la causa de la dificultad para poder conceptualizar al conservadorismo latinoamericano: en la polarización de posiciones ultraconservadoras y ultraliberales hay toda una franja muy grande de posibilidades de combinación entre lo que llama un “conservadorismo básico” y un liberalismo moderado. También aquí se encuentra la explicación de las diversas formas y modalidades de confluencia ideológica o pragmatismo político, que se dieron en los diferentes países.

Además de este problema a nivel de la conceptualización del conservadorismo latinoamericano, hay según Romero otro atinente al de su periodización. Si bien esta cuestión presenta sus dificultades, entiende que es posible realizar un bosquejo esquemático.

Una primera etapa, según el autor, está dada por el surgimiento del pensamiento político conservador en forma concomitante con los movimientos independentistas de principios del siglo XIX. Estos, al estar animados por las ideas jacobinas, tuvieron el efecto de provocar una reacción inmediata. El jacobinismo, como bien lo explica por otro lado Salvador Giner, sostenía un “culto a la revolución” que suponía una lucha contra las instituciones feudales de la monarquía, la aristocracia y la religión; ello pronto se transformó en “anticristianismo” e ideales de secularización al momento en que sectores clericales de la Iglesia Católica en Francia tomaron partido en contra de la Revolución²⁷⁶. La reacción conservadora se acentuó con la caída de Napoleón en 1815 y con la Europa de la Restauración monárquica. Romero indica que esto impulsó el desarrollo de un pensamiento antijacobino en América Latina.

²⁷⁶ Giner, Salvador, “**Historia del pensamiento social**”, Madrid, Siglo XXI, 2008, Pág. 400-402.

Después de 1810 y durante treinta o cuarenta años, sigue afirmando Romero, el pensamiento conservador tuvo como un eje articulador el tema del orden, debido fundamentalmente a los riesgos que conllevaba la tiranía. De hecho se fue imponiendo un orden militar. Pero a mediados de siglo, y por influencia de las Revoluciones de 1848 europeas, el pensamiento liberal triunfó y crecieron los movimientos constitucionalistas. Allí se abre otra etapa para el conservadurismo latinoamericano, donde los sectores moderados pactaron con el liberalismo para impedir reformas radicales. Pero un poco más tarde, debido a la guerra que el Papa Pío IX le declara al liberalismo, entre otras cosas por su resistencia al proceso de unificación italiana iniciado con la creación del Reino de Italia en 1861 y su potencial amenaza a la preservación de los Estados Pontificios, hasta entonces en manos de la Iglesia Católica, el conservadurismo ultramontano experimenta un breve resurgimiento. Las Encíclicas *Quanta Cura* y *Syllabus* fueron las herramientas ideológicas provistas por el Vaticano para la batalla cultural contra ese liberalismo que venía a trastocar un orden en el cual la Iglesia tenía un lugar de privilegio.

El conservadurismo ultramontano, en esta etapa, recrudece su lucha discursiva y logra cierto protagonismo en el debate ideológico; sin embargo, no logra sus objetivos y es vencido. Le sobrevive un conservadurismo moderado que logra una integración con el liberalismo, a pesar de la condena papal de 1864 que tuvo por objeto evitar esta imbricación con el catolicismo mediante un intento global de recuperación del tradicionalismo:

“Los ultramontanos salieron ardientemente a la palestra y desplegaron una abundante argumentación en su favor de su causa; recogía una vieja tradición de la Iglesia pero hacía tiempo que no aparecía con tan marcada intolerancia. Los liberales respondieron como debían, valiéndose a su vez de argumentos cuya eficacia polémica ya había sido experimentada en Europa. Salvo unas pocas excepciones, el pensamiento conservador ultramontano debió batirse en retirada, pero el saldo de la querrela, coetánea de importantes cambios socioeconómicos, fue una progresiva alianza de los conservadores (liberales) con los liberales (conservadores). Esa alianza

ejerció una influencia decisiva a fines del siglo XIX y principios del XX, y produjo un pensamiento político inequívocamente progresista en los aspectos materiales de la vida, aunque cauto y reticente en cuanto al desarrollo social”²⁷⁷.

De todas formas, y aunque el conservadorismo ultramontano termina perdiendo la batalla contra los procesos de secularización o laicización que conlleva la sociedad moderna modelada por el liberalismo, en realidad sus postulados más originarios siguen siendo asegurados por el conservadorismo liberal. Más allá de todo, lo que une a ambas corrientes internas son los intereses económicos. Como dice Romero: “Los conservadores eran, generalmente, los propietarios de la tierra”²⁷⁸.

Entonces, todas las luchas en contra del liberalismo, y las concesiones a éste, se entienden a partir de ese trasfondo básico: la necesidad de garantizar un modelo socio-político que no ponga en peligro el orden social y económico que está pensado para beneficiar a las clases privilegiadas.

Ahora bien, y teniendo en cuenta la singularidad del conservadorismo ultramontano, agregaremos datos más específicos en el capítulo 6, cuando realicemos la exposición sintética del tradicionalismo católico.

3.1.3. Rasgos específicos del pensamiento conservador en la Argentina del siglo XIX.

Para **Natalio Botana**, en Argentina el conservadorismo del siglo XIX presenta rasgos muy particulares que lo diferencian de las expresiones europeas, norteamericana e incluso de las versiones de países tales como Chile y Uruguay.

“Me parece que un hecho importante de la formación política argentina, no sólo desde 1880 sino que me atrevería a decir después de mayo de 1810, es la manera

²⁷⁷ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit., Pág. XXIII.

²⁷⁸ Romero, José Luis, y Romero, Luis Alberto, Op. Cit., Pág. XXXVII

como la tradición liberal y la tradición conservadora se fusionan habitualmente en un solo partido o movimiento político”²⁷⁹.

Botana, autor de *El orden conservador*, un clásico libro sobre la Generación del Ochenta, llega a utilizar la palabra “fascinante” para calificar a esa sorprendente síntesis o hibridación de ideas políticas. En su opinión, es incomprensible la tradición conservadora argentina si no se tiene en cuenta la tradición liberal, y viceversa. La tendencia observada por el especialista es la de “convivencia” de ambos pensamientos dentro de una misma coalición política e, incluso, en la ideología de un mismo actor político o intelectual individual.

Botana sostiene que el conservadorismo argentino tiene una especificidad y unos valores que identifican a esta tradición en particular como:

«Amor a las libertades, que hoy es sinónimo de fidelidad a las instituciones de la democracia; realismo para encarar la acción política y, por ende, sentido del compromiso (...); conciencia acerca de la fragilidad de la naturaleza humana frente al carácter imprevisible de la historia y, por tanto, adhesión a una ética reformista»²⁸⁰.

Esta enumeración de rasgos, a juicio del autor, constituiría el núcleo duro del conservadorismo, más allá de ciertas desviaciones históricas que se dieron por un posterior influjo de la tentación autoritaria y militarista. A los que se puede agregar una característica más, según Botana: el hecho de que en Argentina el conservadorismo no pudo constituirse en un partido nacional sólido y fuerte, aunque sí logró serlo a nivel de partidos provinciales.

Por su parte, **Pablo González Bergez**, también coincide con Botana en la caracterización de la tradición conservadora argentina. A modo de resumen, el autor

²⁷⁹ Monserrat, Marcelo (comp.), “**La Experiencia Conservadora**”, **Entrevista al Dr. Natalio Botana**, Buenos Aires, Sudamericana-Fundación Argentina, 1992, Pág. 56.

²⁸⁰ Monserrat, Marcelo. Op. Cit., Pág. 68-69.

sostiene que no hay en ella una oposición entre conservadores y liberales. A su juicio, estas son los principales lineamientos que se evidenciaron en nuestro país:

«Esto, tal vez, es posible resumirlo en las dos palabras que caracterizaron al gobierno de Roca: “Paz y administración”; los conservadores se dedicaron a eso. Después del 80, se terminan las guerras civiles y se inicia una administración formidable y la paz en el país. Como grandes líneas –más allá de esto-, ese conservadorismo, hasta adentrado el presente siglo, era positivista y pragmático como él solo. Eran librepensadores: conservadores y liberales a la vez. Generalmente se intenta plantear estos dos términos como opositores, pero no, eran dos planos distintos de la realidad: eran liberales. El hecho de que la libertad se aplicase según unos métodos menos ortodoxos, no debe escandalizarnos. Esto ocurría en ese momento en todo el mundo.”²⁸¹.

De todos modos, González Bergez insiste en señalar que en términos de ideas, el conservadorismo “es la tendencia al mantenimiento –si se quiere con evolución- del *status quo*”²⁸². Y que en ese sentido hasta el comunismo puede ser calificado de conservador. Esto quiere decir que en todo análisis hay que tener en cuenta el carácter acomodaticio de esta tradición, o, como el autor señala, no perder nunca de vista que el “conservadorismo es un concepto relativo a las circunstancias”.

Pues bien, las circunstancias nacionales hicieron que se llenara de contenido liberal la tradición conservadora. Y este es el dato fundamental que hay que tener presente en cualquier análisis de las ideas conservadoras.

Ezequiel Gallo también describe al conservadorismo como una matriz de ideas “flexible y cambiante”. El historiador de las ideas políticas, con el concepto de flexibilidad, trata de poner de manifiesto que la filosofía política conservadora:

²⁸¹ Monserrat, Marcelo (comp.), “**La Experiencia Conservadora**”, **Entrevista al Dr. Pablo González Bergez**, Buenos Aires, Sudamericana-Fundación Argentina, 1992, Pág. 75-76.

²⁸² Monserrat, Marcelo. Op. Cit., Pág. 70.

“Tiene más posibilidades de combinarse con otras corrientes de pensamiento sin entrar en contradicciones flagrantes (como sucedería, por ejemplo, entre el liberalismo clásico y el socialismo)”²⁸³.

Hecha esta salvedad, el autor encuentra que hay tres rasgos que son propios del pensamiento conservador. Es muy importante enumerar esto rasgos, porque el primero de ellos no concuerda con la interpretación de Carlos Ruiz Schneider, comentada anteriormente. Dice Gallo:

“1) El conservadorismo contemporáneo es hijo de la modernidad, es decir, parte de la aceptación de hechos centrales de nuestro tiempo como, por ejemplo, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, e interpreta al mundo como ineluctablemente modificado a partir de esas circunstancias. No es, en este sentido, un heredero nostálgico del *Ancien Régime* al cual trata de recrear en el mundo contemporáneo. 2) Existe, ciertamente, un estilo conservador que parte del convencimiento de que todo intento de modificar bruscamente las instituciones es sumamente peligroso para la sociedad. El pensamiento conservador es, por lo tanto, gradualista, cauto y prudente (...) 3)”El núcleo central es una entidad –un agregado social- que precede valorativa, y analíticamente, a los individuos que componen la sociedad. Ese núcleo puede estar representado por una institución (la monarquía, la religión, la nación, una corporación, etc.) o por una tradición, y es desde luego, mucho más pequeño que el *núcleo social* que caracteriza al pensamiento socialista (...)”²⁸⁴.

Para sintetizar esta descripción, podríamos decir que para Ezequiel Gallo el conservadorismo: a) no es ni reaccionario ni restauracionista; b) es evolucionista y gradualista; y c) tiene su especificidad en el *rasgo comunal*, es decir, en la postulación de que hay instancias institucionales no abstractas sino concretas, que están por encima del individuo (a diferencia del liberalismo clásico, que postula que es el «individuo» el núcleo y la instancia definitiva de lo social). Para el autor, el hecho de que el conservadorismo acepte como un hecho a la Revolución Industrial y

²⁸³ Monserrat, Marcelo (comp.), “**La Experiencia Conservadora**”, **Entrevista al Dr. Ezequiel Gallo**, Buenos Aires, Sudamericana-Fundación Argentina, 1992, Pág. 82.

²⁸⁴ Monserrat, Marcelo. Op. Cit., Pág. 82-83.

a la Revolución Francesa, y en definitiva, a la modernidad, es lo que lo va a diferenciarlo del «restauracionismo»²⁸⁵.

Ezequiel Gallo, que escribió *La república conservadora*, utiliza estos criterios para valorar la “experiencia conservadora” en Argentina y para negar que la misma haya tenido un importante grado de objetivación:

“A riesgo de incomodar a algunos amigos conservadores que piensan lo contrario, creo que la Argentina carece de una tradición conservadora fuerte, y si se quiere, de larga trayectoria. Hay dos momentos importantes en la historia del país (la independencia y la organización nacional) que mucha gente identifica incorrectamente con una tradición conservadora. Ambos momentos estuvieron más bien precedidos por distintas vertientes del pensamiento liberal clásico. Un pensamiento que a veces tuvo significativos ingredientes conservadores, pero que era de raigambre clásicamente liberal. No hay nada parecido en la Argentina al Chile de Portales, Prieto, Bulnes y Montt que arraigaron en el país una fuerte tradición de ideas y prácticas conservadoras”²⁸⁶.

Este juicio se complementa con otra observación de Ezequiel Gallo. En tanto estudioso del Orden Conservador, pone reparos a la usual delimitación temporal que, en cuanto experiencia histórica, la ubica entre 1870 y 1916. Para el historiador de las ideas, sólo podría hablarse de un orden conservador a partir de mediados de los años 90, dado que desde 1870 a esa fecha se producen “cambios bruscos” inspirados en el pensamiento liberal clásico. Desde un punto de vista histórico, entonces, el conservadorismo argentino abarcaría, en esa fase, el período comprendido entre mediados de los 90 y 1916.

Dardo Pérez Guilhou también coincide en esta última apreciación. Este autor encuentra que:

“No me parece feliz englobar todo el periodo desde 1880 hasta 1916 como el “orden conservador”. Creo que se ajusta mucho mejor la denominación de “República

²⁸⁵ Monserrat, Marcelo. Op. Cit., Pág. 84.

²⁸⁶ Monserrat, Marcelo. Op. Cit., Pág. 91.

liberal, aristocrática” (...). De acuerdo con las pautas calificadoras del pensamiento, acción y estilo conservador, son pocos los años de conducción de ese periodo que pueden ser calificados de conservadores²⁸⁷.

Pérez Guilhou identifica el origen de este movimiento de ideas recién a partir de la Batalla de Caseros, con la caída de Juan Manuel de Rosas, en 1852, y su eclipse, después de 1920, con el fracaso del sostenimiento de un partido conservador de alcance nacional.

Ahora bien, vale la pena subrayar esta posición del autor ya que según él «nuestra nación es hija de la Revolución Universal que tiene su versión en la Revolución de Mayo de 1810»²⁸⁸, esto es, de la Revolución Francesa. Razón por la cual la configuración del pensamiento conservador que se va a dar cuarenta años después, va a tomar como un dato histórico esta realidad y, por tanto, no va a ser «restauracionista», una característica que Ruiz Schneider va a encontrar en otras expresiones latinoamericanas.

Por eso, Pérez Guilhou va a diferenciar claramente el conservadorismo, del reaccionarismo, en estos términos:

“Es a partir de la Revolución Francesa cuando se hace un mayor esfuerzo por esclarecer el concepto (de restauracionismo), respuesta crítica que provoca tal revolución. Nace, así, un movimiento que, genéricamente, podemos llamar antirrevolucionario, que ese opone a la revolución por sus métodos violentos y por lo abstracto de sus principios. Pero no todos los antirrevolucionarios piensan igual. Se los puede dividir en dos grandes grupos: uno, los contrarrevolucionarios o reaccionarios, que quieren volver a los momentos que precedieron a la revolución y viven añorando el Antiguo Régimen y sus raíces medievales; otro, los conservadores o evolucionarios, que aceptan la revolución como hecho y, si bien desconfían y no respetan la totalidad de su bagaje, tratan de incorporar, aprovechándolos, elementos de ella que han superado lo fenecido del Antiguo Régimen, sujetándolos a una razón ordenadora de la realidad y abierta a la novedad, que busca perfeccionar aquello positivo del pasado que ese ha encarnado en el presente”²⁸⁹.

²⁸⁷ Monserrat, Marcelo (comp.), “La Experiencia Conservadora”, Entrevista al Dr. Dardo Pérez Guilhou, Buenos Aires, Sudamericana-Fundación Argentina, 1992, Pág. 113.

²⁸⁸ Monserrat, Marcelo. Op. Cit. Pág. 111.

²⁸⁹ Monserrat, Marcelo. Op. Cit. Pág. 107-108.

En suma, los autores tratados en este apartado nos indican que la «experiencia conservadora» argentina pasa fundamentalmente por el conservadorismo liberal, y que el conservadorismo ultramontano fue un fenómeno inicial del siglo XIX que, no obstante y a pesar de la promoción de esta corriente de ideas que hizo el Vaticano, no logró alcanzar una presencia fuerte y hegemónica hacia finales de ese siglo. Por el contrario, fue diluyéndose al llenarse de contenido liberal y al no poder consolidarse en un partido nacional sólido, con continuidad en el tiempo.

A modo de síntesis

La laxitud misma de la categoría de “conservadorismo”, y la singularidad del conservadorismo argentino, nos ha demandado un esfuerzo de clarificación conceptual que nos ha llevado a establecer la relación que guarda aquél movimiento de ideas con su realidad histórica. Como hemos visto en este capítulo, varían los acentos y los matices teóricos del mismo de acuerdo con la experiencia conservadora que se analice.

Sin embargo, al haber pasado revista a las principales conclusiones a las que llegaron los especialistas, podemos decir que estamos en condiciones de establecer algunos criterios orientativos para proseguir nuestra tarea.

Por un lado, la enumeración de los rasgos básicos del conservadorismo propuesta por Robert Nisbet, William Harbour y Philippe Beneton, nos sirven operativamente para definir las propiedades semánticas generales que tiene dicha categoría.

Por otro, la enumeración de características diferenciales expuestas por Carlos Ruiz Schneider, José Luis Romero, Alberto Romero, Natalio Botana, Pablo González Bergez, Ezequiel Gallo y Dardo Pérez Guilhou, nos sirven para definir las propiedades semánticas aplicables al caso latinoamericano y argentino.

No vamos a extender aquí en esa composición de conceptos. En detalle, y en vinculación con el concepto de «tradicionalismo argentino», realizaremos una descriptiva más precisa, en un apartado específico del Capítulo 6. De todos modos, queremos dejar establecido que la revisión de la literatura sobre el pensamiento conservador ha dejado expuesta una clave geo-histórica para leer a esta corriente de ideas.

Adelantándonos a la descriptiva que desarrollaremos en el capítulo 6, debemos decir que los núcleos teóricos básicos del conservadorismo presentan manifestaciones particulares que los hacen variar o matizar. Posiblemente, una investigación histórica más amplia, que tome en cuenta los diferentes escenarios en los cuales se ha materializado el conservadorismo, pueda dirimir el carácter “controversial” del término, que ha sido diagnosticado por Beneton. Por ahora, creemos, contamos con herramientas suficientes para poder dirimir, en consonancia con ciertos parámetros, en qué medida un discurso es más o menos conservador.

3.2. Un dato histórico: Impacto al siglo XX del “Pensamiento Tradicional Católico” y del “Pensamiento Conservador” en Argentina.

Entendemos que luego del despliegue del marco teórico referido a las líneas de pensamiento “tradicionalista católico “ y “conservadurista” contextualizadas en el siglo XIX, sería interesante para la investigación, indagar en hechos, sucesos y procesos vinculantes , que hayan transcurrido en el siglo siguiente , es decir en el siglo XX.

“La fórmula presidencial *Ángel Rojas-Juan Serú*, en las elecciones de 1916, como abanderada del pensamiento político de Benjamín Sánchez”.²⁹⁰

Para 1916 se inicia en Argentina, una campaña electoral para la Presidencia y Vice-Presidencia de la Nación, aunque los conservadores tienen enormes dificultades para presentar una fórmula propia. Al mismo tiempo intentaban impedir que la “Unión Cívica Radical” alcanzara la mayoría absoluta en el Colegio Electoral.

Finalmente, cerca de las elecciones previstas para el 12-6-1916, el Colegio Electoral por la cantidad de electores radicales, aseguraron la fórmula” Hipólito Yrigoyen – Pelagio Luna.”

Rápidamente se reunieron los representantes de los partidos provinciales más tradicionales como los de la “Concertación Conservadora” y acompañados por los “Demócratas Progresistas”, acordaron la fórmula integrada por dos sanjuaninos: el Dr. Ángel Rojas – Juan Serú, para Presidente y Vicepresidente de la Argentina.

Los electores radicales por San Juan fueron invitados por los conservadores a no votar o votar en blanco, a fin de que Yrigoyen no alcanzara la mayoría absoluta en el Colegio Electoral. Las presiones que ejerció el Comité Nacional Radical fue tal, que finalmente se logró el triunfo de la fórmula Yrigoyen-Luna,²⁹¹ perdiéndose para San Juan “la suerte de tener entre los suyos a los dos supremos mandatarios de la Nación.”²⁹²

Sería interesante acotar que, hasta 1916 en que se aplicó la Ley Electoral Sáenz Peña (voto secreto, universal y obligatorio), prácticamente no existían los partidos políticos. Sólo existían corrientes de opinión que dependían de un grupo de líderes,

²⁹⁰ Fuente: Trabajo realizado por el Prof. Iván González Gomez, para su **Tesis de Maestría en Historia**, trabajada sobre materiales cedidos por la Prof. Mercedes Palacio. **Título: “La fórmula presidencial Dr. Ángel Rojas –Dr. Juan Serú” en las elecciones presidenciales de 1916”.**

²⁹¹ Los conservadores triunfaron en las Provincias de Buenos Aires, La Rioja, Jujuy y San Juan. Y obtuvieron un segundo lugar en Mendoza, San Luis y Santiago del Estero. Aún así la cantidad de electores no alcanzó para imponer la fórmula Rojas-Serú.

²⁹² Periódico “**El Porvenir**”, San Juan, 16 de Junio de 1916, Año XVII, N° 403, Pág. 2

no partidos orgánicos, con sus normas, estructuras, programas y perfiles ideológicos definidos, como los conocemos en la actualidad.

Ese fue entonces en nuestro país, en aquella época, el desafío de las fuerzas conservadoras, cual fue construir una fuerza orgánica capaz de competir con la “Unión Cívica Radical”. En esta oportunidad, los grupos tradicionalistas fracasaron en el intento de crear un partido conservador, con sustento y estructuración nacional.

Con respecto al tema de que la fórmula Rojas-Serú, “**se convierte en abanderada del pensamiento de Benjamin Sánchez**”²⁹³, debemos conocer previamente la siguiente situación: Para las elecciones de 1916, se observaba que el fraude electoral y la corrupción del gobierno eran las falencias más fuertes del sistema político poco participativo que existía en la Argentina. Ya desde mediados y fines del siglo XIX muchos preferían la abstención electoral debido a la falta de garantías en sistema eleccionario. La palabra “fraude” y “violencia” eran de uso corriente.” Los padrones se improvisaban, los muertos eran más que los vivos y los muy vivos votaban varias veces”, nos dice el historiador Natalio Botana.²⁹⁴

Todos los mecanismos electorales estaban dirigidos a perpetuar a los gobernantes. Las urnas se perdían y muchos votos desaparecían. A los ciudadanos se les obligaba a votar por el candidato del gobierno, bajo el látigo de los militares. “Al ser “voto cantado”, era un verdadero exceso de coraje votar contra el gobierno, por lo que en muchos casos, las contiendas electivas terminaban con heridos y muertos”²⁹⁵ Botana nos dice, que “que si se llegaba a torcer con dinero la voluntad popular, era porque resultaban insuficientes la intimidación y la violencia”²⁹⁶.

²⁹³ Expresión que corresponde al Trabajo de Investigación realizado por el Prof. Iván González Gómez

²⁹⁴ Montserrat Marcelo, (Comp.) “**La Experiencia Conservadora**”, **Entrevista a Natalio Botana**, Bs. As., Sudamericana, 1965, Pág. 181.

²⁹⁵ Zorraquín Becú, en Ferrer, Gustavo, “**Los Partidos Políticos**”, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1981, Pág. 11

²⁹⁶ Botana, Natalio, en Ferrer, Gustavo, Op. Cit. Pág. 181.

Posteriormente, la Ley Sáenz Peña permitiría superar los antiguos métodos fraudulentos, aunque toda una maquinaria electoral viciada no se podía desmontar de la noche a la mañana.

Frente a este panorama, la fórmula Ángel Rojas-Juan Serú, sanjuaninos ambos y contemporáneos de Benjamín Sánchez, fueron elegidos como lo mejor del conservadurismo provincial para la candidatura presidencial.²⁹⁷ Las conspiraciones civiles y militares de las que fueron testigos, los llevaron a mirar al siglo XIX para recuperar el ideario de virtudes y valores que proclamó durante toda su vida el notable pensador sanjuanino Dr. Benjamín Sánchez, volcándolo en sus discursos de campaña. Bregaron a favor de la recuperación de las virtudes cívicas y morales propias de quien debiera conducir los destinos de la Nación.

Las fuentes parlamentarias obrantes en la Biblioteca del Congreso de la Nación dan cuenta de ello.²⁹⁸

Acerca del Conservadurismo en el esquema de los Partidos Políticos

Como partido, el conservadurismo argentino contiene en su origen tradiciones patricias. Patricias en el sentido en que se fue conformando desde la clase dominante, o sea a partir de los grandes ganaderos bonaerenses, el capital comercial portuario y las sucursales europeas como núcleo, y las fracciones dominantes en cada provincia como afluentes, nos expresa el historiador Gustavo Ferrer.²⁹⁹

Pero también entre las tradiciones conservadoras se encuentran las tradiciones liberales, a las que, poco a poco se fueron adscribiendo nuestros conservadores. En realidad, en el seno de la misma alianza de clases, se fue marcando uno u otro matiz, según las circunstancias, ya que dada la sociedad argentina no llegaron a ser

²⁹⁷ **Entrevista al Dr. Eduardo Brizuela**, Especialista en Temas Latinoamericanos, del Instituto de Historia, F.F.H.A., U.N.S.J., Julio 2011.

²⁹⁸ Serú Juan y Rojas Ángel, “**Discursos Parlamentarios**”, Biblioteca del Congreso Nacional, Bs. As.

²⁹⁹ Ferrer, Gustavo, “**Los Partidos Políticos**”, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1981, Pág. 19.

antagónicos, aunque su ejercicio pudiera producir alternativamente fricciones en tal o cual sector. No olvidemos que:

“El liberalismo es la ideología propia del proyecto que dio armazón al país hacia 1880 y por lo mismo pudo armar un aparato de dominación ideológica que ha resultado hasta ahora, el más eficaz de toda nuestra historia.”³⁰⁰

Por otra parte, el conservadurismo en nuestro país tuvo siempre una particular estructura partidaria, que le permitió considerables márgenes de maniobra. Partido de grupos selectos, sin una irrupción de masas que molestara los acuerdos de trastienda (negociados o “trenzas”), su articulación orgánica se fue tornando débil, mientras la ideología liberal predominante permitía el libre juego de las contradicciones en ella contenidas.

“Es esta misma estructura la que permite que el partido sea esencialmente una federación de grupos provinciales. De esta manera, además de los anchos márgenes que acabamos de recordar, cada grupo local puede enraizar con viejas tradiciones de los sectores dominantes, representar sus intereses tanto en sus coincidencias como en sus conflictos con los terratenientes y burgueses urbanos de Buenos Aires y levantar en ciertos casos banderas sentidas por algún sector de las masas. Desde luego, tal variedad permitió también que, mientras en una provincia dominara algún matiz, en la otra se destacase e matiz contrapuesto, sin afectar la integridad del conservadurismo como corriente.”³⁰¹

La vitalidad, la cohesión de este mosaico, estuvo dada por la alianza de la clase terrateniente con el capital británico. Además, las formas flexibles permitieron integrar a las oligarquías provinciales en aquellos intereses que unían a todos, a pesar de las discrepancias reales.

El conservadurismo fue reacomodando sus dispositivos para el cambio de eje de nuestra dependencia, de agrario a industrial y de subordinado a Su Majestad Británica a engranaje de la maquinaria que montaba el capitalismo norteamericano,

³⁰⁰ Ferrer, Gustavo, Op. Cit. Pág. 20

³⁰¹ Ferrer, Gustavo, Op. Cit. Pág. 22

nos dice Gustavo Ferrer. Naturalmente, estos cambios debilitaron al conservadurismo, al introducir variaciones en la estructura de país que habían diseñado los patricios del partido, llegando la hora en que nuevamente perdieron los puestos visibles del gobierno, aunque esto, hasta hoy, no ha significado un alejamiento total del poder.

Para terminar con este punto, diremos que la base social de los conservadores, aparte de sectores burgueses locales, ha estado en empleados e integrantes de capas medias, para quienes la estabilidad y el orden aparecen en primer lugar de sus aspiraciones, pero con una significativa orfandad de masas.

Pensamiento Conservador y su relación con la denominada “Derecha Argentina”

También encontramos que el llamado “Conservadurismo clerical tradicional”, se ha prolongado en el siglo XX, nutriendo a la “Derecha argentina”, según el destacado investigador David Rock³⁰², donde los nacionalistas, los neoliberales, los militares y los clericales darían origen a ese movimiento. La derecha sobrevivió en la Argentina y en otros lugares de Latinoamérica “como un curioso vestigio de la contrarrevolución clerical y antiliberal que irrumpió con la Revolución Francesa”, nos dice David Rock.³⁰³

La derecha argentina siguió el modelo de la derecha nacionalista española, liderada por Franco, cuando, por ejemplo, en 1976, la Primera Junta Militar cumplió con “la máxima de Heinrich von Treis: la guerra es el único remedio para una nación enferma”³⁰⁴.

³⁰² Rock, David., y Otros , “**La Derecha Argentina: Nacionalistas, Neoliberales, Militares y Clericales**”, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2001, Pág. 26

³⁰³ Rock, David. Op. Cit, Pág. 27

³⁰⁴ Rock, David. Op. Cit, Pág. 28

Recordemos que antes de la guerra de 1914, la derecha argentina registraba un componente liberal que creía en la libertad, la democracia y la igualdad, según Leopoldo Lugones, pero que se redujo a un movimiento literario, “de simples estetas, anestesiados por la prosperidad,...que para la década de 1930 ya no sonreían y se preparaban para el combate”³⁰⁵

Estos jóvenes militantes se fueron apartando de ese resabio liberal y se volvieron “contrarrevolucionarios y fuertemente antiliberales”, apareciendo de esta manera para los años 30, en el escenario político argentino el “Movimiento nacionalista” que “como en la España de Franco, fue sinónimo de extrema derecha”³⁰⁶

Rock, siguiendo a Ferla³⁰⁷ expresa que:

“El nacionalismo rechaza todo los errores modernos: positivismo, materialismo, panteísmo y ese burdo y falso movimiento filosófico que comenzó con Descartes y terminó con Kant. Por otro lado, mantenemos a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino: grandes y gloriosos pensadores arraigados en la Grecia antigua.”³⁰⁸

La derecha argentina rechazaba la Revolución francesa por haber sido “una rebelión contra Dios...corrompió la sangre del mundo cristiano con el veneno del liberalismo”³⁰⁹

Según Ibarguren, el liberalismo ha destruido la solidaridad social, por exaltar al individuo aislado, egoísta, ateo, trepador, avaro³¹⁰: no hay sociedad natural basada

³⁰⁵ Ibarguren, Federico, “**Orígenes del Nacionalismo Argentino**”, Buenos Aires, Celsius, 1969, Pág. 405

³⁰⁶ Rock, David. Op. Cit, Pág. 28. Al respecto, conviene señalar que el 6 de setiembre de 1930, el General José Uriburu se autoproclamó Presidente, declarando el estado de sitio en todo el territorio nacional. Disuelve el Congreso y destituye a todos los gobernadores. iniciándose así el período de los golpes de Estado como un nuevo modo de restringir la participación política.

³⁰⁷ Ferla, Salvador, “**Doctrina del Nacionalismo**”, Buenos Aires, Ed. S. Ferla, 1947, Pág. 49, en Rock, David, Op. Cit .Pág. 34

³⁰⁸ Rock, David. Op. Cit. Pág. 33, (siguiendo a Jordan Bruno Genta en “**Acerca de la libertad de enseñar y de la enseñanza de la libertad**”, Dictio, Bs. As., 1976).

³⁰⁹ Rock, David. Op. Cit, Pág. 34

en la persona y en las viejas corporaciones, dando origen a la deshumanización del hombre.

La derecha argentina también atacó duramente al marxismo y a las ideas socialistas, como también los judíos fueron presentados como los enemigos de la Nación y de la fe católica. En una palabra, para los nacionalistas “judaísmo, masonería y comunismo son las tres manifestaciones ideológicas de la misma negación y odio hacia el Divino Redentor”³¹¹

En la Argentina, sacerdotes como Julio Menvielle, Leonardo Castellani, Juan Sepich y otros tuvieron un papel crucial en la expansión de la derecha argentina, como el movimiento de los sacerdotes tercermundistas lo hizo en la izquierda latinoamericana de los años 60 y 70.

En una palabra, el pensamiento contrarrevolucionario clerical del siglo XIX fue una de las más importantes tradiciones intelectuales que influyeron en la derecha argentina³¹². No olvidemos que para la derecha, la Iglesia católica “representa la esencia histórica de nuestra nacionalidad”³¹³ Por la década de 1920 se glorificaba a la Nación y al ejército y ya para 1940 comenzó a desarrollarse la doctrina de la “Guerra Contrarrevolucionaria” que derivó hacia los 70 en el autoritarismo militar, funesta experiencia que atravesó el corazón de nuestra América Latina.

³¹⁰ Ibarguren, Federico, Op. Cit. Pág. 80.

³¹¹ Genta, Bruno, “**Acerca de la libertad de enseñar y de la enseñanza de la libertad**”, Bs. As., 1976., Pág. 182

³¹² Otras vertientes, fueron las francesas que nutrieron igualmente la derecha argentina tales como De Maistre, de Bonald, los españoles Donoso Cortés, Jaime Balmes y Marcelino Menéndez y Pelayo, pero fue Charles Maurras, quien consiguió mayor atención y popularidad en Argentina, nos dice Enrique Zuleta Álvarez, en “**El nacionalismo argentino**”, Buenos Aires, 1975, T 2, Pág. 722 y T 1, Pág. 27.

³¹³ Rock, David. Op. Cit, Pág. 44