

Después del incendio: catolicismo y nación en los intelectuales liberal- conservadores en el posperonismo.

Vicente, Martín.

Cita:

Vicente, Martín (2013). *Después del incendio: catolicismo y nación en los intelectuales liberal-conservadores en el posperonismo. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/66>

X Jornadas de Sociología de la UBA

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

Mesa 5: Pensar la religión como objeto sociológico

“Después del incendio. El lugar de la religión en los intelectuales liberal-conservadores argentinos en el posperonismo”

Vicente, Martín (CONICET-UNGS/USAL)

El año 1955 conformó un doble punto de partida para el grupo de intelectuales liberal-conservadores argentinos¹, que puede definirse con una sola palabra cuyos significados serán a partir de aquí multiformes: peronismo. No sólo, como veremos más adelante, el peronismo será un concepto de lucha constante, sino que la ligazón que los dos primeros gobiernos del general Perón establecieron con la Iglesia Católica serán claves en las concepciones que estos autores elaborarán sobre el rol de la religión institucionalizada en la vida pública. Estos actores se consideraban católicos, y un porcentaje de ellos se ligó a espacios institucionales que, si bien no estaban dentro de la Iglesia, eran satélites laicos de ella². Como lo ha destacado José Zanca en su trabajo *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*:

En las décadas de 1930 y 1940, los intelectuales católicos argentinos se dividieron, especialmente en torno de cuestiones políticas e ideológicas. El clima de ideas europeo, el surgimiento de los movimientos nacionalistas, la Guerra Civil Española, y el estallido de la Segunda Guerra fueron motivos de ásperos enfrentamientos. En el ámbito local, a estos ingredientes explosivos se sumaría la participación semioficial de la Iglesia y ‘sus hombres’ en el gobierno de la revolución del 4 de junio de 1943 (2006: 19).

A continuación, el historiador señalaba que “(e)l discurso religioso ganó terreno en la sociedad argentina a partir de la primera posguerra, al tiempo que la ‘Argentina liberal’ iba perdiendo crédito social” (2006: 19). Tal entramado histórico-político, el de los años de formación de nuestros intelectuales, es un factor explicativo clave de las tensiones que recorrerán sus prácticas y discursos. En tal sentido, la posición no orgánica pero sí militante, los llevaba a constantes tomas de posición, de las cuales criticar las relaciones con el peronismo, como un modo de imbricar al movimiento de Juan Perón con los nacionalismos radicales europeos, en especial con las experiencias fascistas, fue una de las más urgentes. Al mismo tiempo, implicaba un rescate de la línea liberal-conservadora que, como lo ha estudiado Jorge Nallim, se encontraba en una etapa de prolongada crisis, que se expresaba en múltiples espacios de la vida social: de los partidos políticos a las ideologías, pasando por los intelectuales (2002). Una de las vías más profusas en cuanto a disciplinas concurrentes y amplias en cuanto a obras producidas, es aquella vía que ha intentado dar

¹ Sobre estos autores y los usos del concepto liberal-conservadurismo entre 1955 y 1983: Morresi (2010), Vicente (2012). Para una lectura en el conjunto de las derechas argentinas, Bohoslavsky y Morresi (2011). Para el contexto posperonista en general: Spinelli (2005).

² Damos cuenta de las trayectorias de estos actores en nuestra Tesis doctoral en curso.

cuenta de las multiformes transformaciones de la Argentina entre el régimen liberal-conservador y la democracia de masas. Desde el punto de vista de la religión católica, el trabajo más central es el de Loris Zanatta, quien ha buscado plasmar las diversas instancias de lo que ha denominado el paso del Estado liberal a la Nación católica (1995, 2005). Si bien los ya clásicos estudios del boloñés han sido criticados por una tendencia a proponer una identificación plena entre el catolicismo y el peronismo en sus argumentos (Caimari, 2010), su investigación permite, precisamente por ese tono, comprender el marco histórico de lectura de la cuestión llevada a cabo por nuestros autores.

No se trataría, entonces, de la puja bifronte localizable en diversos planos de la experiencia histórica peronista, “la lucha entre dos argentinas” (Neiburg, 1998: 111), sino que en torno de la idea católica se jugaba una expresión aún más profunda: el sentido de la política estaba definido, para los intelectuales liberal-conservadores, por los usos políticos de la fe, lo cual no era conflictivo con los modos de interpretación de su identidad política. Como veremos más adelante y a diferencia de las diversas inflexiones de las relaciones entre nacionalismo y catolicismo³, en los actores que nos ocupan se tratará de que la opción política sea la articuladora de la fe. Laicos en el sentido católico del término —es decir, no aconfesionales, sino creyentes que no formaban parte de las estructuras consagradas de la Iglesia sino que eran actores de la *ecclesia* en sentido primigenio—, contrarios a las construcciones holísticas, masivas o corporativas, la serie de lecturas que estos autores propondrán sobre la cuestión religiosa será novedosa al interior del espacio de las derechas en términos genéricos y de las propias líneas liberal-conservadoras previas de la historia argentina.

Esquirlas políticas del catolicismo

La más fuerte de las críticas a la relación de los católicos con el peronismo será la que dirigirá, desde la revista *Criterio*, Jorge Luis García Venturini. Apelando a un modo connotativo del discurso que utilizará constantemente para ampliar los planos de su intervención en las páginas de la publicación, dirá en una reseña del libro *Los católicos, la política y el dinero*, de Pierre Henri Simon, publicado por *Sur*, que “quienes debieron ser los propiciadores de la más amplia fraternidad universal se han encerrado, paradójicamente, en el más cerrado y estéril de los nacionalismos” (1956a: 478). La frase del filósofo sobrepasaba la Europa analizada en el libro del francés, y se dirigía a la Argentina, más concretamente a la Iglesia Católica y los laicos que acompañaron la experiencia peronista y que, como han señalado con sus diferencias diversos estudios, ligaron religión y política a un punto que hizo difícil reconocer una de la otra (Bianchi, 2002; Caimari, 2010; Zanatta, 1995)⁴. El breve artículo, entonces, unía un doble debate que recorría a nuestros autores: por un lado, las cuestiones atinentes a los nacionalismos radicales europeos, cuya forma prototípica eran los fascismos, y que se superponía a la pregunta por el nacionalismo

³ Mallimaci ha marcado la diferencia central entre el nacionalismo católico y el catolicismo nacionalista, en tanto en el primer caso está la política en primer plano, y en el segundo la religión es el eje primario (2011: 135-142).

⁴ Un aporte sobre la “zona gris” en las relaciones entre catolicismo y peronismo puede consultarse en Lida (2010).

argentino y su vertiente peronista; en segundo lugar, el interrogante abierto por el rol de la multiforme *ecclesia* de los católicos en esa hora política. La reseña del libro de Simon, uno de los principales nombres del catolicismo antifascista y al mismo tiempo un gran denunciante de las complicidades de los religiosos con el avance de tales regímenes (San Miguel Pérez, 2006: 47), se trataba así de una puesta en acto de la metáfora de la lucha antiperonista como antifascista, y al mismo tiempo una poderosa señal al interior del cuerpo católico para marcar que estaba evidentemente quebrado.

Trazar una línea divisoria de tal contundencia, con basamento en el libro de un intelectual resistente, editado por la editorial ligada al antiperonismo intelectual más visible, desde la revista cultural que ha sido descrita por Beatriz Sarlo como “probablemente la más coherente, desde un punto de vista intelectual, y la más poderosa por su rigor argumentativo” (2001: 43) dentro del mundo católico, era una operación que llevaba marcada la voluntad rupturista y que marcaba que no había punto posible de retorno⁵. Desde este marco, se desarrollarán las multiformes y crecientes estrategias de diferenciación agonial en el cuerpo roto de la *ecclesia*.

También desde las páginas de *Criterio*, al año siguiente de derrocado el ahora “Tirano Prófugo”, García Venturini daba una estocada directa a la derecha nacionalista católica al reseñar las memorias de Carlos Ibarguren y señalar, mediante el recurso de la ironía, que “no entendemos por qué” muchas memorias se cortan en el '43 y que “no otorgamos razón suficiente a la iniciación del proceso totalitario” (1956b: 117-118). Es decir: lo que completaba la razón suficiente era el rol de la derecha nacionalista, de la cual era actor central el luego fundador de *Azul y Blanco*, en el complejo entramado peronista. Es por ello que al año siguiente, reseñando una obra del sacerdote Julio Meinville, el bahiense escribía: “Pareciera que también Meinville comenzó a desconfiar del régimen en noviembre del '54” (1957: 445). García Venturini culpaba al nacionalismo católico, entonces, de desvirtuar la religión en manos de la política que el liberal-conservadurismo entendía como su némesis: la de masas, un universo donde compartían sitio desde el peronismo al nacionalismo, del fascismo al comunismo, pero que, motivos del tiempo histórico-político nacional, se referenciaba en la lectura del peronismo en una línea consecuente con los nacionalismos radicales, de ahí que las operaciones estuvieran marcadas por la construcción de la antítesis como modalidad expresiva y delimitación de lugar político. “Las interpretaciones sobre el peronismo parecían surgir como una necesidad de posicionamiento dentro del campo cultural católico”, ha señalado Zanca (2006: 53), cuestión que en nuestros autores obedecía al encuentro de dos grandes lógicas: en primer lugar, la recién mencionada línea de ubicar en un espacio político determinado, y vilipendiado, al movimiento justicialista; en segundo término, la posición política de los intelectuales liberal-conservadores como modo de reformular las identidades católicas desde la identidad política.

La religión católica, tras su identificación con el nacionalismo y el peronismo, estaba en juego en el plano de sus significados, al punto que los discursos de estos intelectuales buscarán pugnar por los sentidos, el centro y los límites del catolicismo, en una estrategia tan central como definitoria. Así, las posturas podían moverse en un abanico temático tan amplio que iba desde el modo concreto de ser cristianos que, pese a las críticas

⁵ El propio cambio ideológico que la revista experimentó permite entender un marco de transformaciones dentro de los espacios católicos. Para el “momento autoritario” de la publicación, Echeverría (2009). Para el “giro liberal”, Sarlo (2001). Puede verse un abordaje a la cuestión peronista en la revista en Teodoro (2012).

por su “marxfilia” y su “lenguaje combativo”, García Venturini descubría en el aporte de Emmanuel Mounier, “profundamente cristiano contra un cristianismo declamado y de periferia” (1956c: 516), a las formas del federalismo como orden propiamente cristiano que efectuaba José Alfredo Martínez de Hoz unos años luego. Allí, el economista procedía entendiendo que

“si bien el federalismo no es una exigencia de la doctrina católica para la organización política de un Estado, puede afirmarse que él, mejor que ningún otro sistema, favorece el libre armónico desarrollo de la personalidad de los individuos y de los grupos humanos sujetos a la obtención del Bien Común de acuerdo con los principios cristianos” (1960: 771).

El autor lanzaba aquí dos formulaciones claves. En primer lugar, la idea de bregar por un bien que no era exigencia de la doctrina católica, que tendrá en estos actores dos formas de expresarse: primero, la idea de que hay correspondencias para con la religión que esta no explicita pero que deben postularse como deseables desde el punto de vista religioso; segundo, esa misma operación habilita a un quiebre con la palabra jerárquica de la Iglesia Católica, en tanto son los propios fieles laicos los que interpretan el catolicismo, es decir, en un planteo fortísimo, se colocan más allá de la autoridad hermenéutica y regulatoria de la institución. Sin esta concepción, no podría entenderse ni (auto)validarse el rol que estos intelectuales jugaron como opuestos al vínculo Iglesia-peronismo ni sus laicas libertades para hablar en nombre de la religión y, además y como segundo lugar de las formulaciones referidas, el proceso mediante el cual no sólo se expresan en nombre del catolicismo sino formar parte de la Iglesia institucional sino que ese lugar, de la Iglesia en el sentido del cuerpo del pueblo de Dios unido en Cristo, los habilita para ser sujetos de enunciación del bien común por fuera de la reciente historia de la Iglesia institucional: sin máculas de peronismo.

En *¿Qué es la democracia cristiana?*, editado en 1956, Ambrosio Romero Carranza, por su parte, se preguntaba: “Pero ¿cuál es la verdadera democracia con la que debe unirse el cristianismo para evitar la lucha de clases y salvar, en este siglo, la dignidad y la libertad humanas amenazadas de muerte por el avance de doctrinas totalitarias?” (1956: 43). Y se respondía que la unión de democracia y catolicismo era el ideal, dejando de lado los totalitarismos basados en dos grandes tópicos: el Estado-Leviatán de Thomas Hobbes y “el mito” de la voluntad general de Jean Jacques Rousseau (1956: 44-50)⁶, justamente dos de las grandes metáforas que se utilizarán desde 1955 en adelante para caracterizar los que estos intelectuales entienden como rasgos claves del peronismo: el gran Estado (Leviatán) y el populismo (voluntad general). Estos dos conceptos, ligados directamente a la unión de la voluntad popular con el Estado, a través de un tercero, idealmente el soberano, remiten a la teoría política de Carl Schmitt, en especial a las bases de su *Concepto de lo político*, editado originalmente en el país en 1950⁷. El teórico alemán, como ha analizado Jorge Dotti, era leído en estrecha relación con el peronismo, y además había ingresado al país desde ámbitos nacionalistas (2000: 13-26, 95-133). Otro modo, aún más alambicado e indirecto, de prolongar la batalla con el peronismo desde argumentos políticos de la cuestión religiosa. La cercanía del autor nacido en Prusia con el régimen nazi agregaba un marco

⁶ Pueden consultarse Hobbes (2003) y Rousseau (1998) para ver ambas ideas.

⁷ Puede consultarse Schmitt (2006) para ver dicha teoría.

que profundizaba las densidades connotativas de este tipo de argumentaciones y, en cuanto al plano religioso, reabría el debate por el tipo de humanismo ateo que los nacionalismos radicales y los fascismos formulaban, en especial al entender que desde allí se promovía, a veces ciegamente, un reemplazo de la religión teísta por la religión política terrena.

Lo que estaba en juego, entonces, no eran ya únicamente las implicancias de un gobierno sino lo que había detrás de este: un humanismo ateo que, sin conciencia de serlo⁸, pertenecía a una línea que lo separaba del humanismo religioso-católico que promovían estos autores. Para Romero Carranza, poco tiempo después, esta concepción sería clave para explicar cómo el marxismo era el peor modo que, una vez eliminado el peligro fascista, podía tomar este humanismo, en tanto “constituye un mesianismo hebraico desfigurado” ya que “en tiempos anteriores a Cristo hubo muchos hebreos que entendieron las promesas mesiánicas en un sentido puramente material”: esa es la línea que culminaba, sumando un “hegelianismo arreglado para su propio uso” mediante, en la concepción marxista (1961: 206-209). El peligro del marxismo aparecía sustentado sobre dos causas: primero, su refinada construcción: “No es un materialismo vulgar y grosero, sino un humanismo, una concepción del hombre que da a los seres humanos el primer puesto, constituyéndose una religión atea”; segundo, la construcción de los fieles que “buscan cristianizar al marxismo” olvidando que el marxismo es, centralmente, una teoría que niega “lo más trascendente de la existencia: su final” (1961: 208-209). Como vimos previamente en García Venturini amonestando a su, sin embargo y precisamente por eso, admirado Mounier, la tematización de la imposibilidad de conciliación entre el catolicismo y el marxismo, que será previa a los luego denostados, desde una fuerte oclusión, resultados del Concilio y de Medellín, estará referida a la doble significación de lo religioso: la idea trascendentalista, en tanto en las concepciones “sin Dios” no había ideal alguno de trascendencia, y el catolicismo mismo como religión, en el sentido de la imposibilidad de reformularlo bajo otro signo. Esta lectura, al mismo tiempo, habilita una nueva explicación de un tópico recientemente analizado: hablar desde la Iglesia en tanto cuerpo no institucional, habilita a cristianizar espacios, pero jamás a efectuar el proceso inverso. En ese sentido, el articulado del mencionado libro de Romero Carranza es clarificador, al desarrollar una suerte de historización del modo en que la democracia y el cristianismo se encuentran y anudan casi como las mitades humanas del mito platónico, y donde jamás la política se impone sobre la religión.

En el mismo 1956, Juan Segundo Linares Quintana realizaba un abordaje de tópicos fuertemente presentes y problematizados en la experiencia peronista, como el derecho de propiedad, la presencia del Estado en la economía o la función del capital, bajo una construcción que connotaba, con las referencias teóricas, la unidad de dos modelos: el liberal-conservadurismo argentino decimonónico, entendido como canónico por estos autores, y la tradición católica. En tal sentido, el abogado comenzaba su exploración con un epígrafe de Juan Bautista Alberdi, proseguía con citas a Esteban Echeverría o Nicolás Avellaneda, y articulaba esta línea con la de las apelaciones a Santo Tomás de Aquino o Pío XI: como en los actores previamente analizados, es notoria aquí la construcción de una línea articuladora entre el liberal-conservadurismo y el catolicismo, donde el foco de la batalla estaba colocado en re-trazar los límites de la religión de Cristo en su relación con las

⁸ En tal sentido, la recepción de Schmitt, es clave para entender esta construcción: el uso velado de las herramientas teóricas del autor alemán implicaba otro movimiento dentro de las pautas de su uso, que oscilaron entre la cita indirecta y la negación de su carácter católico en tanto intelectual alineado al nazismo.

doctrinas políticas. En palabras del autor, entonces: “Motivo que justifica y da belleza a la vida de los hombres, es la libertad el más valioso de los dones que el Supremo Hacedor ha hecho en su infinita bondad al ser humano” (1956: 269). La lucha con el nacionalismo, justamente, colocaba en su centro esta cuestión, ya prolongada en la historia del liberalismo argentino y articulada luego en lucha antifascista y antiperonista, se reformulará tras el golpe de Estado que acabó con la primera experiencia peronista⁹. Todos los ámbitos de polémica en los cuales los intelectuales liberal-conservadores intervenían, por ello, aparecían tamizados en esos años por las implicancias de estas pujas, a un punto caleidoscópico en cuanto a la diversidad y multiplicidad de formas de variación constante.

En *La reforma de la Constitución Argentina*, Linares Quintana cifraba el desafío de la hora en la oposición entre “el Estado humanista frente al Estado nacionalista” (1957: 19). El concepto de humanismo, entonces, era aquí el eje capaz de sustentar la imbricación entre el liberal-conservadurismo político y la religión católica, frente a la amenaza nacionalista que el país, en esta interpretación, acababa de sortear pero que, por ello mismo, debía reforzar las bases de la nueva realidad que, entre las pujas del momento, era presentada como endeble. “Humanista” era el significante con el cual el abogado significaba católico, como veremos más adelante, cuando la operación retórica sea dejada de lado y apele directamente a la noción de Estado católico, donde no había lugar para el nacionalismo¹⁰.

El ataque que el nacionalista católico Gustavo Martínez Zuviría, firmando con su *nome-de-plume* Hugo Wast, dedicó en 1958 desde las páginas de la revista católica *Estudios* a los amplios espacios que, entre otros, representaban nuestros autores que “deleitaban al enemigo, que tiene predilección por los católicos ‘discretos’” (1958: 765), lejos estaba, entonces, de representar la verdadera dimensión de catástrofe religiosa que el escritor antisemita presentaba en su artículo con prosa escandalizada. Por el contrario, las preocupaciones de los jóvenes liberal-conservadores en cuanto a los peligros que enfrentaba la religión en la nueva etapa histórica eran tan hondas como las que agitaba en su denuncia el creador de *El Kahal*, pero estaban invertidas en el sentido político: la ideología nacionalista de la cual Martínez Zuviría/Wast era uno de los más notorios y extremos representantes, era la némesis del liberal-conservadurismo que, en la figura de nuestros autores, comenzaba a ascender en los espacios intelectuales. Lo que se quebraba, y que no escapaba a la comprensión del articulista, apareciendo implícito en la amarga redacción de su libelo, era la posibilidad de una unidad católica más allá del signo político o reducida a los ejes del nacionalismo católico: era, como lo ha marcado certeramente Zanca, el fin de la cristiandad¹¹.

Es por ello que, en lo sucesivo, reinterpretar el catolicismo será una tarea central para los intelectuales que nos ocupan, en tanto construcción autónoma y voluntad de ejercer una preeminencia política dentro de los espacios religiosos.

⁹ Sobre el antifascismo, puede consultarse el trabajo de Bisso (2004). El propio antiperonismo, como parte de una matriz devenida de las lecturas nacionales del conflicto mundial, se entendió como antifascista: Flavia Fiorucci (2011).

¹⁰ Para una lectura sobre el humanismo, Todorov (1999). Las problemáticas al interior del catolicismo pueden consultarse en Fazio (2008).

¹¹ El autor entiende por cristiandad el ideal que explica tanto las concepciones como el tipo de operación general que tendía a recristianizar el mundo tras el desarrollo de las teorías *modernistas* dentro del propio catolicismo. Modernismo en el sentido católico implica la concepción, inicialmente teológica y luego sociopolítica, de una parte de los católicos que entienden a la Iglesia como organización humana y proponen que su lugar en el orden de la sociedad es acotado. Puede consultarse Lacoste (2010).

Zanca ha marcado que dentro de los espacios católicos “el recurso de los jóvenes fue recurrir a legitimidades alternativas, fuera de la tradición intelectual católica de las décadas de 1930 y 1940”(2006: 43). Creemos, al mismo tiempo, necesario destacar que en nuestros autores, parte integrante pero al mismo tiempo flotante, heterodoxa, de esos jóvenes, la opción política no fue sólo una legitimidad entre otras, sino la base explicativa de su opción dentro de la religión. La unidad en Cristo que postula la idea metafísica de Iglesia se había roto: allí radicaba justamente la operación de los intelectuales liberal-conservadores, quienes separaban diversos modos de entender al catolicismo, validando su posición política y actuando desde ella hacia la que entendían como la forma correcta de politizar la religión. Es decir, la validación de la identidad liberal-conservadora puesta en palabras católicas.

Dos profundas marcas dejaron los nacionalismos en los intelectuales liberal-conservadores: los nacionalismos radicales europeos, genéricamente entendidos como fascismos, y la experiencia peronista en la Argentina. A partir del cierre del ciclo histórico que, para nuestros autores, culminó en 1955, fue el momento de ajustar cuentas con un modo de nacionalismo al cual en su vertiente argentina ciertos católicos e incluso la propia Iglesia habían apoyado. Desde allí, el liberal-conservadurismo edificó una teología marcada por una concepción clave de la política: su sentido antropológico. Historia y ateísmo eran inseparables de esa lectura, tanto como lo era la necesidad, que veremos a continuación, de releer la historia nacional, para ponerla en diálogo con esa batalla. En ese nudo, para nuestros actores, se jugaban los clivajes del lazo social en la hora.

De la ecclesia a la Nación

Si el liberal-conservadurismo decimonónico, fuertemente positivista, recurrió escasamente a las apoyaturas religiosas en sus discursos e incluso, en muchos casos, como lo ha destacado Oscar Terán (2000) sumió a la religión en una fórmula donde “la España Católica” aparecía como representación del atraso y de personajes que se construían como su némesis, totémicamente, un Juan Manuel de Rosas que condensaba en sí a los caudillos federales, veremos que el liberal-conservadurismo de nuestros actores realizará una operación de múltiples sentidos en torno a la cristianización de la historia nacional. Una construcción coherente con los postulados que Romero Carranza, precisamente uno de los más activos actores en el desarrollo de este tópico, proponía en lo previamente relevado: un cristianismo leído como inescindible de la lógica política, actuante dentro de ella. Así, lejos de las formas en las cuales desde principios del siglo XX ciertas tendencias católicas buscaron construir una historización nacional donde los orígenes de la Argentina eran católicos y confrontar con la historiografía liberal, aquí se jugaba una compleja operación que ligaba la forma religiosa a la política. La cristianización de la historia no era una novedad en los ámbitos del catolicismo político, como lo ha demostrado Zanatta (2005), pero el giro que los autores liberal-conservadores dieron en estos años nos permite extender el mapa de las operaciones simbólicas sobre el pasado a un conjunto de actores que, en tal sentido, construyeron una nueva y multifacética versión.

Las complejas instancias de la prolongada batalla con los nacionalismos fueron, ya desde los inicios de la crisis del liberalismo que se experimentó en la Argentina en los años

'30, un fuerte eje del liberal-conservadurismo que tras el derrocamiento del peronismo cobró nuevo sentido, sumando al movimiento justicialista al centro de la confrontación. El ascenso, desde la misma década de 1930, del revisionismo histórico, fue un factor central para determinar las coordenadas de una historia que había perdido su anterior eje liberal, hasta completar, con el peronismo, “el viraje decisivo” en su relación con el signo político (Quattrocchi-Woisson, 1995: 225). Formados en tiempos en que este giro amanecía y se completaba, una vez presentes en el espacio público nuestros autores dirigieron una de sus estrategias discursivas centrales al plano interpretativo de la historia argentina. No se trató exclusivamente de una estrategia anclada en el eje erudito (el correcto conocimiento del pasado y los modos más adecuados de interpretarlo) y político (la puja ideológica en esas interpretaciones), sino que nuevamente la propia fe, en sus múltiples sentidos, era la que estaba en juego.

Alain Rouquié ha interpretado el inmediato contexto del posperonismo como el mapa de un “catolicismo nacionalista imposible” (1994: 98). En la mirada del autor francés, el sector católico-liberal, donde se incluían nuestros actores, vilipendiaba al sector nacionalista tanto por sus ideas generales como por sus relaciones con el gobierno depuesto (1994: 98-103). Es decir, en el triple plano en el cual se jugaba el desafío de recristianizar la historia nacional, la intelectualidad liberal-conservadora no luchaba sólo contra un adversario identificable en su afuera ideológico, sino que debía profundizar la operación en tanto, como lo marcaban cáusticamente las reseñas que García Venturini ofreció de Ibarguren y Meinville, la historia del posperonismo comenzaba con el imperativo de separar a los nacionalistas de los espacios que los liberal-conservadores buscaban hacer suyos. Erigir una historia propia, en tal sentido, era la otra cara de ese primer momento en que eliminar a aquellos marcados por el peronismo era en sí misma parte estructurante de una estrategia intelectual de mayor envergadura.

Enfrentar la narrativa nacionalista y peronista, condensación del triple sentido antes presentado, no era posible por medio de la apelación solitaria a los defectos, excesos o abusos del “régimen depuesto”, sino que debía señalarse su desviación y, con ella, la de las diversas formas de nacionalismo, de la línea fundacional y rectora de la historia nacional. Es decir, se construía una interpretación del pasado que subrayaba, indirectamente, la monstruosidad del justicialismo como extremo de los nacionalismos argentinos. En ese sentido, la lectura liberal-conservadora colocará a los nacionalismos como desfiguraciones del sentido religioso, a los fascismos como enemigos de la religión, y realizará sobre el peronismo una operación que imbricará ambas tipificaciones, en busca de condenar al movimiento fundado por Perón como un modo nacionalista fascista, antítesis de lo que se presentaba como la historia argentina y, al mismo tiempo, dar un cariz religioso a la reconstrucción de esa historia: en tal sentido, la operación de cristianización era no sólo un imperativo ideológico sino un programa completo.

Dejando de lado las diferencias de los nacionalismos tanto en sus diversas formas ideológicas, como en sus relaciones con la religión, se ahondaba el trazado de un esquema diferenciador al interior de las derechas al tiempo que se resumía al nacionalismo en uno, operación que, como mencionamos y demostraremos luego, procedía además en la creación de una línea lógica de fenómenos de masas donde se engarzaban nacionalismo, fascismo y comunismo. Como ha marcado Flavia Fiorucci, el antiperonismo al cual pertenecían nuestros autores buscó “construir un enemigo más coherente ideológicamente de lo que realmente era” (2011: 174). En el caso que nos ocupa, ello se hizo por medio de la construcción de remisiones ideológicas donde todo nacionalismo era parte de un universo

fascistizado, por un lado, y por el otro por medio de la equiparación de los fenómenos políticos de masas en un esquema, en última instancia, equivalencial. Cuidado: no decimos aquí que el peronismo original haya sido un fenómeno sin una coherencia ideológica concreta, sino que en la intelectualidad liberal-conservadora primó una concepción donde operaba una lectura de la posible ideología del movimiento en un doble plano: el del peronismo mismo y el de los fenómenos que entendían como equiparables, sin atender a matices. Ese era, entonces, el rostro inmediato de la operación política y el sentido urgente de la lucha.

Las formas de la Argentina

El ya clásico número 237 de la revista *Sur* editado tras el derrocamiento del segundo gobierno de Perón, titulado “Por la reconstrucción nacional”, incluía un artículo de Víctor Massuh que llevaba el título “Restitución de la verdad”, donde postulaba:

“La formación espiritual del argentino tiene que ver con la educación para la democracia. Bien es cierto que, en nuestras tierras, la democracia es el ideal más permanente y su realidad, sin embargo, es una historia de frustraciones. Hay que plantar el árbol de la democracia una y mil veces” (1955: 108).

La democracia, rosario de reveses según entendía el autor, era el signo determinante de la historia nacional, y lo era no pese a tales infortunios, sino precisamente por ellos, en tanto construcción compleja, tambaleante e inestable, casi una metáfora del sufrimiento cristiano. Desde allí, el tucumano llamaba a desconfiar de los ideales absolutos: “Con el señuelo del estado perfecto trabaja el totalitarismo; bien sabemos que esas exigencias paradisiacas son las trampas de la indignidad social” (1955: 109). El ideario realista propio del liberal-conservadurismo estaba, así, indicando que la historia, como ocurría en ese momento, no era un constructo ni ideal ni perfecto (en ese sentido, nuevamente, se puja con las teleologías no religiosas), sino un camino largo y sinuoso. Entonces, al tiempo que se postulaba una ontología de la Argentina, el captar ese *ser* implicaba no buscar torcerlo, es decir, mantenerlo: se proponía un *deber ser*, una deontología.

Al poco tiempo, Juan Segundo Linares Quintana presentaba su *Tratado de la ciencia del derecho constitucional*, tres tomos donde realizaba una construcción que ya hemos visto en su colega Romero Carranza y que representaba típicamente las argumentaciones de los abogados de esta corriente: orquestando una serie de definiciones de pretensión universal, desde Grecia a los clásicos de la Modernidad, pasando por los Padres de la Iglesia y autores nacionales de la tradición liberal, forjaba una línea que, en cuanto a los criterios argentinos, culminaba en el liberal-conservadurismo. Este planteo del liberal-conservadurismo como *ultima ratio* del pensamiento occidental atravesará los grandes tópicos de los discursos de nuestros autores, y por ende también sus pujas: en contra de esa línea que inscribía al país en la gran lógica de Occidente, aparecía “(l)a dictadura peronista, que instauró en el país un régimen despótico que suprimió la libertad y negó el derecho y la justicia, en el hecho violó todos los derechos y garantías constitucionales, desconociendo hasta los más elementales atributos de la personalidad humana” (1956: 296). El enardecido párrafo del hombre de Derecho, expresión paroxística

de las lecturas sobre el peronismo, marcaba las lógicas enfrentadas que hemos mencionado y sobre las cuales operaban estos actores: el peronismo era la ruptura violenta del modo de ser del país, la construcción monstruosa por antonomasia.

En los años posperonistas, más allá pero precisamente a raíz de la contundencia de fórmulas como las que acabamos de exponer, la pregunta historicista no será resuelta con apelaciones a releer el pasado nacional sino con postulaciones a un antagonismo radical entre la Argentina histórica y el decenio justicialista. Como lo ha señalado Fiorucci, la dicotomía peronismo-antiperonismo implicaba un debate que fue menos directo en los años peronistas, donde los intelectuales “hicieron uso de un lenguaje en código a través de señas, metáforas y guiños retóricos” (2011: 170), y que por ello tendió a establecer una serie de lugares comunes o, en términos de Pocock (2003), una gramática, que implicaban los centros recurrentes de las operaciones metafóricas o los paralelismos no explicitados. La postulación de una forma real de la Nación era una de ellas, asimilada en nuestros autores al modelo liberal-conservador y su inescindible forma cristiana, que se continuaría en los primeros tiempos posteriores al golpe setembrino. En 1960, por ejemplo, Alberto Benegas Lynch llegaba a trazar un paralelismo entre los hombres de Mayo y su generación, por medio de la apelación metafórica: para el economista, la libertad contra el intervencionismo y dirigismos económicos, propagada por liberales, era el ariete explicativo del quiebre político de 1810. Este ideario se patentizó, dirá el fundador de *Ideas sobre la libertad*, donde se publicó el artículo, con la Constitución de 1853, y su negación llegaría con el peronismo, donde “la realización totalitaria llega a extremos intolerables” (1960: 11-15). De ahí que la Revolución Libertadora fuera el punto de freno de “la segunda tiranía” pero al mismo tiempo estuviese marcada por un desafío central: prevenirse del colectivismo mediante un retorno a la tradición que articuló la historia Argentina y le dio su modo de ser (1960: 15-16). El recurso religioso era, en tal sentido, inseparable de la voluntad reconstructora de estos autores en tanto, como vimos previamente, su liberalismo conservador estaba configurado por la pregnancia católica.

La operación más audaz, en tal construcción de sentido, será la que emprenda al año siguiente Romero Carranza en su artículo “Bagaje doctrinal de los hombres de Mayo”, como parte de un libro orquestado por él mismo. Para el abogado, la clave del análisis de los idearios que forjaron Mayo estaba en analizar “la personalidad de los argentinos que las formularon”: “Conociendo cómo estaba formado su espíritu y su intelecto, descubriremos el resorte secreto que puso en marcha sus acciones y la base de su pensamiento político” (1963: 9-38), señalaba, con lo cual trazaba luego un eje de pensamiento político que tipificaba como democrático y que hallaba sus bases en las concepciones cristianas. Tres puntos eran los centrales en la formulación del autor: la línea cristiana como diferente a otras concepciones de influjo católico como la doctrina del derecho divino de los reyes y el pensamiento político protestante; una concepción de democracia basada en el pueblo como receptor del orden de Dios y opuesta al absolutismo estatal, y una tendencia hacia la emancipación americana (1963: 12-17)¹². El eje formativo de los pioneros de 1810 era, aquí, una articulación liberal-conservadora regida por el catolicismo:

¹² La construcción de amenazas que describe Romero Carranza tiene grandes similitudes con las que María Pía López ha detectado en el giro religioso de Leopoldo Lugones (2004). Así, el uso de la religión como agente de seguridad ante la metamorfosis social, a atravesado no sólo a las derechas nacionalistas, sino también al propio espacio liberal-conservador, dotándolo de particularidades específicas. Pueden verse una serie de similitudes entre ambos espacios en Echeverría (2009).

El buen bagaje doctrinal de los padres de la patria, es decir, de los fundadores de nuestra nación y de nuestros primeros gobernantes, nos proporcionó todos esos bienes religiosos, sociales y políticos. La doctrina de Mayo es, por tanto, un patrimonio nacional que debemos conocer, amar y defender. Si los argentinos no renegamos de esta doctrina, podemos tener plena confianza en el porvenir y progreso de nuestra patria(1963: 29).

El llamado a recuperar la senda de Mayo, tan presente en diversos momentos de la historia nacional y en especial al interior de las derechas católicas, “los orígenes nacionales como *tropo*”, tal como lo ha denominado Zanca (2006: 208), cobraba en el momento de editado este trabajo una especial relevancia, en tanto formaba parte del complejo sistema de enfrentamientos con la derecha nacionalista. Como lo ha demostrado recientemente Galván, los ámbitos del nacionalismo utilizaban, también, la cuestión religiosa como un elemento para la lucha política capaz de converger en el debate por las ideologías (2012). En tal sentido, nuevamente, la puja por los sentidos de la religión era una cuestión política en diversos planos, de lo ideológico a lo histórico.

En 1964 se editó el trabajo colectivo *La política del ochenta*, donde diferentes autores ligados a las alas derechas del liberalismo y al conservadurismo, todos ellos católicos, buscaron, como lo patentizaba el propio Romero Carranza al presentar el volumen, leer las grandes polémicas al interior de la experiencia liberal-conservadora ochentista “en defensa de una forma cristiana de Estado” (1964: 9-34). Tal pretensión se llevaba a cabo destacando un complejo universo de coincidencias entre el régimen político finalizado en 1916 y el ideario católico en sus diversas manifestaciones. Se articulaban aquí dos ejes de la voluntad cristianizadora que hemos destacado previamente: el que buscaba presentar la historia nacional y sus grandes hitos como fruto de una concepción católica, y aquel que rastreaba el sustrato católico en la experiencia fuertemente laicista del período iniciado en 1880. Allí, el miembro de la Democracia Cristiana planteaba que tal década fue, justamente, la que vio agudizarse en el mundo occidental la polémica acerca del mejor tipo de Estado, y cuyas respuestas argentinas estuvieron sustentadas en las ideas católicas tal cual las habían expresado desde los Padres de la Iglesia al pontífice de la etapa, León XIII. El eje de la cuestión era el Estado de forma católica como modo de conjurar a las formas despóticas “que hoy denominamos *totalitarias*” (1964: 9-10)¹³. Dicha puja entre dos modelos antagónicos no era sino el resultado de un formato de Estado donde

Las nuevas (*para el siglo XIX, M.V.*) doctrinas basadas en un ateísmo militante, y que sostenían no deber hacerse mención de Dios ni de la Iglesia en las constituciones de los pueblos, no conseguían dar a la potestad política la fuerza, la dignidad y la estabilidad necesarias para el gobierno de los Estados y el bien común de los ciudadanos. De allí los desórdenes sin fin y la anarquía consiguiente (1964: 13).

Ese era el contexto en el cual el modelo de Estado cristiano debía rescatarse, por medio de una concepción estatal imbuida de los principios del catolicismo, donde “las leyes

¹³ El debate sobre el totalitarismo, justamente, estaba en su punto álgido en Occidente en el momento en cual nuestro autor escribía, si bien en el liberal-conservadurismo había sido un núcleo central desde 1955. Puede verse el análisis de los debates sobre el concepto en Traverso (2001).

propenderán al bien común, dictándose, no por el voto apasionado de muchedumbres fáciles de seducir y arrastrar, sino por la verdad y la justicia” (1964: 14). Nuevamente, una construcción que se apoyaba en anatemizar la política de masas, apostrofando además a las concepciones que, basadas en el cristianismo, propendían a modelos autoritarios, con una crítica connotada al modelo hobbesiano que ingresaba dentro del complejo sistema de referencias negativas indirectas a Schmitt, que presentamos previamente:

“Quienes pretenden que la sociedad civil ha nacido del libre consentimiento de los hombres, dicen que cada uno ha cedido una parte de sus derechos, y que todos, voluntariamente, se sujetan al poder de aquel en el cual ha sido acumulada la suma de los derechos de todos los demás” (1964: 15).

Como lo hemos marcado, las connotaciones en torno al teórico de la lógica amigo-enemigo aparecían centradas en lo que estos autores entendían como los basamentos de la obra central donde el alemán exponía tal criterio, su *Concepto de lo político*. Así, las referencias a Hobbes y Rousseau que analizamos anteriormente, retomaban aquí no sólo con la recién citada idea de Romero Carranza, sino con también con la mención a la problemática de la “identificación entre gobernantes y gobernados (que existía en Grecia y que existió en Rousseau) (...)” (1964: 28), donde se destaca al ginebrino en una línea protototalitaria¹⁴ y no en vano se utiliza el término identificación, que define una de las grandes características por las cuales el modelo de Schmitt es leído bajo dos categorías que aquí encontraban una poderosa resonancia: unanimismo y populismo.

Para Romero Carranza, entonces, los debates ochentistas no eran sino en torno a “los valores trascendentes que estaban en juego” en aquel momento: “defender la forma cristiana y democrática de nuestro Estado” y que por ende volvían a ponerse en cuestión al retomarlos y responder la pregunta por la forma del Estado. Conformación esa que, justamente, pudo llevarse a cabo en aquella experiencia y que quedó trunca luego, cuando la Argentina adoptó, para el autor, su forma totalitaria, la de los “ultranacionalistas de hoy”, como los mentaba el abogado. Trazar morfológicamente la Argentina, tanto su origen y el del espíritu de Mayo como su momento de entrada en la contemporaneidad, por medio de ontologías del deber ser, era un modo, de maneras multiformes, de nuevamente reformular la puja ideológica al interior de las derechas y exponer la deformación básica que implicaba el peronismo, como construcción totémica de los nacionalismos argentinos.

Conclusiones

Trazar una ontología de la Argentina fue una de las operaciones urgentes en el espacio de la intelectualidad liberal-conservadora durante el posperonismo. Los diferentes usos de dos

¹⁴ En tal sentido, la construcción de Romero Carranza es, con sus diferencias, muy similar a la expuesta por Karl Popper, quien en *La sociedad abierta y sus enemigos* postula que desde Platón a Hegel y Marx prima una lógica de sociedad cerrada que anticipa los modelos totalitarios del siglo XX (1992). La obra, que se había editado en 1945 y se traduciría al castellano en 1967, tuvo un fuerte influjo en los intelectuales liberal-conservadores, y si bien no aparece mencionada en el texto de nuestro autor, patentiza la alta coincidencia de preocupaciones que compartían los autores de la renovación liberal en diversos países. Puede verse, por sus similitudes teóricas con nuestros actores, el caso estadounidense en Nash (1987).

grandes ejes, la religión y el liberalismo, proponían una serie de metáforas tanto como de articulaciones directas en el espacio de las luchas políticas contra los nacionalismos radicales y los fenómenos de masas, los modos políticos que para estos actores eran los modelos a combatir, dentro de los cuales incluían al peronismo, lo que los llevaba al mismo tiempo a re-trazar las coordenadas de la historia nacional. En ese complejo marco, el peronismo apareció no sólo como el adversario político, sino que fue interpretado como una ruptura con la forma socio-política que la Argentina había adquirido desde la Revolución de Mayo de 1810. Un multiforme juego de metáforas y alusiones indirectas conformaron el marco donde los ataques directos acabaron por conformar un discurso que entendía a la experiencia peronista como quiebre del vínculo social, en tanto era entendido en los términos que estos autores endilgaban a la historia nacional.

Las marcas que, señalamos, dejaron los nacionalismos en nuestros intelectuales se procesaron de modos diversos, pero con un eje central: dejar en claro que la Argentina no había sido construida por un modelo nacionalista y que, por ello, la experiencia peronista había deformado la construcción del país. En tal sentido, la ontología nacional devenía, por parte de una clave religiosa de expresión, una deontología que hacía del liberal-conservadurismo el agente constructor y civilizador, capaz de suturar el tembloroso vínculo social de la Nación después del incendio.

Bibliografía:

- Benegas Lynch, Alberto (1960): "Mayo y la libertad económica", *Ideas sobre la libertad*, n° 6, CEL.
- Bianchi, Susana (1993): *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955*. Tandil-Bs. As., Prometeo.
- Bisso, Andrés (2004): *Acción Argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*. Bs. As., Prometeo.
- Bohoslavsky, Ernesto y Sergio Morresi (2011): "Las derechas argentinas en el siglo XX: ensayos sobre su relación con la democracia", *Iberoamérica Global* vol. 4, n° 2, The Hebrew University of Jerusalem.
- Caimari, Lila (2010): *Perón y la Iglesia Católica*. Bs. As., Emecé.
- Dotti, Jorge (2000): *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario, Homo Sapiens.
- Echeverría, Olga (2009): *Las voces del miedo. Los intelectuales autoritarios argentinos durante las primeras décadas del siglo XX*. Rosario, Prohistoria.
- Fazio, Mariano (2008): *Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el período de entreguerras*. Madrid, RIALP.
- Fiorucci, Flavia (2011): *Intelectuales y peronismo. 1943/1955*. Bs. As., Biblos.
- Galván, María Valeria (2012): "Publicaciones periódicas de derecha: las tres etapas de *Azul y Blanco*: *Azul y Blanco* 1956-1960, *Segunda República* 1961-1963, *Azul y Blanco* segunda época, 1966-1969". La Plata, UNLP, Tesis Doctoral en Historia.
- García Venturini, Jorge (1956a): "*La historia que he vivido*, por Carlos Ibarguren", en *Criterio*, n° 1253.
- ___ (1956b): "*Los católicos, la política y el dinero*, por Pierre Henri Simon", *Criterio*, n° 1262.
- ___ (1956c): "*¿Qué es el personalismo?*, por Emmanuel Mounier", *Criterio*, n° 1263.

- ___ (1957): “Política argentina, 1949-1956, por Julio Meinville”, *Criterio*, n° 1286.
- Hobbes, Thomas (2003): *Leviatán. O la forma, materia y poder de un gobierno eclesiástico y civil*. Bs. As., Losada.
- Lacoste, Jean-Yves (dir.) (2010): *Historia de la teología*. Bs. As., Edhasa.
- Lida, Miranda (2010): “Catolicismo y peronismo: la zona gris”, *Boletín Ecos*, n° 6, UCA.
- Linares Quintana, Segundo (1956): *Tratado de la ciencia del Derecho Constitucional. Tomo III: Libertad constitucional*. Bs. As., Alfa.
- ___ (1957): *La reforma de la Constitución Argentina*. Bs. As., Alfa.
- López, María Pía (2004): *Lugones: entre la aventura y la cruzada*. Bs. As., Colihue.
- Mallimaci, Fortunato (2011): “Católicos nacionalistas y nacionalistas católicos en Argentina”, en Mallimaci, Fortunato y Humberto Cucchetti (comps.): *Nacionalistas y nacionalismos. Debates y escenarios en América Latina y Europa*. Bs. As., Gorla.
- Martínez de Hoz, José Alfredo (1960): “El federalismo y la revolución de Mayo”, *Criterio*, n° 1366.
- Massuh, Víctor (1955): “Restitución de la verdad”, *Sur*, n° 237, Sur.
- Morresi, Sergio (2010): “El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional”, *Sociohistórica* n° 27, UNLP.
- Nallim, Jorge (2002): “The Crisis of Liberalism in Argentina. 1930-1946”. Pittsburg, University of Pittsburg, Philosophy PHD Tesis.
- Nash, George (1987): *La rebelión conservadora en Estados Unidos*. Bs. As., GEL.
- Neiburg, Federico (1998): *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Bs. As., Alianza.
- Pocock, John (2003): *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. New York, Cambridge University Press.
- Popper, Karl (1992): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós.
- Quattrocchi-Woisson, Diana (1995): *Los males de la memoria. Historia y política en la Argentina*. Bs. As., Emecé.
- Romero Carranza, Ambrosio (1956): *¿Qué es la democracia cristiana?* Bs. As., Ed. Del Atlántico.
- ___ (1961): “Dos teorías de la historia”, *Criterio*, n° 1376.
- ___ (1963): “Bagaje doctrinal de los hombres de mayo”, en AA.VV: *Las ideas políticas de Mayo*. Bs. As., Omeba.
- ___ (1964): “En defensa de una forma cristiana de Estado”, en AA.VV: *La política del ochenta*. Bs. As., Club de Lectores.
- Rouquié, Alain (1994): *Autoritarismos y democracia. Estudios de política argentina*. Bs. As., Edicial.
- Rousseau, Jean Jacques (1998): *El Contrato Social - Discursos*. Bs. As., Losada.
- San Miguel Pérez, Enrique (2007): *El siglo de la democracia cristiana*. Madrid, Dykinson.
- Sarlo, Beatriz (2001): *La batalla de las ideas. 1943-1973*. Bs. As., Ariel.
- Schmitt, Carl (2006): *Concepto de lo político*. Bs. As., Struhart & Cia.
- Spinelli, María Teresa (2005): *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la “Revolución Libertadora”*. Bs. As., Biblos, 2005.
- Teodoro, Francisco (2012): “La revista Criterio y el fenómeno peronista. Un acercamiento al discurso y las ideas políticas de los ‘católicos liberales’ en la Argentina (1955-1962)”, *Cultura y religión. Revista de Sociedades en transición*, vol. 6, n° 1, INTE, Universidad Arturo Prats.
- Terán, Oscar (2000): “El pensamiento finisecular (1880-1916)”, en Mirta Zaida Lobato, dir., *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Bs. As., Sudamericana.

- Todorov, Tzvetan (1999): *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Madrid, Paidós.
- Traverso, Enzo (2001): *El totalitarismo. Historia de un debate*. Bs. As., EUDEBA.
- Vicente, Martín (2012): “Los intelectuales liberal-conservadores argentinos y la última dictadura: el caso del Grupo Azcuénaga”, *Kairós* n° 29, UNSL.
- ___ (2013): “Los furores de una demagogia destructora: sociedad de masas, liderazgo político y Estado en la trayectoria intelectual de Federico Pinedo”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, en prensa, EHESS-CNRS.
- Wast, Hugo (1958): “El triste destino del intelectual católico”, *Estudios*, n° 500.
- Zanatta, Loris (1995): *Perón y el mito de la nación católica*. Bs. As., Sudamericana.
- ___ (2005): *Del Estado liberal a la nación católica*. Bernal, UNQ.
- Zanca, José (2006): *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*. Bs. As., FCE.