

IGLESIA, SOCIEDAD Y ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE MONSEÑOR FRANCESCHI. DE LA SEDITIO TOMISTA A LA “REVOLUCIÓN CRISTIANA” (1930-1943)

Miranda Lida *

Introducción

A pocos días del 6 de septiembre de 1930, Franceschi¹ dio su aprobación al movimiento que derrocó a Yrigoyen haciendo uso de la doctrina tomista de la sedición², al afirmar que “no ha de ser llamado sedicioso quien defienda el bien común, [según] dice Santo Tomás”³. Al respecto, Loris Zanatta⁴ ha señalado el modo en que Franceschi reconocía la legitimidad de la intervención política del poder militar, pero nosotros pondremos énfasis en el uso que hace Franceschi de la idea tomista de la sedición, siendo éste el modo a través del cual aquel se colocaba en una posición que lo autorizaba a

* Universidad Torcuato Di Tella.

¹ Para una reseña biográfica de Gustavo J. Franceschi, director de la revista *Criterio* entre 1932 hasta su muerte en 1957, puede verse Lila Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995, pp. 348-356; Hernán Benítez, “Prólogo general. Notas para una biografía”, en Gustavo Franceschi, *El Pontificado Romano*, Buenos Aires: Difusión, 1944. Se ha dicho de Franceschi que era un exponente del nacionalismo (Navarro Gerassi, M., *Los nacionalistas*, Buenos Aires, 1968) o bien un “católico de inspiración nacionalista” (F. Mallimaci, “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, 4). Podría pensárselo de acuerdo con Mallimaci como un exponente de un catolicismo nacionalista (y no tanto de un nacionalismo católico) que discute con el principio de la *politique d’abord* (F. Mallimaci, *El catolicismo integral argentino (1930-1946)*, Buenos Aires: Biblios, 1988, p. 12; F. Mallimaci, “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en F. Mallimaci y R. Di Stefano, *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 223), aunque también se lo ha considerado en más de una ocasión como un maritainiano. Sin embargo hay un fuerte consenso en la historiografía acerca de que se trata de un intelectual tomista pero los problemas teológicos y políticos que se derivan del tomismo han sido en general poco estudiados.

² La idea de sedición en Santo Tomás se encuentra en la *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, parte II-II, cuestión 42.

³ “Monseñor Franceschi desde las tribunas del Jockey Club”, *El Pueblo*, 14 de septiembre de 1930.

⁴ Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, pp. 39-42.

reconocer (o no) tal legitimidad y convertir de esta manera al poder espiritual en un juez autorizado de los asuntos temporales. Es precisamente esta doctrina la que le permitirá justificar la tutela de la Iglesia en los asuntos políticos, por más que haya sido el propio tomismo el que reconoció la autonomía relativa del Estado y de la política con respecto al orden sobrenatural, tal como ha sido señalado por buena parte de los estudiosos acerca del pensamiento político de Santo Tomás⁵. De acuerdo con esta autonomía, la Iglesia se pronunciaba como indiferente frente a la política, sostenía que el poder espiritual no decidía acerca de la forma de gobierno que se diera cada sociedad, al igual que conservaba una posición alejada con respecto a las contiendas electorales, y en este sentido se declaraba *apolítica*. Pero en caso de que hubiera una tiranía (en la cual el orden temporal adquiriría una autonomía absoluta con respecto al orden sobrenatural, impidiendo todo equilibrio entre ambos), la Iglesia se erigía en el actor autorizado para denunciarla, volcándose así de lleno en la *política*.

Podemos hablar pues de una cierta ambigüedad en la lectura que se hace de las ideas políticas tomistas, ambigüedad que no fue un resultado directo de la transformación del tomismo en doctrina oficial de la Iglesia a partir de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), sino que como veremos se remonta a los propios textos de Santo Tomás⁶. Asimismo Loris Zanatta ha señalado esta ambigüedad a la cual se enfrentarán los neotomistas argentinos en el siglo XX al afirmar que “la confusión deriva del hecho de que la filosofía tomista se presta tanto a una lectura democrática como a una teocrática”⁷: según la primera el derecho a la rebelión contra la tiranía se hallaría en las manos del pueblo, mientras que la segunda colocaba a la Iglesia como único juez competente de los asuntos políticos.

Nosotros aquí señalaremos en cambio que en el caso de Franceschi, en el marco de la doctrina tomista en la cual se inscribe su pensamiento, la disyuntiva ante la cual se halla el cristiano reside en acatar el deber de obediencia o bien inclinarse por la sedición. Por un lado se le reconoce al orden político una autonomía según la cual puede regirse según sus propias normas a las cuales los cristianos les deberían obediencia, pero por otro lado no hay dudas de que será legítimo el recurso a la rebelión en caso de que el poder político se vuelva tiránico. Pero al declararse por la sedición Franceschi no anhela establecer una teocracia ya que es consciente de los riesgos que ello supone para la

⁵ Acerca de las ideas políticas de Santo Tomás, Walter Ullmann señala que “el Estado era algo que sólo competía al hombre o al ciudadano: ni en sus orígenes ni en su funcionamiento tenía nada que ver con la autoridad eclesiástica”, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983. En un sentido similar, el ensayo de Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993 y los clásicos trabajos de Étienne Gilson, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1951 y *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé, 1952. No obstante, ninguno de estos estudios acerca de la filosofía de Santo Tomás aborda la idea de la sedición.

⁶ Al respecto puede verse: Bernard Plongeron, “Le problème du tyrannicide ou les fondements modernes d’une théologie politique”, *Théologie et politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973. Le agradezco a Roberto Di Stefano esta bibliografía.

⁷ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, pp. 420-421. En este sentido Loris Zanatta sostiene que “en los años treinta y hasta el Vaticano II la Iglesia sostuvo la acepción teocrática, al denunciar la ilegitimidad del Estado liberal y proponer la restauración del Estado católico”.

propia Iglesia (menos aún una democracia⁸), sino más bien restaurar el equilibrio entre el orden temporal y espiritual que ha sido trastocado por el poder político y la ley humana. La teocracia no será para Franceschi una opción legítima ya que tiende a someter el orden temporal negándole cualquier tipo de autonomía. Antes que expresar las aspiraciones de la Iglesia por “reconquistar el Estado para convertirlo en instrumento de la recristianización de la sociedad”⁹, lo cual desembocaría en una teocracia, sin una clara diferenciación entre la Iglesia y el Estado, nosotros afirmaremos que lo que Franceschi propone en cambio es “reconquistar” la sociedad (tanto los gobernantes como los gobernados) con la esperanza de que el sistema político refleje fielmente una sociedad debidamente recristianizada, sin poner en riesgo la autonomía de la Iglesia frente al Estado. En este sentido, Franceschi quiere ser puramente fiel a la doctrina tomista.

Para abordar esta discusión comenzaremos por analizar el pensamiento político de Santo Tomás y su doctrina acerca de la sedición, para luego estudiar el modo en que desde León XIII el neotomismo enfrentó esta discusión. Finalmente abordaremos las ideas políticas de monseñor Franceschi, quien no vacilará a lo largo del período aquí estudiado en reafirmar esta doctrina e interpretará las sucesivas *revoluciones* de 1930 a 1943 bajo el lente tomista.

La *sedicio*, de Santo Tomás a Jacques Maritain

De acuerdo con Santo Tomás, que recoge en el siglo XIII el legado aristotélico en un intento por conciliar fe y razón, lo sobrenatural y lo natural¹⁰, el orden político goza de autonomía “en su esfera” y en este sentido es perfecto ya que es capaz de conducir al bien común terrenal. En virtud de esta autonomía el deber de obediencia por parte de los súbditos es incuestionable, “por razón de su oficio de gobierno se les debe acatamiento, que consiste en una cierta sumisión y servicio”¹¹.

Pero como hemos señalado más arriba, se trata de una autonomía relativa por la cual el orden político no deja de estar subordinado al orden sobrenatural: tal como afirma Santo Tomás en *De regimine principum*, “en la ley de Cristo los reyes deben some-

⁸ Si bien Franceschi admite una lectura “democrática” del tomismo, la idea de la democracia que está en juego es corporativista, cosa que dio origen a la disputa de Franceschi con la concepción del corporativismo que tenían los totalitarismos alemán e italiano. Es por ello que cuando Franceschi apela al pueblo no puede perderse de vista el hecho de que su concepción del pueblo es sumamente jerárquica, no igualitaria y organicista, poco compatible con la idea moderna de la representación política. De aquí se deriva en el caso de Franceschi una clara contraposición entre el pueblo (orgánico) y las masas (amorfas). En esta misma dirección podrá verse más adelante la *Alocución sobre la democracia* (1944) de Pío XII.

⁹ *Historia de la Iglesia argentina...*, pp. 420-421.

¹⁰ De acuerdo con la filosofía tomista, el hombre no está sólo destinado a recibir la gracia que le permitirá su salvación, sino que tiene además un fin natural que es alcanzar la virtud. De esta manera se trata de conciliar el legado aristotélico con la tradición patristica y agustiniana. Según Géry Prouvost esta perspectiva no dejará de resultar problemática, dando origen a una “oscilación riesgosa” entre el aristotelismo, que conduce a una filosofía de la naturaleza y de la moral natural y el agustinismo, que expresa una teología revelada. La relación entre la filosofía y la teología se revelará desde esta perspectiva como conflictiva y, tal como intentaremos mostrar, ello tendrá sus consecuencias en el plano de la filosofía política tomista. Géry Prouvost, *Thomas d’Aquin et les thomismes*, Paris, Les éditions du cerf, 1996, pp. 50-51. Le agradezco a Loris Zanatta esta bibliografía.

¹¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, parte II-II, cuestión 102, art. 2.

terse a los sacerdotes”¹². Si esta jerarquía resultara trastrocada el orden político se tornaría tiránico e ilegítimo (y en tal caso la ley humana entraría en abierta contradicción con la ley de Dios). Pero de ello no debe deducirse que en tales circunstancias resultara legítimo matar al tirano, tal como había sostenido su predecesor Juan de Salisbury en su *Policraticus* (1159), con quien Santo Tomás discute. Del tiranicidio puede provenir un mal mayor que la propia tiranía, advierte Santo Tomás, haciendo uso de su prudencia política, ya que “constituía un peligro para la sociedad y sus dirigentes”¹³. No obstante, y he aquí su ambigüedad, a pesar de que insiste en el deber de obediencia de los súbditos frente al poder político, Santo Tomás admite la posibilidad de ejercer el derecho a la rebelión frente al tirano, siempre que se trate de “una revuelta regulada por los representantes autorizados del pueblo”, interpreta Bernard Plongeron¹⁴. En tales circunstancias será legítimo *destituir* al tirano (“no ha de juzgarse, dice Santo Tomás, que esa sociedad actúe infielmente al destituir al tirano”¹⁵), a pesar de que el propio Santo Tomás afirme en la *Suma Teológica* que la sedición es pecado.

Ahora bien, el sedicioso no es aquel que se levanta frente a un poder considerado tiránico sino más bien lo es el propio gobernante al ejercer el poder de modo ilegítimo¹⁶, atentando contra el bien común y el orden social. “El régimen tiránico no es justo por no ordenarse al bien común sino al bien particular del regente. Por tanto, sostiene, la perturbación de ese régimen no tiene razón de sedición [...] con todo, más sedicioso es el tirano que fomenta discordias y sediciones en el pueblo esclavizado para poder dominar con más seguridad”¹⁷. En este sentido, aquel que se levanta contra una tiranía no atenta contra el orden social sino que más bien desea restablecerlo y no hay en ello nada de sedicioso. De esta manera se produce la restauración y se restituye el equilibrio entre el poder espiritual y el temporal.

El tomismo, en suma, a la par que insistía en el deber de obediencia de los súbditos frente al poder político, dejaba abierta la posibilidad de ejercer el derecho a la rebelión¹⁸. Podemos hallar esta misma discusión en León XIII, desde que la encíclica *Aeterni Patris* declaró al tomismo doctrina oficial de la Iglesia, con la intención de reafirmar el poder espiritual del papado, una vez que el proceso de la unificación italiana le costara la pérdida de su poder temporal. En el plano político, la lectura que León XIII hizo del tomismo conservaba la misma ambigüedad que ha sido señalada con respecto al Aquinate: a la par que se reafirmaba el deber de obediencia con respecto a las autoridades seculares, se admitía el derecho a la desobediencia y la rebelión. La encíclica *Inmortale Dei*

¹² Tomás de Aquino, *La Monarquía (De regimine principum)*, L. II, Cap. 3, Madrid, Tecnos, 1995.

¹³ Tomás de Aquino, *La Monarquía*, L. I, Cap. VI, p. 31.

¹⁴ Bernard Plongeron, *Théologie et politique...*, p. 80.

¹⁵ Tomás de Aquino, *La Monarquía*, L. I, Cap. VI, p. 32.

¹⁶ En los términos de Bernard Plongeron, “la *seditio* deriva del rechazo por la obediencia ya que en el caso del poder opresivo no es el pueblo sino el príncipe que devino sedicioso”, *Théologie et politique...*, p. 81 (Nota: en este trabajo todas las traducciones del francés son de la autora).

¹⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, cuestión 42, art. 2.

¹⁸ De allí que desde finales del siglo XVI, la tesis de la *seditio* tal como la expone Santo Tomás fuera utilizada por los teólogos jesuitas para justificar la supremacía del poder papal. En tal sentido, se manifiesta la doctrina del poder indirecto del papado tal como aparece en la obra de Belarmino (*De Romano Pontífice*, 1610). Allí se afirma que el poder espiritual tiene derecho a ejercer su tutela sobre la autoridad secular, aunque sin intervenir directamente sobre los asuntos políticos.

(1884) sostiene que “quebrantar la obediencia y acudir a la sedición, sublevando la fuerza armada de las muchedumbres es crimen de lesa majestad, no solamente humana sino divina”¹⁹. No obstante en la encíclica *Diuturnum Illud* (1881) se agrega que “una sola causa tienen los hombres para no obedecer y es cuando se le pide algo que repugne abiertamente al derecho natural o al divino”²⁰. La encíclica *Libertas* ofrece una síntesis de esta discusión al afirmar que “asiste a la potestad humana el derecho de mandar y exigir obediencia en cuanto no disienta en cosa alguna de la potestad divina [...] pero cuando se manda algo que claramente discrepa de la voluntad divina [...] el no obedecer es lo justo”²¹.

Ya entrado el siglo XX, esta doctrina reaparecerá nuevamente de la mano de Pío XI. Mientras que en la encíclica *Ubi arcano Dei Consilio* (23 de diciembre de 1922) se exigía el deber de obediencia de los cristianos frente a las autoridades seculares, más tarde el mismo pontífice reafirmará en cambio el derecho a la rebelión de los cristianos frente al poder injusto, devenido tiránico. Así, en 1937, al dirigirse al clero mexicano en la carta encíclica *Firmissimam constantiam*, la doctrina de la *seditio* tomista reaparece con fuerza: “también vosotros [v.g., los obispos] habéis afirmado que, cuando llegara el caso de que esos poderes constituidos se levantasen contra la justicia y la verdad hasta destruir aun los fundamentos mismos de la autoridad, no se ve cómo se podría entonces condenar el que los ciudadanos se unieran para defender a la nación y defenderse a sí mismos con medios lícitos y apropiados contra los que se valen del poder público para arrastrar a la ruina”²². Nuevamente puede verse cómo el sedicioso es el tirano, de acuerdo con Santo Tomás, y no tanto aquel que se levanta para restablecer el orden.

La disyuntiva ante la que se halla el cristiano reside entonces en obedecer al poder, reconociéndolo como legítimo, o levantarse para restablecer un orden que ha sido quebrantado por el gobernante en el ejercicio del poder. Sólo así podría restablecerse el difícil equilibrio entre el orden temporal y el espiritual, ya que para el tomismo una estricta separación entre ambos resulta intolerable. Tal como afirma Prouvost, tal divorcio “prepararía el racionalismo moderno, desvinculado de toda tradición religiosa”²³.

Ahora bien, se trata de un equilibrio que ha dado origen a diferentes interpretaciones a lo largo del siglo XX, poniendo en evidencia la diversidad de las escuelas tomistas que surgieron a la luz de la encíclica *Aeterni Patris*. En 1887, bajo la inspiración del cardenal Mercier, se creó el Instituto Superior de Filosofía en la Universidad de Lovaina, cuya interpretación acerca de Santo Tomás será sometida a crítica posteriormente tanto por Étienne Gilson como por Jacques Maritain²⁴. La escuela del cardenal Mercier, que

¹⁹ León XIII, “*Inmortale Dei*” (1 de noviembre de 1884), §5, *Colección completa de encíclicas pontificias*, Buenos Aires, Guadalupe, 1952.

²⁰ León XIII, “*Diuturnum Illud*” (29 de junio de 1881), §9-12, *Colección...*

²¹ León XIII, “*Libertas*” (25 de julio de 1888), §21, *Colección...*

²² Pío XI, “*Firmissimam constantiam*” (28 de marzo de 1937), §29, *Colección de encíclicas y cartas pontificias*, Edición argentina autorizada por la Junta técnica nacional de la Acción Católica Española, Buenos Aires, Poblet, 1944.

²³ G. Prouvost, *Thomas d’Aquin...*, p. 53.

²⁴ Maritain no dejará de reconocer que la escuela de Lovaina fue un importante artífice del renacimiento tomista. Jacques Maritain, “De quelques conditions de la renaissance thomiste”, *Antimoderne*, Paris, Éditions Desclée et. Cie, 1922, p. 114.

de acuerdo con Prouvost sentó las bases institucionales e intelectuales del “neotomismo”, sostenía que la obra de Santo Tomás no podía ser reducida a una teología. En este sentido algunos de sus discípulos como Pierre Mandonnet o Fernand van Steenberghe insistían en que la filosofía tomista no se deducía de la teología ya que no podía deducirse de la existencia de Dios el estudio de la naturaleza contingente, a tal punto que esta posición conducía, tal como la veían sus críticos, a una estricta autonomía de la filosofía aristotélico-tomista con respecto a la teología²⁵.

Por el contrario, a ello Gilson responderá en un debate que se desarrolló desde la década de 1920 que el tomismo constituye una filosofía cristiana que reconoce a la vez la autonomía relativa de la razón y la fe, de la filosofía y de la revelación: “la fe desempeña el papel de principio regulador extrínseco” y la revelación es de este modo un “auxiliar indispensable de la razón”²⁶. Y le reprochaba a los neotomistas de la escuela de Lovaina el hecho de aceptar la filosofía tomista sólo como una forma de especulación filosófica que se construía sobre la base de la filosofía de Aristóteles, ya que de este modo no le quedaría más que renunciar a ser cristiana: “no deberá sorprendernos – dice Gilson – si vemos a algunos de ellos [neotomistas] aceptar sin pestañear el clásico reproche de los agustinianos: vuestra filosofía deja de tener carácter intrínsecamente cristiano”²⁷. Si para la escuela de Lovaina el tomismo constituye una filosofía, Gilson insistirá en cambio en que se trata de una *filosofía cristiana*, en la cual es la fe la que protege a la razón del hombre de errar. Este debate acerca de la filosofía cristiana terminará por aproximar a Maritain y Gilson, según afirma Prouvost. La preocupación por conciliar la fe y la razón, la revelación y la filosofía, el orden espiritual y el orden temporal puede hallarse en efecto en la obra de Jacques Maritain quien señala que la relación entre la filosofía y la teología es sólo un aspecto de una misma discusión que en un plano político atraviesa al problema de la relación entre la ciudad terrestre y Dios²⁸.

Desde la década de 1920 el pensamiento político de Maritain se inscribía en un contexto fuertemente impregnado por las condenas del papado tanto frente al modernismo (encíclica *Pascendi* de Pío X) como frente a la *Action Française*²⁹. Maritain se sumaba a estas discusiones al acusar a Maurras de proponer un retorno al paganismo que apuntaba más al pasado que hacia el futuro. El catolicismo en cambio, sostiene Maritain en su ensayo *Antimoderne*, no desea sin más retornar al pasado, sino más bien imprimir-

²⁵ Para un análisis del debate entre Gilson y Mandonnet acerca de la relación entre filosofía y teología en el tomismo, G. Prouvost, **Thomas d'Aquin...**, pp. 43-48.

²⁶ Étienne Gilson, **El espíritu de la filosofía medieval**, p. 41. En este mismo sentido Maritain afirmaba que “la razón misma que no es un mundo cerrado sino abierto no cumple bien sus obras más elevadas y no alcanza su propia plenitud sino cuando está ayudada y vivificada por las luces que vienen de la fe [...] La desdicha de los tiempos modernos ha sido que se cumplió efectivamente bajo el signo del separatismo cartesiano”, Jacques Maritain, **De Bergson a Santo Tomás de Aquino**, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946, p. 100.

²⁷ Étienne Gilson, **El espíritu de la filosofía medieval**, p. 18.

²⁸ “La autonomía del orden temporal así como la autonomía de la filosofía es una ganancia adquirida en el curso de los tiempos modernos. Pero esa autonomía sólo evita convertirse en un desastre si en vez de ser un divorcio implica una unión orgánica con el orden espiritual”, Jacques Maritain, **De Bergson a Santo Tomás...**, p. 103.

²⁹ La condena a la *Action Française* fue emprendida por el cardenal Andrieu, obispo de Burdeos, en agosto de 1926, apoyada por Pío XI en su carta **Nous avons lu** (5 de septiembre de 1926).

le al mundo moderno los principios espirituales y morales que se derivan de la tradición católico-medieval³⁰. El tomismo presentará de acuerdo con Maritain una fuerte capacidad para acomodarse a los tiempos modernos (una vez que se los despoje de sus “errores”) ya que reconoce la contingencia de la esfera de lo temporal y del desarrollo histórico: en este sentido, antes que “antimoderno”, sería “ultramoderno”. A partir de aquí podrán construirse expectativas que apunten hacia el futuro para alcanzar una regeneración del hombre y de la sociedad³¹. Maurras en cambio miraba hacia un pasado al que quería retornar: se trataba de un retorno al paganismo y a la virtud cívica tal como se la entendía en la antigua Grecia. Sólo en cierto sentido Maritain reconoce que la vocación cívica de Maurras podrá ser digna de admiración, pero de todos modos no deja de reprocharle su concepción antigua de la libertad. Esta discusión se resume en la crítica de Maritain a la *politique d'abord*³².

Antes que mirar al pasado es necesario apuntar hacia el futuro para contribuir a la renovación espiritual de los tiempos modernos. En *Du régime temporel et de la liberté* (1933) señala que en pos de alcanzar tal renovación ya los teólogos habían incluso admitido la apelación a la fuerza en el ejercicio del derecho a la rebelión (en buena medida inspirados en Santo Tomás cuya doctrina de la sedición, tal como aparece en la *Suma teológica*, es citada por Maritain³³). Pero Maritain es sumamente cauteloso y se resiste a admitir sin más la posibilidad de una apelación a la fuerza. Aceptar la doctrina de la sedición en estos términos podría llevar a que los católicos cayeran en profundas contradicciones, poniendo en cuestión su fidelidad a los principios morales (“¿[Está el alma cristiana] condenada a la derrota si quiere ser fiel y a la infidelidad si quiere vencer?³⁴”). Pero por más cauto que sea Maritain a la hora de abordar la tesis tomista, no por ello la abandonará del todo: más bien va a reelaborarla bajo la idea de una revolución (cristiana). La idea de la revolución, entendida como una forma de lograr la transformación espiritual del orden temporal, no debe prestarse a malentendidos: no puede ser interpretada en un sentido materialista y por ello erróneo, que apele a una insurrección destinada a derribar de manera violenta un determinado orden de cosas. Para evitar este tipo de confusiones Maritain sentará el principio de que *la revolución será moral o no será*. Pero a través de su idea de la revolución Maritain se sumergió en una profunda desesperación al tomar conciencia de que la sociedad moderna sólo en escaso grado sería permeable a los valores morales cristianos, lo cual llevaba finalmente a la necesidad de admitir aunque con muchas reservas la apelación a la fuerza, idea a la que con suma cautela desea resistirse³⁵.

³⁰ “Sabemos que el curso del tiempo es irreversible [...] no deseamos por ello retornar a la Edad Media [...] esperamos ver restituidos en un mundo nuevo los principios espirituales y las normas eternas de las cuales la civilización medieval sólo nos presenta en sus mejores momentos una realización histórica particular”, *Antimoderne*, p. 21.

³¹ Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la república verdadera*, Buenos Aires, Ariel, 2000, pp. 701-704.

³² Jacques Maritain, *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, Paris, Plon, 1926, pp. 29-35.

³³ Jacques Maritain, “De la purification des moyens”, *Du régime temporel...*, pp. 179-180.

³⁴ Jacques Maritain, *Du régime temporel...*, p. 182.

³⁵ De acuerdo con Maritain, el cristiano no está privado de los “medios de guerra” siempre que éstos no lleven a la confusión entre la *cruz* y la *espada*. Para evitar confusiones establece una distinción entre los medios *espirituales* y *carnales* de guerra, que está lejos de resultar clara.

Ahora bien, ¿cuál es el actor social destinado a impulsar tal transformación cristiana del orden temporal? De acuerdo con Maritain no puede serlo la Iglesia, ya que ésta no debe involucrarse directamente en asuntos políticos. En tal caso se desembocaría en una teocracia; pero, afirma Maritain, ni siquiera la Edad Media lo fue en términos estrictos ya que conservó la distinción entre el poder temporal y el espiritual. Tampoco habrá de llevarla a cabo lo que “hoy en día se denomina la *acción católica*”³⁶, ya que según Maritain su tarea debe ser simplemente de apostolado. En suma los únicos actores autorizados para impulsarla son los propios ciudadanos católicos, quienes no deben desvincularse de los asuntos temporales en virtud de su fe. Ellos deberán actuar no tanto a través de un partido político católico (idea que a Maritain le resulta inaceptable dado que tendería a comprometer nuevamente a la Iglesia en los asuntos políticos), sino más bien por medio de su participación en diversos partidos políticos organizados por católicos. Más específicamente Maritain confía en que los dirigentes políticos se hagan cargo de la tarea de emprender la transformación espiritual³⁷. En manos de una minoría dirigente encargada de encauzar su movimiento, la transformación podrá ser lenta y ordenada.

Esta discusión acerca de la transformación espiritual del orden temporal que nos conduce desde Santo Tomás a Maritain halló una amplia repercusión en monseñor Franceschi, aunque este último adoptara una posición tanto menos cautelosa que la de Maritain. Así, lejos de ver en el dirigente político el actor destinado a impulsar la transformación, Franceschi no vacilará en encontrar un referente en el poder militar.

La revolución cristiana según Gustavo Franceschi

En el caso de Franceschi, la reflexión acerca de una renovación cristiana del orden temporal halló su partida de nacimiento en 1930, cuando éste reconoció no sólo la legitimidad del movimiento que derrocó a Yrigoyen, sino también la necesidad de una apelación a la fuerza, aunque interpretara a ésta en un sentido puramente defensivo, vale decir, para proteger el orden social frente a un gobernante identificado como tiránico que colocaba a la sociedad al borde de su disolución, aniquilando “el cuerpo colectivo”³⁸. En este sentido la destitución del tirano no representa “pecado” alguno dado que su único fin es restablecer el orden.

Pero la doctrina tomista de la sedición fue utilizada por Franceschi en varios sentidos y dio lugar a diversas interpretaciones a lo largo del período aquí estudiado³⁹. La

³⁶ J. Maritain, *Du régime temporel...*, p. 172.

³⁷ “Los males que hoy sufren los asuntos humanos son incurables si las cosas divinas no son llevadas a las profundidades de lo humano, lo secular, lo profano. En otros tiempos Dios creó santos para que fueran jefes militares o jefes de pueblos, emperadores o reyes. ¿Por qué no podría crearlos para que sean jefes políticos en las condiciones del tiempo presente o del tiempo futuro?”, J. Maritain, *Du régime temporel...*, p. 177.

³⁸ “Monseñor Franceschi desde las tribunas del Jockey Club”, *El Pueblo*, 14 de septiembre de 1930.

³⁹ En efecto, esta doctrina reaparecerá repetidas veces en el pensamiento de Franceschi a lo largo del período aquí estudiado. Así en 1935 afirmaba: “Santo Tomás de Aquino ha encarado el problema del déspota. Comienza por definirlo: es el gobernante que prescinde del bien común para no buscar más que su bien particular, es decir, el hombre que toma la autoridad como instrumento para hacer lo contrario de aquello para que fue designado. Pues bien cuando este despotismo es evidente, grave y duradero, cuando

apelación a la fuerza introdujo una serie de debates en los cuales Franceschi advertiría los riesgos que suponía para los católicos el involucrarse con ella. Así, Franceschi adoptará la idea de una revolución entendida exclusivamente en su sentido moral, que debía obrar no tanto por medio de una apelación a la violencia, sino más bien por una intervención en los “espíritus”, tanto más profunda pero a la vez más lenta y difícil de implementar que cualquier apelación a la fuerza⁴⁰. En este contexto Franceschi se apropió de las palabras de Maritain al insistir en que “la revolución deberá ser moral o no será” para postular la idea de una *regeneración*, revolución moral que no puede ser confundida con las revoluciones “materiales”. La idea de la regeneración moral a la que Franceschi arribó hacia mediados de la década de 1930 resultaba en cierto sentido superadora tanto de la vieja idea de la sedición (idea ésta que corría el riesgo de ser confundida con una mera apelación a la violencia, aunque Franceschi no la abandonará del todo) como de la revolución, evitando confusiones con el marxismo y los totalitarismos. Entre 1930 y 1936, se construirá pues el primer conjunto de reflexiones acerca de la revolución. Ahora bien, podemos preguntarnos nuevamente cuál es el actor social que estará destinado a impulsar la renovación cristiana, tal como la propone Franceschi.

Franceschi retomaba la doctrina del poder indirecto del papado⁴¹ que tenía sus raíces en Belarmino para rechazar la intervención directa de la Iglesia en la política ya que de esta manera quedaría comprometida su independencia. Asimismo, y en un sentido que tendía a coincidir una vez más con Maritain, tampoco admitía que la Acción Católica se comprometiera en esta tarea. Al igual que este último, Franceschi va a dirigir su mirada hacia la sociedad, los ciudadanos católicos y sus dirigentes políticos, pero al hacerlo la cuestión se revelará sumamente compleja. Los políticos profesionales se hallaban para Franceschi sumamente desprestigiados y las instituciones políticas, en particular los partidos y la política parlamentaria, no dejaban de ser sometidas a crítica por su corrupción e incompetencia (en este último sentido, se manifestaba el influjo de la obra de Émile Faguet, *Le culte de l'incompétence*, de 1910). No habrá pues para Franceschi dirigente político capaz de emprender ningún tipo de renovación cristiana, a diferencia de lo que sostenía Maritain.

Frente a un sistema político que se desbarraña, el deseo de Franceschi de colaborar en tal renovación lo obligó a desplazar la mirada hacia la sociedad civil en su conjunto, ya no tan sólo los dirigentes sino también los “dirigidos”. Pero la sociedad, advierte,

se han agotado todos los medios pacíficos para evitarlo, en caso de tener la certidumbre de que la expulsión del tirano no traerá peores consecuencias que su mantenimiento, la revolución se torna lícita. ¿Por qué, pregunta el Santo? Porque en realidad el gobernante es el sedicioso y no el pueblo”, Gustavo Franceschi, “La lógica de un principio”, *Criterio*, 10 de octubre de 1935.

⁴⁰ G. Franceschi, “Cómo se prepara una revolución”, *Criterio*, 14 de septiembre de 1933; “El drama de una generación”, *Criterio*, 24 de agosto de 1933; “En el derrumbadero”, *Criterio*, 27 de julio de 1933; “Educación y reforma política”, *Criterio*, 6 de julio de 1933; “Orden social y sentimentalismo”, *Criterio*, 22 de febrero de 1934.

⁴¹ “Esa potestad del Papa concierne directamente las cosas espirituales en vista del supremo fin del género humano. De ahí dos de sus propiedades: ella no concierne *directamente* lo temporal, ella concierne lo temporal *en vista de lo espiritual* [...] El Papa tiene poder supremo sobre lo temporal en vista de lo espiritual pero no directamente, precisamente en cuanto temporal”, G. Franceschi, “Iglesia y Estado”, *Criterio*, 3 de enero de 1935. Sobre la influencia de Belarmino en el pontificado de Pío XI, Antonio Gramsci, “La Acción Católica”, *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962.

quedó sumida en la disolución como consecuencia de la herencia del liberalismo decimonónico. La organización apolítica de la sociedad en mutuales, cooperativas, sindicatos y asociaciones, que debía ser -según Franceschi había insistido desde las primeras décadas del siglo XX bajo el influjo de Emilio Lamarca⁴²- una vía para la renovación cristiana, era harto difícil de llevar a la práctica en el marco de una sociedad de masas que resultaba según Franceschi sumamente apática⁴³. En este sentido la herencia liberal dejó como saldo una fuerte tendencia a la disolución de los lazos sociales que la tornaba fácil presa de los totalitarismos. Es por ello que Franceschi creía bloqueado el camino hacia una organización social sobre la base de instituciones apolíticas creadas de manera más o menos espontánea.

En un contexto signado por la existencia de una sociedad apática enfrentada a un sistema político parlamentario que sólo desembocaba en la corrupción, la tarea de la reconstrucción de los lazos de solidaridad necesitaba según Franceschi de una voluntad firme expresada en un conjunto de dirigentes comprometidos con la transformación y capaces de superar tal apatía, cosa difícil de lograr bajo la vieja política parlamentaria, guiada por "los bajos intereses electoralistas".

Pero la renovación cristiana del orden temporal (entendida bajo la idea de una revolución moral) tampoco podía quedar librada a la voluntad aislada de una minoría dispuesta por sí sola a llevarla a cabo, sino que simultáneamente este esfuerzo debía verse acompañado por una transformación en las masas, cosa que sólo podía lograrse a través de la "educación moral" y del apostolado. Si ambas cosas no se daban simultáneamente la transformación fracasaría por estar dirigida por una minoría aislada sin ningún tipo de eco en la sociedad. En suma la renovación cristiana apuntaba hacia un doble frente: la formación de unos dirigentes virtuosos⁴⁴ y la constitución de una sociedad civil también virtuosa y organizada⁴⁵, dispuesta a cooperar con unos dirigentes a los que se creía la encarnación del interés público, fortaleciendo de este modo los lazos sociales y las vías de comunicación entre gobernantes y gobernados a través de un conjunto de asociaciones intermedias. En este sentido afirmábamos más arriba que lo que Franceschi se proponía era cristianizar la sociedad y no tanto el (aparato de) Estado⁴⁶. De este modo podría evitarse el divorcio entre los pueblos y sus dirigentes⁴⁷, ya que ninguna minoría dirigente puede ser exitosa si no encontraba eco popular (en buena medida sería esto según Franceschi lo que permitiría explicar el fracaso de la revolución de 1930).

⁴² Acerca de la orientación netamente apolítica de Franceschi durante las primeras décadas del siglo XX, G.Franceschi, **La democracia y la Iglesia**, Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1918.

⁴³ G.Franceschi, "Educación y reforma política", **Criterio**, 6 de julio de 1933.

⁴⁴ En este sentido Franceschi insistía en la necesidad de un "buen gobernante", "Los obispos en la crisis nacional", **Criterio**, 28 de agosto de 1933.

⁴⁵ "El pueblo debe destacarse por su virtud", G. Franceschi, "En el derrumbadero", **Criterio**, 27 de julio de 1933.

⁴⁶ Según Franceschi por Estado debe entenderse un aparato de gobierno destinado a la administración de los asuntos públicos, sobre el cual la Iglesia no debe entrometerse. Ahora bien en lo que hace a sus fundamentos jurídicos y la definición de las funciones de dicho aparato, ésta constituye un área en la cual sin duda la Iglesia sí deberá regular. El Estado es meramente un instrumento para conseguir un fin (el bien común temporal); que ello se logre o no dependerá en todo caso de la virtud de los gobernantes.

⁴⁷ G.Franceschi, "El Pontificado y la guerra", **Criterio**, 5 de septiembre de 1935.

Desde esta perspectiva se explica su adhesión a la idea de un régimen corporativo cristiano, cuya mejor encarnación se hallaba en Oliveira Salazar. Se lo entendía como un sistema representativo perfeccionado y en este sentido superador de la política "liberal", de fuerte sustrato universalista, abstracto e individualista. El corporativismo, a diferencia de la concepción "liberal" acerca de la representación política, estaría en condiciones de reflejar una sociedad sumamente heterogénea, si bien organizada en un sentido apolítico, cuyos múltiples intereses y particularidades sociales (familiares, regionales, económicas) debían establecerse sobre la base de asociaciones intermedias y corporaciones, de tal manera que permitieran el diálogo con los dirigentes. En suma, Franceschi se proponía perfeccionar y mejorar el sistema representativo antes que sustituirlo⁴⁸. De este modo la política lograría ser un reflejo de la sociedad.

Ahora bien, a pesar de que hemos subrayado que Franceschi propone una revolución moral antes que una apelación a la fuerza, no hay dudas sin embargo acerca de su abierto compromiso con el franquismo, que representaba desde su perspectiva la encarnación de un corporativismo cristiano. La historiografía⁴⁹ ha tendido a considerar que precisamente la experiencia de la Guerra Civil Española trajo consigo una radicalización en el pensamiento de un Franceschi que durante la primera mitad de la década de 1930 solía apelar a la prudencia política. Pero en este punto no puede pasarse por alto el hecho de que Franceschi retomara aquí la doctrina tomista de la sedición para declarar sedicioso al gobierno de los Frentes Populares, a la cual ya había apelado en 1930⁵⁰. Y frente a un gobierno sedicioso que atenta contra el orden social, el derecho a la rebelión resulta como se ha visto legítimo.

La adhesión al franquismo puede explicarse en el caso de Franceschi por su firme creencia en la necesidad de una renovación cristiana, renovación que decididamente no podía darse (a diferencia de lo que postulaba Maritain) de la mano de los políticos profesionales. A diferencia de estos últimos que sólo actúan en pos de su propio provecho y no son capaces de defender ningún tipo de causa común, el líder dispuesto a comprometerse con la defensa del orden social constituye un *jefe* por su capacidad de decisión y por lo virtuoso según Franceschi de emprender la defensa de la sociedad⁵¹. En este sentido sostenemos pues que existe una fuerte continuidad en su pensamiento antes y después del estallido de la guerra española, y dicha continuidad estaría marcada por la idea de la renovación cristiana, construida sobre la base de la doctrina tomista, en un momento en

⁴⁸ "Nada menos homogéneo que el pueblo, por esto menos representado que él en su realidad viviente por miembros sobresalientes de comités políticos o por medio de un sufragio amorfo. Entiéndaselo bien, admito que *legalmente* diputados y senadores sean los representantes del pueblo, pero afirmo que *real y socialmente* mientras subsista lo inorgánico de la democracia contemporánea, no existe tal representación", "El pueblo", *Criterio*, 14 de febrero de 1935. También puede verse "Lo político y lo social", *Criterio*, 9 de julio de 1936.

⁴⁹ Según Loris Zanatta "la guerra de España produjo una metamorfosis también en monseñor Franceschi, cuya proverbial lucidez mostró la hilacha varias veces, dando lugar a accesos de fanatismo", *Del Estado liberal a la nación católica...*, p.203. También en este mismo sentido Lila Caimari, *Perón y la Iglesia...*, p. 349.

⁵⁰ Se lo declara tiránico tanto por su origen como por su ejercicio. G. Franceschi, "El movimiento español y el criterio católico", *Criterio*, 15 de julio de 1937; "Puntualizaciones", 16 de septiembre de 1937.

⁵¹ G. Franceschi, "El jefe. A la memoria del general Mola", *Criterio*, 17 de junio de 1937.

el cual Franceschi tenía plena conciencia de que “estamos en batalla”. Es por ello que acusará a Maritain de servir “de bandera a toda una oposición anticristiana” por su posición conciliadora frente al conflicto español⁵².

Aun bajo la guerra civil española, Franceschi no abandonará del todo su apelación a la prudencia política al afirmar que la violencia sólo puede tener un carácter pasajero y un sentido meramente defensivo, a la cual sólo se puede recurrir cuando todos los demás medios han quedado cancelados⁵³. En este sentido ya en 1935 había formulado una serie de advertencias con respecto a los usos que podía dársele a la doctrina tomista de la sedición, al afirmar que ésta no debía ser utilizada en cualquier circunstancia, de acuerdo con la cambiante voluntad de las masas. La doctrina de la sedición, agregaba, sólo podía ser aplicada en un número contado de casos fuera de los cuales no dudaba Franceschi en reclamar el deber de obediencia de los cristianos frente a las autoridades seculares. En la medida en que fuera posible apelar a otros medios por fuera de la violencia a fin de alcanzar la renovación cristiana, Franceschi no dejará de hacerlo. Así, a partir de 1938, a la par que el gobierno de Ortiz se embarcaba en un proyecto de regeneración institucional del sistema político, las reflexiones políticas de Franceschi se hallaban lejos de apelar a la doctrina de la sedición ya que frente a un gobierno al que se reconocía como legítimo y orientado al bien común (por su afán de regenerar el sistema político de partidos), la rebelión no podía quedar admitida. En este sentido afirmaba que no es “cristianamente razonable”⁵⁴ rebelarse en pos de una renovación cristiana si este mismo objetivo podía ser alcanzado por otras vías (por ejemplo, a través de una reforma constitucional). En este contexto Franceschi desarrolló un conjunto de ideas que ahora se presentarían como reformistas⁵⁵ en las cuales se manifestaba nuevamente su afán por una renovación cristiana, de acuerdo con la idea de instaurar una democracia “orgánica” basada en la representación corporativa, a fin de estrechar los lazos entre la sociedad y la política.

Asimismo la necesidad de una utilización sumamente cautelosa de la doctrina tomista de la sedición despertó la conciencia de que era necesario evitar que aquella condujera a un riesgo aún mayor, que sería el de desembocar en una teocracia. En efecto, si la Iglesia se colocaba en una posición de juez al punto tal de decidir la legitimidad o no de todo orden político, podría correr el riesgo de quedar comprometida su autonomía con respecto al orden temporal. Conciente de este riesgo, Franceschi insistió en rechazar tanto la teocracia (“conste que no pido una especie de teocracia más o menos disimulada: el Estado posee funciones que le son propias y la Iglesia su territorio dentro del cual nadie tiene derecho a introducirse”⁵⁶) cuanto el césar-papismo⁵⁷, dado que ambos disuelven el equilibrio tomista entre el orden temporal y el espiritual.

⁵² G. Franceschi, “Posiciones”, *Criterio*, 12 de agosto de 1937.

⁵³ G. Franceschi, “En torno a la guerra de España”, *Criterio*, 11 de septiembre de 1937.

⁵⁴ En este contexto Franceschi (“El problema constitucional argentino”, *Criterio*, 17 de julio de 1941) retomaba la doctrina paulina que afirma que resistir a la autoridad es resistir a Dios. Sobre la doctrina paulina del poder, S. Wolin, *Política y perspectiva...*, pp. 108-110.

⁵⁵ Sobre el acercamiento entre el catolicismo y el gobierno de Ortiz, Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica...*, pp. 237-252; Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, pp. 430-431.

⁵⁶ G. Franceschi, “Hacia la revolución”, *Criterio*, 7 de mayo de 1942.

⁵⁷ “Nadie pide el establecimiento de una teocracia: pero hay algo peor que semejante régimen: es el césar-papismo, o sea la conversión de los poderes civiles en supremos legisladores de lo religioso”, G. Franceschi, “La Iglesia es algo en sí misma”, *Criterio*, 11 de junio de 1942.

La distancia entre la Iglesia y la política es pues un límite difícil de definir en el marco de las ideas tomistas de Franceschi a partir del momento en que se deja de lado la idea de una intervención directa en los asuntos políticos, pero a su vez la Iglesia se reserva sin embargo una tarea de tutela (moral) sobre la vida política. No obstante es la propia idea acerca del sentido de la *política* la que emerge como sumamente compleja. Para Franceschi la “política” admite simultáneamente dos acepciones. En primer lugar, se la define como una forma entre otras tantas posibles de administrar los asuntos y recursos públicos donde ni la administración ni la distribución de los cargos públicos serán de la competencia de una Iglesia que, se afirma, deberá gozar asimismo de autonomía frente a cualquier tipo de actitud regalista por parte del Estado. Pero por otro lado puede mencionarse un segundo sentido de la Política (que distinguiremos en este trabajo por medio de la utilización de mayúsculas) en el cual lo que está en juego no es tanto la administración de los recursos públicos sino más bien la consecución del bien común y de una vida virtuosa en la esfera de lo temporal⁵⁸, que deberá ser alcanzada sin importar cuál sea el poder de turno. En este segundo sentido la Política se halla inextricablemente atada a la moral de la cual no puede ni debe escindirse y es un resultado de las costumbres dadas en una sociedad. Esta doble acepción de la “política” es la fuente de la cual emana la complejidad del pensamiento político tomista, producto de la autonomía siempre relativa de lo temporal y lo espiritual. Pero en suma está claro que es el poder espiritual el que le fija los límites al poder temporal.

A partir de 1930, Franceschi adquirió plena conciencia de que bajo la democracia liberal los dirigentes, aquellos que en principio debían estar destinados a llevar el orden temporal a la virtud y al bien común, más bien lo que hicieron fue convertir a la política y al Estado en un botín a conquistar. De este modo los políticos profesionales perdieron para Franceschi toda legitimidad en tanto que minoría dirigente a la par que el desarrollo social y económico moderno había dado como resultado una sociedad capitalista sumamente compleja en la cual los lazos sociales tendían a fracturarse. La política entendida como la administración de los asuntos públicos entraba en una clara confrontación con respecto a la idea del bien común. Para salvar a esta última, Franceschi estaba dispuesto a sacrificar a la primera, vale decir, a los arreglos institucionales, las formas de representación y las reglas del juego político que habían sido la herencia del “liberalismo decimonónico”. En definitiva, cuanto más rechaza la política (liberal) más está dispuesto a defender la Política y en este sentido se dispone a regenerarla. Por más que Franceschi afirme que la Iglesia debe desentenderse de la política, lo hará sólo en cierto sentido, es

⁵⁸ “En otros términos si por política entendemos no ya la mezquina lucha de partidos que cotidianamente nos es dado contemplar sino la ciencia y el arte de escoger las instituciones más adaptadas a cada época y a pueblo, fundándolas sobre sólidos principios y haciéndolas funcionar adecuadamente; si por política entendemos el gobierno en el sentido más noble de la palabra, habremos de reconocer que no sólo no es independiente de la moral, sino que tanta será su eficacia cuanto sean justas las doctrinas en que se basan sus normas de acción, y honestos los hombres que ejercen el mando”, G. Franceschi, “Moral y política”, *Criterio*, 15 de febrero de 1934. En este mismo sentido, Pío XI le habría dicho a Franceschi en una audiencia de 1922 que “no se ocupe de política”, “El cristiano y el orden temporal”, *Criterio*, 13 de junio de 1935. También puede verse sobre la idea de la *política* en Franceschi “La Iglesia y los partidos”, *Criterio*, 28 de enero de 1937; “*Sur y Criterio*”, *Criterio*, 23 de septiembre de 1937; “Diplomacia pontificia”, *Criterio*, 30 de abril de 1942; “Sacerdocio, política, clericalismo”, *Criterio*, 3 de diciembre de 1942.

decir, al no admitir el juego de la política de partidos. No es de extrañar pues que a la hora de expresar su adhesión por la revolución de 1943, afirme que se trata de una revolución eminentemente apolítica, en el sentido de que estaba destinada a destronar a los políticos profesionales, a los que considera “enemigos del pueblo”⁵⁹.

Conclusiones

Como puede verse la relación entre la Iglesia y la política resulta sumamente compleja para el tomismo que Franceschi encarna. Ello es así porque desde una perspectiva tomista la ciudad terrena y la ciudad divina no se contraponen, sino que más bien se piensa a la ciudad terrena como completamente perfectible, cuyos vicios podrán (y deberán) ser erradicados. La contraposición entre la ciudad terrena y la ciudad divina, entre lo mundano, corrupto y vicioso frente a la virtud que sólo puede provenir de Dios constituye un dualismo que proviene de la tradición teológica agustiniana antes que de la tomista. El tomismo, fundado en la idea del libre albedrío humano (vale decir que el hombre podrá, a través de sus propias obras en el mundo, y no fuera de él, alcanzar su salvación), aspira a hacer del hombre un hombre virtuoso y de la ciudad terrena un lugar para la expresión de la moral natural del ser humano. En suma, no tendría cabida dentro de una tradición agustiniana la idea de regeneración o de revolución cristiana, dado que desde esta perspectiva no tendría sentido intentar regenerar el “mundo”, algo que por definición es corrupto. En este sentido, podemos contrastar nuestra interpretación del tomismo con la que ofrece Loris Zanatta cuando afirma que el tomismo presenta una “visión dicotómica del mundo –la ciudad sacra en perpetua lucha con la profana”⁶⁰, ya que para el filósofo tomista una y otra lejos de contraponerse al punto tal de entrar en lucha entre sí, pueden y deben conciliarse aunque sin quebrar los límites que las separan.

La ciudad terrena –espacio en el que transcurre la política, sin duda mundana– y la ciudad divina no constituyen para el tomismo términos antagónicos. Así, la propia concepción tomista de la Iglesia muestra como ésta no puede dejar de ser pensada a la luz de la política: según Franceschi el Papa no tiene meramente a su cargo una tarea religiosa sino que cumple además funciones políticas (“todo Papa que de por sí será *religioso*, se verá constreñido mal de su grado a ser *político*”⁶¹) en la medida en que la Iglesia es una institución visible y, en este sentido, *política*, configurada bajo una forma de gobierno de rasgos más bien monárquicos⁶², en particular desde el Concilio Vaticano I. De este modo lo religioso y lo político, antes que separarse de una manera tajante, aparecen profundamente entremezclados⁶³: la Iglesia es una institución política que a pesar de su finalidad puramente supraterebral se constituye sobre la base de una estructura de poder, mientras que el poder temporal no puede ser meramente un lugar para el ordenamiento de lo

⁵⁹ G. Franceschi, “Nuevas consideraciones sobre la revolución”, *Criterio*, 1 de julio de 1943.

⁶⁰ Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, p. 407.

⁶¹ G. Franceschi, “Ante el futuro cónclave”, *Criterio*, 2 de marzo de 1939.

⁶² G. Franceschi, “Una elección pontificia” (1922), *El Pontificado romano*, Buenos Aires, Difusión, 1944, p. 21.

⁶³ S. Wolin, *Política y perspectiva*, pp. 147-150.

terrenal y el ejercicio de la coacción por parte de las autoridades seculares, sino que simultáneamente deberá promover el bien común y la virtud entre los hombres. La Iglesia no constituye una “contra-sociedad”⁶⁴, construida en oposición a lo mundano, sino más bien resulta un poder espiritual que posee claros rasgos políticos.

Dado que la Iglesia y la política no sólo no son ajenos, sino que tampoco no podrían ni deberían serlo, siempre estará latente el riesgo de su mutua contaminación⁶⁵, que llevaría a romper el frágil equilibrio entre lo espiritual y lo temporal al cual aspira el tomismo. Desde la década de 1940, el propio Franceschi señaló los riesgos que este equilibrio traía consigo: en repetidas ocasiones se esforzó en advertirle a los católicos que no sólo la Iglesia y el Estado no debían separarse ya que mutuamente debían colaborar en asegurar el bien común, sino que además tampoco debían absorberse entre sí porque ello desembocaría o bien en una teocracia o bien en la formación de una Iglesia nacional completamente supeditada al Estado. En particular, Franceschi insiste en evitar el riesgo de conducir hacia una lectura teocrática de la filosofía tomista, ya que efectivamente advertía que era esta lectura la que tendía a prevalecer entre ciertos sectores del nacionalismo católico que, apoyados en el “mito de la nación católica”, llevaban a la absoluta confusión entre la Iglesia y el Estado, haciendo de este último un instrumento al servicio de un poder espiritual que se arrogaba funciones políticas que no le correspondían, ya que iban más allá de su preocupación por la política.

⁶⁴ Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, p. 417.

⁶⁵ En este sentido retomaba una vez más a Jacques Maritain para quien su concepción de la *nueva cristiandad*, señalaba Franceschi, no conducía en absoluto a un régimen teocrático. A modo de ejemplo puede verse “¿Nuevo orden?”, *Criterio*, 7 de agosto de 1941, donde afirmaba que “no pretendemos tampoco una confusión entre lo espiritual y lo temporal que pondría a lo primero en manos del Poder laico o entregaría lo segundo al eclesiástico. *Coordinar* no es lo mismo que *identificar*; para nosotros la coordinación no suprime el carácter y finalidad de la sociedad civil ni la función propia del gobierno, ni somete cada una de las resoluciones de éste al visto bueno de la Iglesia. Pero, dentro del concepto cristiano, lo temporal no puede ser autónomo *en absoluto* de lo espiritual, por la sencilla razón de que el hombre realiza, sí, su fin *próximo*, pero no su fin *supremo* en este mundo y por lo tanto el orden temporal, simultáneamente con *hacerle conseguir* el próximo, debe realizarlo en forma tal que le *facilite* el logro del supremo. Es también de Maritain y me parece de mucha exactitud la fórmula con que dice que lo temporal civil desempeña con respecto a lo espiritual funciones *ministeriales*, entendida esta palabra en el sentido de auxilio y servicio”.