

ESTRADA Y EL LIBERALISMO CATÓLICO

Por JUAN FERNANDO SEGOVIA (*)

«El genio del cristianismo es eminentemente favorable a la libertad» (CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*).

«El cristianismo es el pensamiento del futuro y de la libertad humana» (CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'autre-tombe*).

I. PRESENTACIÓN

José Manuel Estrada (1842-1894), dentro de las diversas corrientes del pensamiento político argentino, es considerado casi unánimemente como uno de los adalides del grupo católico que en la década del ochenta del siglo XIX hizo frente a la política laicista del gobierno. El Estrada que usualmente mentamos es el enemigo de la descristianización iniciada por el Presidente Roca y seguida por Juárez Celman, su reemplazante. Generalmente, y a consecuencia de esa inicial perspectiva, se lo ha considerado un apologista del catolicismo, representante de la corriente más ortodoxa. Estrada sucedió a Félix Frías en la enseñanza de las juventudes católicas y fue el motivo del que se valieron numerosas generaciones para hacerle símbolo y modelo del filósofo y del político católicos (1).

(*) Universidad de Mendoza.

(1) La clásica biografía de Estrada es la de Juan M. Garro, *José Manuel Estrada. Noticia biográfica*, Buenos Aires, Cepa, 1942, que se editó originariamente como «Introducción» al primer tomo de las obras completas de Estrada. Al mismo estilo biográfico pertenece el libro de Francisco S. Tessi, *Vida y obra de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Peuser, 1928; también en el ensayo de Eduardo Ventura Flores, «Vida del apóstol de la libertad argentina» en Autores Varios, *La política del ochenta*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1964, págs. 177-201. La imagen del Estrada como paladín del catolicismo es la que predomina en los variados escritos y discursos compilados con un prólogo de Monseñor Anunciado Serafini bajo el título *Estrada. Centenario de su nacimiento 1842 -13 de julio- 1942*, 2.ª ed., Buenos Aires, 1943; por otra parte, es la tradicional perspectiva desde la que se ha mirado a Estrada a partir el famoso ensayo que le dedicara Paul Groussac en *Los que pasaban*, Huemul, Buenos Aires, 1972, págs. 23-58. Dentro de la misma línea se puede citar a Carlos de Patagones, *José Manuel Estrada. El hombre -El apologista- El santo*, Buenos Aires, Rosso, 1938; las notas de Carlos

Empero, estudiando sus ideas, su apología no tiene los rasgos de la ortodoxia que algunos le han atribuido. El propósito del trabajo consiste en presentar algunos textos de Estrada que permitirán esclarecer su visión personal de las relaciones entre religión y política, en general, y del catolicismo y la vida argentina, en particular.

Teniendo en cuenta el marco o contexto histórico-ideológico general, sin olvidar el doméstico, resulta revelador que Estrada pueda considerarse vinculado a esa corriente europea –peculiarmente francesa– que se conoció con el nombre de catolicismo liberal o liberalismo católico. En el desarrollo de las ideas de Estrada trataré de mostrar la conciliación de liberalismo y catolicismo tal como él la entendía. Intentaré demostrar que estamos frente a un católico que transige elementos cristianos con otros progresistas emanados del racionalismo liberal y cómo de ello resulta una fórmula política singular que Estrada creyó válida para nuestro país y América toda.

Cabe una observación previa, para evitar reacciones apresuradas que invaliden el proyecto antes de adelantarlo: la pertenencia de Estrada al liberalismo católico puede afirmarse con seguridad entre 1862 y 1873, aproximadamente, es decir, en el lapso que media entre *Catolicismo y democracia* y *La política liberal bajo la tiranía de Rosas*. Esta obra –incluida en ese primer período de producción intelectual– marca ya el fin del enfoque liberal católico y el comienzo de un giro hacia una posición católica más tradicional. En consecuencia, la indagación se remitirá especialmente a los trabajos y escritos de este período, aunque también citaré artículos y libros posteriores, cuando lo crea oportuno.

II. SOBRE EL CATOLICISMO LIBERAL

El catolicismo liberal (2) es un movimiento que, en principio, quiere formular una nueva manera de entender la relación Iglesia-Estado, aunque en realidad

Ibarguren en «Un maestro: José Manuel Estrada», en *Estampas de argentinos*, Buenos Aires, Librería y Ed. La Facultad, 1935, págs. 141-154; la conferencia de Vicente G. Gallo, «José Manuel Estrada», contenida en su libro *Evocaciones históricas*, Buenos Aires, Gleizer, 1937, págs. 45-90; y el más reciente trabajo de Héctor José Tanzi, *José Manuel Estrada (1842-1894). Apóstol laico del catolicismo*, Buenos Aires, Braga, 1994. El mejor trabajo sobre sus ideas políticas es el de Manuel Augusto Cárdenas, *Los ideales de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, pero no aborda el aspecto que abordamos en este trabajo. También es útil la tercera conferencia dedicada por Rodolfo Rivarola, *El maestro José Manuel Estrada. Tres lecturas académicas*, Buenos Aires, Coni, 1913, págs. 69-104.

(2) Como referencia general, hay que tener presente a Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas*, tr. A. Garzón del Camino, FCE., México, 1984, la sección dedicada a «El Neocatolicismo» (págs. 67-206); C. Constantin, «Libéralisme catholique», en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, VI, 1926, t. IX, págs. 506-629; A. Debidour, *Histoire des rapports de L'Église et de l'État en France de 1789 a 1870*, Alcan, París, 1898, parte II, caps. III a VIII, págs. 413-627; Julio Meinvielle, *De Lamennais a Maritain*, 2.^a ed., Theoria, Buenos Aires, 1967; Juan Roger, *Ideas políticas de los católicos franceses*, CSIC, Madrid, 1954, cap. V, págs. 163-204; A. Viatté, *Le catholicisme chez les romantiques*, Ed. de Boccard, París, 1922, cap. IV, págs. 103-141; Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France 1828-1908*, F. Alcan Ed., París, 1909.

es algo mucho más vasto: se trata de un proyecto intelectual que pretende adecuar la posición de la Iglesia a las nuevas realidades políticas posrevolucionarias; esto es, según las palabras de Montalembert, «tratar de conseguir establecer un convenio entre la Iglesia y los principios modernos». Georges Weill ha sostenido que, de la historia del liberalismo católico, se pueden derivar sus rasgos esenciales: la simpatía por la libertad política, por la democracia social y por la libre investigación intelectual (3). Por lo tanto, su programa no puede reducirse sólo a la separación de Iglesia y Estado. Tal como aparece en la historia del pensamiento católico, el catolicismo liberal busca esencialmente dos objetivos: primero, encontrar nuevas formas políticas aceptables para los católicos, habida cuenta de la imposibilidad de continuar sosteniendo una afinidad con el *ancien régime*, es decir, volver al *status-quo* anterior a la Revolución, de donde deviene la división de los católicos en liberales y tradicionalistas; y, segundo, liberar a la Iglesia del poder del Estado, en la medida que éste sólo la combatía o buscaba aprovecharse de ella. Con esto se conseguiría que la Iglesia dejara de ser dócil servidora del poder político —lo que aparejará una nueva distinción, entre católicos galicanos y ultramontanos.

La innovación central de los argumentos de Lamennais y los demás liberales católicos consiste en que, en lugar de razonar a favor de los derechos exclusivos de la Iglesia —como se había hecho tantas veces por los clérigos en sus enfrentamientos contra el cesarismo— argumentaron a favor de los derechos de todos, de la Iglesia en su totalidad, de lo que resultó que la libertad católica quedó también situada bajo la protección de la libertad común, siendo como una emanación de ella.

La idea pronto se extendió y sirvió de base a los reclamos de sectores caracterizados de la Iglesia francesa. Y tuvo su eco en América. Estrada fue un reflejo de este proyecto.

III. EL UNIVERSO INTELECTUAL Y ESPIRITUAL DE ESTRADA

Estrada (4) era católico y, como tal, enfocaba los problemas políticos desde una perspectiva global en la que se conjugan la visión religiosa y el racionalismo

(3) Georges Weill, *ob. cit.*, pág. 283.

(4) En cuanto a las obras de Estrada que empleo en el texto, se trata de la edición de las *Obras completas* editadas por su hijo, que constan de 12 tomos, publicados entre 1899 y 1905. Los principales textos reveladores de su liberalismo católico son los siguientes: «El génesis de nuestra raza», en t. I de las *Obras*, Librería del Colegio de Pedro Igón y Cía., Bs. As., 1899, págs. 1-109; «El catolicismo y la democracia», en *idem*, págs. 111-282; «Ensayo histórico sobre la revolución de los comuneros del Paraguay en el siglo XVIII», en *idem*, págs. 283-562; «Lecciones de historia de la República Argentina», t. I, 3.ª ed., Editorial Científica y Literaria Argentina Atanasio Martínez, Bs. As., 1925 (corresponde al t. II de las *Obras*); «Lecciones de historia de la República Argentina», t. II, 3.ª ed., Editorial Científica y Literaria Argentina Atanasio Martínez, Bs. As., 1925 (corres-

de la época. Su estructura mental —al menos durante la primera época— es la de una religiosidad marcadamente racionalizada. En principio está la perspectiva religiosa. Estrada, como los filósofos cristianos de todos los tiempos, creía que la filosofía y la religión eran complementarias, que razón y fe no se oponían; por eso afirma, con eco agustiano, que «estudiamos a la luz de la filosofía los dogmas que aceptamos» (5).

Trasladado este punto de vista a la política, pareciera que la religión cortara perpendicularmente la convivencia pública; mas no en el sentido que todo asunto político sea religioso o, viceversa, que en toda materia religiosa haya un asunto político, sino en la medida que hay —o puede encontrarse— un ingrediente, un trasfondo religioso en la política. Estrada lo dijo de la siguiente manera:

Para un cristiano, y aun para un filósofo espiritualista, el principio religioso entraña los secretos de la vida y las esperanzas de la muerte, y complica seguramente las ideas políticas y sociales que se rozan con las formas de la Iglesia y la familia (6).

Por eso, toda cuestión política —como afirmara Donoso Cortés, a quien Estrada sigue— entraña una cuestión religiosa (7). Pero la perspectiva religiosa está completada con una filosofía tributaria del racionalismo moderno. No es extraño que junto a San Agustín y Santo Tomás de Aquino aparezcan en sus escritos mencionados los nombres de Descartes, Hume y Kant, pues el cristianismo de Estrada bebe de la filosofía que prohió a la modernidad. Dice Estrada de la civilización moderna que

ponde al t. III de las *Obras*); «La política liberal bajo la tiranía de Rosas», Librería del Colegio de Pedro Igón y Cía., Bs. As., 1987 (corresponde al t. IV de las *Obras*); «Fragmentos históricos», Librería del Colegio de Cabaut y Cía., Bs. As., 1901 (corresponde al t. V de las *Obras*); «Curso de derecho constitucional», t. I, 2.ª ed., Editorial Científica y Literaria Argentina Atanasio Martínez, Bs. As., 1927 (corresponde al t. VI de las *Obras*); «Curso de derecho constitucional», t. II, 2.ª ed., Editorial Científica y Literaria Argentina Atanasio Martínez, Bs. As., 1927 (corresponde al t. VII de las *Obras*); «Curso de derecho constitucional», t. III, 2.ª ed., Editorial Científica y Literaria Argentina Atanasio Martínez, Bs. As., 1927 (corresponde al t. VIII de las *Obras*); «Miscelánea. Estudios y artículos varios», t. I, Cía. Sudamericana de Billetes de Banco, Bs. As., 1903 (corresponde al t. IX de las *Obras*); «La educación común en la Provincia de Buenos Aires», en *idem*, págs. 145-503; «Miscelánea. Estudios y artículos varios», t. II, Cía. Sudamericana de Billetes de Banco, Bs. As., 1904 (corresponde al t. X de las *Obras*); «Instrucción secundaria», en *idem*, págs. 433-583; «Miscelánea. Estudios y artículos varios», t. III, Cía. Sudamericana de Billetes de Banco, Bs. As., 1904 (corresponde al t. XI de las *Obras*); «Problemas argentinos», en *idem*, pág. 1-117; «Artículos sobre enseñanza cristiana», en *idem*, págs. 187-377; «Discursos», que corresponden al t. XII de las *Obras*, Cía. Sudamericana de Billetes de Banco, Bs. As., 1905. Fuera de las obras completas, he empleado sólo un texto: «La Iglesia y Estado», en la recopilación titulada *La Iglesia y el Estado y otros ensayos políticos y de crítica literaria*, W. M. Jackson Inc., Bs. As., c. 1929, págs. 9-84.

(5) *El Catolicismo y la Democracia*, pág. 129.

(6) *La Iglesia y el Estado*, pág. 10.

(7) *El génesis de nuestra raza*, págs. 4 y 106-107.

Ella abarca en sus verdades dogmáticas el fundamento de todo progreso, dado el espiritualismo —todas las relaciones del hombre con el infinito, y sobre la extensa base de la libertad, deja libre campo a todas las combinaciones de la política y del derecho positivo—, bien colocando al ser racional en plena posición de sí mismo, establece su predominio sobre el mundo inanimado y abre el génesis fecundo de la industria y de la riqueza. La civilización moderna es completa, hermosa, rica, invencible (8).

Pero el racionalismo de Estrada no es extremo ni exclusivo. Por lo pronto, dejando a salvo el fondo religioso, cree que la razón individual no se opone a la razón divina (9), pues si así fuera, si el hombre pudiera oponerse a los mandatos divinos la libertad se convertiría en despotismo (10) y el dogma de la razón traería consigo la religión de la ley (11). Estrada afirma —como más tarde intentará de demostrar Max Weber— que el racionalismo extremo produciría un desencanto del mundo (12). No obstante esta primera crítica —que por cierto es central—, el racionalismo de Estrada no puede negarse y, como veremos en los próximos apartados, ese racionalismo inunda todas sus concepciones sociales, económicas y políticas. Tomemos, como ejemplo, su concepción antropológica.

Para comprender la idea de Estrada acerca de la naturaleza humana, habría que partir de una afirmación suya que resume inteligentemente el axioma de la *República* platónica: el hombre es un ser libre que va hacia Dios y pasa por el Estado (13). Pero el peregrino no es perfecto, es pecador; la naturaleza humana aloja, desde los orígenes, el pecado (14). En consecuencia, el estar en el mundo importa al hombre la faena de emanciparse, de liberarse. El hombre —dice Estrada— es un ser moral que necesita emanciparse (15). La vida en sociedad debe sostener ese impulso natural del hombre a perfeccionarse, esto es, su destino de santidad (16). Desde este punto de vista, la emancipación moral es sinónimo de santificación y, en una medida no menos importante, lo es también de civilización (17).

(8) *Miscelánea*, I, pág. 58.

(9) *El génesis ... cit.*, págs. 11 y 36.

(10) *El Catolicismo y la Democracia*, págs. 130 y 137.

(11) *Ídem*, págs. 232-233.

(12) «¿Cómo no rechazar la fatal empresa del racionalismo moderno, que con nuestro buen Jesús, quiere quitarnos todos los encantos de la existencia y todas las esperanzas del porvenir?» *Miscelánea*, I, pág. 26, n.

(13) *Lecciones de Historia de la República Argentina*, I, pág. 138.

(14) La afirmación del dogma del pecado original en: *El Catolicismo y la Democracia*, págs. 136 y 180; *La política liberal bajo la tiranía de Rosas*, pág. 23; *Fragmentos históricos*, pág. 333; etc.

(15) *Miscelánea*, I, pág. 76.

(16) *El génesis ... cit.*, págs. 61 y 108.

(17) Las dos posibilidades están en un mismo escrito de Estrada —el mejor que haya salido de su pluma, a nuestro juicio—, los *Problemas argentinos*. Allí expone, en principio, la tesis que identifica emancipación con santidad: «Es el secreto de la santidad, es decir, de la suprema emancipación del hombre y de su más augusta elevación en el orden moral» ... (pág. 58). Pero a poco de andar, el concepto se seculariza: «Suele decirse que la civilización emancipa, y es cierto en dos

Si la religión emancipa al hombre en su naturaleza moral convirtiéndolo en santo, la sociedad política organizada rectamente puede emanciparle en sentido secular, haciéndole civilizado. Hay un lazo que está ligando estrechamente a la religión verdadera con la política correcta, lazo que tiene como nudo central al hombre.

IV. CATOLICISMO Y POLÍTICA

El hombre —afirma Estrada— es un ser libre y moral, pero también es un ser social. Y Dios lo gobierna de dos modos: en su naturaleza libre y moral, a través de la religión; y en su naturaleza libre y social, por medio de la familia y la sociedad política, es decir, la autoridad paterna y la autoridad política (18).

En consecuencia, la base de la recta política está en la religión, en el reconocimiento de la prioridad de los mandatos religiosos por sobre toda preceptiva puramente política. Para Estrada resulta evidente, por ejemplo, que el ateísmo —al dejar todo librado a la voluntad humana— socava el edificio social y, al destruir la religión, destruye la condición misma de la vida humana. De ahí que la religión también se necesite para atenuar primero y superar después los errores humanos, pues ella es

el punto donde van a parar —escribe Estrada— todos los esfuerzos del progreso intelectual y de donde parten todos los consuelos, los ennoblecimientos y las reglas de la vida (19).

Sin embargo, cuando Estrada rescata el valor social de la religión no deduce de ello el auspicio de la teocracia o de algo semejante. Estrada, consciente de las consecuencias a que puede llevarlo su tesis, define a la teocracia como una especie de platonismo político, de panteísmo, tal como se aplicó en la «república jesuítica de los guaraníes» (20). Debe evitarse —advierte Estrada— la confusión de religión y política, o de pecado y delito; y, al plantear correctamente la relación entre los dos órdenes, se comprenderá que entre las sociedades que los representan hay un acabada complementariedad, pues en la confusión está la tiranía.

sentidos. La civilización emancipa la persona solitaria del hombre, genéricamente considerado, porque le somete fuerzas que, en estado de barbarie, le sobrecogen y le dominan, ensanchando el poder del mundo intelectual y moral en sus conexiones con el mundo físico. Emancipa también, criando para el régimen de relaciones nuevas órganos nuevos, de suerte que concilia el incremento del gobierno con el desarrollo de la libertad» (pág. 90).

(18) *Curso de derecho constitucional*, I, págs. 285-286.

(19) *Miscelánea*, I, pág. 325.

(20) Cf.: *El génesis ... cit.*, 93, 94, *passim*; *Lecciones de historia ... cit.*, I, págs. 140-141, *passim*.

Si hubiera un derecho de preeminencia religiosa inherente a la soberanía nacional; si los gobiernos —dice Estrada— compartieran con el sacerdocio su ministerio docente; si las dignidades políticas incorporaran a los hombres que las poseen a la jerarquía de la Iglesia; en una palabra, si la sociedad en su capacidad colectiva, fuera órgano de la enseñanza dogmática y moral y fuente de la disciplina eclesiástica, desaparecería la responsabilidad del individuo, y por consiguiente, toda noción religiosa y todo principio de libertad (21).

Es claro que en esta afirmación hay una condena al galicanismo y al regalismo; pero también está en estas palabras el germen de la tesis central del liberalismo católico: la separación de Iglesia y Estado («la Iglesia libre en el Estado libre») y la libertad o tolerancia civil de los cultos. Por eso resulta sencillo unir la libertad a la religión. Si, como sostiene Estrada, «fuera del cristianismo no hay salud para los pueblos» (22), entonces ésta religión «encierra en sí el germen de la libertad y de la ley» (23). Pero para que los beneficios de la religión se derramen por doquier y eleven la vida social y política a la plenitud de la justicia y el amor, es indispensable apartar al Estado de la Iglesia, es decir: emancipar a la propia Iglesia (24).

Emancipación de la Iglesia del Estado e independencia de cualquier poder ajeno a su misión salvífica: he ahí la idea de Estrada (25), que desarrollaré más detenidamente en otro lugar.

La separación de Iglesia y Estado ha de rematar en un sistema de libertad de cultos. Estrada manifiesta la importancia de conciliar «la intolerancia teológica» —que deriva de la adhesión a la única Verdad— y «la tolerancia social y la libertad religiosa» como respeto de la responsabilidad del individuo y del principio de libertad (26). La libertad religiosa debe ser, por tanto, el sistema social y político. El Estado no puede tener religión (27), porque él no es instrumento de la fe y la experiencia prueba que la «religión nacional» es recurso despótico (28).

(21) *La Iglesia y el Estado*, pág. 30.

(22) *Miscelánea*, I, pág. 525.

(23) *El Catolicismo ... cit.*, pág. 243.

(24) *La Iglesia ... cit.*, pág. 71; también págs. 94-95 y 99. En la primera de las páginas mencionadas, escribió Estrada: «La emancipación de la Iglesia la aísla de las atracciones políticas; la libra de todo contagio y la coloca una vez por todas en las alturas incontaminables en que Dios quiere que asiente para ser la maestra, el ejemplo, y la directriz infalible de los hijos de los hombres.»

(25) *Ídem*, págs. 56-57. Su doctrina —así lo cree Estrada— es compatible con la de Pío IX expuesta en el *Syllabus* pues, a su juicio, lo que el Pontífice romano ha condenado es la separación total y completa que conlleva el rechazo de Dios como único y supremo legislador y la laicización de la sociedad, es decir, el ateísmo. Más adelante, en 1883 y a raíz de la aproximación entre el Presidente Roca y el papa León XIII, Estrada adhirió a la idea del concordato como mecanismo adecuado para regular las relaciones mutuas. Ver: *Miscelánea*, III, págs. 123-124 (n).

(26) *La Iglesia ... cit.*, págs. 30-31.

(27) Esta idea no aparece sino hasta *La política liberal bajo la tiranía de Rosas y La Iglesia y el Estado*, pues con anterioridad había defendido la necesidad de que el Estado tuviera una religión (así, en *El Catolicismo y la Democracia*, págs. 267-270).

(28) *Curso de derecho ... cit.*, I, págs. 57 (n) y 59 (n).

V. UNA CLAVE ANTROPOLÓGICA: LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD HUMANAS

En lo que llevo dicho hay un punto aún no esclarecido de manera suficiente: Estrada habla de libertad, pero ¿cómo debemos entenderla? Por cierto que al ocupar un lugar central en sus ideas, Estrada rinde tributo a las ideologías modernas, especialmente al liberalismo, al mismo tiempo que se opone a los católicos reaccionarios que evitan mencionarla o la critican abiertamente. Para abarcar el sentido de la palabra y concepto, es conveniente volver a una afirmación anterior: el hombre es un ser que necesita emanciparse, liberarse. Pero, tal como lo entiende Estrada, esta liberación del hombre únicamente es posible por su naturaleza de ser libre; porque «la libertad es el hombre», dice Estrada (29). La libertad parece convertirse en una suerte de energía moral que permite salir al hombre del estado pecaminoso y de ignorancia animal, al mismo tiempo que subraya la condición, el resorte mismo de esa emancipación.

La libertad tiene, por tanto, dos significados en Estrada: es, por un lado, la estructura moral de la persona, la fuerza de la elevación de la personalidad humana (30), «ser creado que obra *por sí*»:

Acceptamos —escribe Estrada— la definición de Bautain: libertad es la facultad de obrar *motu proprio*. Es pues la potencia interna reflejada en nuestras acciones, y el poder de obrar *por sí*, así como el poder de obrar *en sí*, nos ofrece la noción de los atributos infinitos del ser increado, la idea clara y precisa de la libertad de Dios. Dios obra *en sí*, el hombre obra *por sí*: he ahí la libertad sin límites y la libertad limitada, la imagen que llevamos en nuestro ser de todos los atributos del Creador, que nos formó a su semejanza ... (31).

Y, en segundo término, esa libertad moral es el impulso de la libertad social, de la acción en común, del orden social que permite «la salvación de la autonomía individual», esto es, de la libertad misma (32). Porque la libertad de la autonomía individual es, a un tiempo, el reflejo social de la libertad interior, moral, y su más segura garantía secular.

Podría concluirse este apartado diciendo, con el propio Estrada, que la libertad moral reclama la libertad social y política para que pueda salvarse la autonomía del individuo (33). Pero Estrada aporta otro elemento antropológico: la igualdad, que tiene una importancia capital, pues de ella brota la misma

(29) *El Catolicismo ... cit.*, pág. 167. El énfasis me pertenece.

(30) Ver, en este sentido, p.e.: *Lecciones de historia ... cit.*, I, págs. 51 y 140.

(31) *El Catolicismo ... cit.*, pág. 120.

(32) Así se define a la libertad en *Ensayo histórico sobre la revolución de los Comuneros del Paraguay en el siglo XVIII*, págs. 464-465, donde ya no se cita al católico liberal Bautain, sino al protestante liberal Constant.

(33) Debemos advertir, en este tema, una cierta influencia de Kant y el kantismo: la libertad política es reclamada para ejercitar la libertad moral, pues sólo el hombre libre interiormente puede exigir la libertad exterior.

libertad. Por eso señala Estrada que la suprema conquista de la civilización moderna

consiste en hacer surgir la libertad de la igualdad, que es su base especulativa, y que debe ser su base práctica ... (es) la radicación inalterable de la igualdad como base de la libertad (34).

La igualdad no es, en Estrada, un imperativo autónomo que pueda entrar en conflicto con la libertad. Si ésta brota de aquélla, la igualdad resultará resguardada con el triunfo de la libertad, de modo tal que las garantías de la libertad lo son, al mismo tiempo, de la igualdad. Al parecer, Estrada concebía a la igualdad con el mismo alcance que ella tiene en la ideología liberal: se trata de una igualdad original de la naturaleza humana que conduce a la negación del privilegio y al sometimiento común a una ley también común. Pero, como católico, esta concepción no puede derivar sino de las fuentes mismas de la religión, y así se convierte en doctrina del Evangelio:

Yo comprendo, señores, el privilegio en la historia pagana. Pero, después que el Salvador del mundo consignó en el dogma evangélico la igualdad, y en su moral la tolerancia, no me explico sino por las aberraciones del espíritu, la negación doctrinal y práctica de la unidad popular en las relaciones del derecho primitivo. Una sola ley, una sola justicia (35).

En suma, para Estrada la igualdad no supone un igualitarismo utópico o arbitrario (36); no deroga las desigualdades naturales sino que las supera mediante la igualdad jurídica, como única forma racional concebible (37).

Esta conexión entre libertad e igualdad es importante retenerla, porque en ella se encuentra el futuro entronque del catolicismo liberal con la democracia liberal, tal como mostraré más adelante.

VI. LA LIBERTAD, EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

En uno de los trabajos de esta primera época, Estrada recuerda una idea de Voltaire: donde hay una sociedad se requiere de la religión, pues no hay sociedad

(34) *Ensayo histórico sobre la revolución de los Comuneros ... cit.*, págs. 458-459.

(35) *Lecciones de historia... cit.*, I, pág. 15.

(36) Cf.: *La política liberal ... cit.*, págs. 117-118; *Miscelánea*, I, pág. 410; *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 97, etc. Por ejemplo, en el último lugar citado, afirma Estrada: «Ningún concepto es más quimérico que el envuelto en la insidiosa pretensión de la demagogia moderna, de reducir todos los hombres a una igualdad perfecta y material».

(37) *Curso de derecho ... cit.*, I, págs. 97-98; y *Problemas ... cit.*, pág. 81. Aquí escribe: «La igualdad consiste en la identidad del derecho, no en la identidad de las condiciones, que es irrealizable y antinatural».

sólida cuyos fundamentos no hayan sido religiosos; de donde se sigue, en nuestro caso, que la sociedad argentina debe adoptar al catolicismo como su savia vital (38). Pero en esta etapa de su desarrollo intelectual, la visión cristiana de la sociedad se traduce en un individualismo social, es decir, en una concepción de la sociedad al servicio del desarrollo de la libertad individual. En un pasaje de sus obras se lee:

Adquirir la libertad quiere decir colocar la sociedad en las condiciones que necesita para ejercer sus funciones en la economía moral del universo; luego, el destino de la sociedad y el destino de la libertad se confunden. Ahora, no se puede afirmar que el fin de la sociedad difiere del fin del hombre considerado individualmente, sino que, siendo ella un centro necesario de vida para el hombre y una fuerza energética de la naturaleza, debe necesariamente conspirar, como todas las fuerzas morales, en el sentido del destino supremo y final de las criaturas (39).

De este modo, la sociedad se encuentra ligada al destino individual libremente trazado por cada uno. El aire individualista y liberal adquiere en Estrada un giro singular, porque se trata de un individualismo sostenido por la protección social, pues, como afirma en otro lugar,

... el individualismo garantido por la sociedad, es la noción primaria de la civilización: que en él descansa todo el mecanismo, no digamos ya de la vida democrática ni de la vida de la libertad, sino más bien de la vida culta ... (40).

Por tal motivo, no hay una visión de la realidad social que permita definirla como un ser social —accidental, por cierto, en el lenguaje de Santo Tomás—, sino una concepción racional mecanicista, agregativa, tributaria de un cierto atomismo liberal o, al menos, próximo a ésta.

La sociedad —escribe Estrada— es el hombre colectivo: la personalidad social es la suma de las personalidades individuales ... (41).

(38) Cf.: *El génesis ... cit.*, pág. 5; *El Catolicismo ... cit.*, págs. 128 y 224.

(39) *Miscelánea*, II, pág. 281.

(40) *Ensayo histórico sobre la revolución ... cit.*, pág. 481. La expresión individualista es común en la primera época de Estrada. Cf.: *Lecciones de historia ... cit.*, I, pág. 17 («El único resorte social poderoso y legítimo, es el individualismo»); pág. 75 («todas las condiciones regulares de la sociedad se perturban, cuando la integridad de la persona humana es negada y desaparece absorbida por el estado»); pág. 153 (donde condena la sociedad hispanoamericana por poseer «el mismo vicio insanable, la depresión del individuo, de su derecho, de su soberanía, de la libertad en una palabra»); etc.

(41) *El Catolicismo ... cit.*, pág. 122. Si bien es cierto que siempre sostuvo Estrada que la familia era el origen del Estado (ver *idem*, pág. 201), el cambio recién se nota en *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 124, donde se define a la sociedad como «... un ser moral formalmente distinto de todos los individuos que la componen» ... De ahí en más, Estrada desarrollará una concepción social centrada en los grupos sociales o en las corporaciones, como él les llamaba, aunque esta idea no generará un correlativo corporativismo político o económico.

Consecuentemente, la sociedad no tiene en común más que la protección de los intereses individuales, pues la sociedad se basa y sustenta en los intereses personales (42). Por su función protectora de la individualidad, la sociedad exige la libertad, porque siendo un elemento irrevocable de la naturaleza moral del hombre,

sus funciones —asegura Estrada— se limitan a conservar la eterna armonía de los derechos, y a establecer el auxilio recíproco en el progreso de la especie, en su dominio sobre la materia, en la mejora de su condición sobre la tierra, a fomentar la vida colectiva, como diría Courcelle. La sociedad no puede exigir del hombre el sacrificio de ningún derecho primordial (43).

La sociedad, concebida como la suma de individuos libres, es la catapulta del progreso colectivo. Al analizar seguidamente la idea del progreso en Estrada, entramos en otro capítulo de su pensamiento político que lo convierte en un hombre de su tiempo, en hijo de las ideas modernas.

VII. EL PROGRESO SOCIAL Y LA ECONOMÍA

Estrada tiene una idea cristiana del progreso. Aceptado como dogma de la vida social —a un mismo tiempo esperanza y realidad—, el progreso no es concebible fuera de la fe cristiana; ante el racionalismo que niega la influencia de la religión en el progreso, Estrada afirma que «el progreso y la ciencia no es otra cosa que la fe» (44). Y para afinar la evolución progresista en estas tierras, entiende que se necesita de una razón ilustrada, que no se puede alcanzar sino en un peldaño superior de la convivencia:

La capacidad racional es el último grado en el desarrollo del ser humano. A este período de la vida psicológica corresponde en la historia la aparición de cierto sentido superior, que fecundiza las fuerzas colectivas y caracteriza los pueblos. Entonces producen hechos, ensanchan sus relaciones, piensan, legislan, descubren, cantan, esculpen; y es fácil para el agente, reflejado en la suma de acciones y productos que le sobrevive (45).

(42) *Fragmentos históricos ... cit.*, pág. 29; *El catolicismo ... cit.*, pág. 201, donde sostiene que la ley «... debe garantizar los intereses comunes: esos intereses son idénticos, y la constitución despierta igual interés en todos y cada uno de los elementos sociales: todos tienen el mismo deber de concurrir a la buena organización»...

(43) *Fragmentos ... cit.*, pág. 28; cf.: *La política liberal ... cit.*, págs. 51-52; y *Miscelánea*, II, pág. 281.

(44) *El catolicismo ... cit.*, pág. 248.

(45) *Lecciones de historia ... cit.*, I, pág. 57.

El progreso es una tendencia, una ley natural de las sociedades que saben organizarse racionalmente (46). Para pueblos como el nuestro, el progreso significaba arrancar de raíz la tradición hispánica y la semilla revolucionaria –secuela de aquella– que sembrara la anarquía. Tradición y progreso son términos opuestos y contradictorios, pues para conservar los avances de la civilización se necesita ponernos en la senda del progreso (47).

El progreso es la ley de la vida; y el progreso es desarrollo y destrucción. Los pueblos mal constituidos son revolucionarios, como nosotros (...); los que tienen buenas leyes y prácticas arraigadas adelantan conservando, como la Inglaterra; pero si bien pueden y deben apoyarse en la tradición para precaverse contra las temeridades, no pueden ni deben buscar en ella la luz de su camino ni las reglas invariables de su conducta (48).

El concepto de progreso excede, en Estrada, lo exclusivamente material. Si bajo la palabra progreso se abarca toda forma de acrecentamiento de la vida, en primer lugar debe tratarse de un incremento intelectual; luego, de un aumento de la moralidad; y, finalmente, del enriquecimiento, de la producción constante de riquezas (49). Tiene la economía, por tanto y a pesar de lo dicho, un lugar central en el progreso de las sociedades. Siguiendo las ideas comunes a su época, Estrada se define como discípulo de la teoría económica liberal. Sostiene con Bastiat que lo que no es natural es despojo (50). Y lo natural, en economía, es aceptar al interés personal como alma del progreso:

Me refiero –dice Estrada– al interés y amor de sí mismo que doblega al hombre en la juventud bajo el rigor del trabajo para prepararle una vejez liviana y tranquila: que nos impele en toda edad a satisfacer nuestras necesidades, que son en última tesis indiscernibles de nuestra condición y constituyen el motor y el hogar vivo de nuestra actividad (51).

Es que, para Estrada, como para los economistas liberales, los intereses individuales no se contraponen sino que configuran un *orden espontáneo*, pues están guiados por el «principio eminentemente civilizador y fraternal de la armonía de todos los intereses» (52).

(46) Cf.: *Ensayo histórico sobre la revolución ... cit.*, págs. 452, 455, 480, 546; *Fragmentos ... cit.*, págs. 1-2, etc.

(47) El tema es largamente repetido, cf., entre otros, *Lecciones de historia ... cit.*, I, pág. 262; II, pág. 24; *La política liberal ... cit.*, págs. 142 y 366-367; etc. No está demás recordar que este elemento fue común al pensamiento liberal en el siglo XIX, desde Constant a Spencer, pasando por John Stuart Mill; y que, en Argentina, tuvo su secuela en las variadas expresiones de la *dfada* sarmientina que contraponía «civilización o barbarie».

(48) *La política liberal ... cit.*, pág. 48.

(49) Donde se explica el contenido del progreso, es en *idem*, lectura IV, págs. 89-112.

(50) *Lecciones de historia ... cit.*, I, pág. 217.

(51) *Idem*, I, pág. 149.

(52) *Idem*, I, pág. 176.

Una vez emancipada la sociedad de sus trabas económicas, su desarrollo espontáneo —enseña Estrada— le hará percibir los rumbos luminosos, por cuyo atractivo busca lidiando con bravura y con barbarie, los altares en que adora el hombre libre y se redimen los pueblos (53).

Estrada no es proteccionista sino librecambista. La ley fundamental, el axioma básico de la economía, le ha sido enseñada por Adam Smith: el cambio multiplica los valores y reparte por el mundo el bienestar y la riqueza (54). Esta ciencia nueva, la economía de Smith:

ha revelado al mundo —según Estrada— las condiciones del bienestar común, los medios de extender el dominio del hombre sobre todas las fuerzas naturales y de crear en su provecho fuentes inagotables de producción (55).

Sin embargo, Estrada no es economicista. Sus elogios al comercio y al libre-cambio (56) no se extienden al utilitarismo materialista o economicismo puro. La economía es una ciencia del hombre, esto, una ciencia moral (57), que debe precaverse de los excesos que «infiltran el egoísmo en los caracteres, y el positivismo utilitario en las leyes» (58). Y, además, junto a este marco ético general, Estrada en los últimos años puso como tema central de la economía —como lo había hecho el liberal radical John Stuart Mill— la distribución. El problema clave y el nudo gordiano de la economía está en la distribución de la riqueza bajo el sistema de la propiedad privada, en oposición a las ideas comunistas y socialistas.

La economía —escribe en *Problemas Argentinos*— estudia una función social cuyo sujeto es el hombre, y cuyo término es la distribución de las riquezas. Versa sobre la práctica de la ley del trabajo (...) Ella abarca dos extremos: impone al hombre cierta condición para obtener determinados objetos, y promete el objeto a quien llena la

(53) *Ídem*, I, págs. 219-220.

(54) *Ídem*, pág. 231.

(55) *Fragmentos ... cit.*, pág. 236. Cf.: *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 211, donde se afirma —como si se repitiera a Cobden— que «los intereses del orden económico son un gran elemento de confraternidad. Por eso en el orden de la economía política no puede menos de considerarse como contraria a los grandes fines que se siguen de las leyes superiores del hombre, todas las que tiendan a separar las naciones de las naciones, las razas de las razas y los grupos de los grupos».

(56) Para no extendernos demasiado en el tema, resumiremos las ideas de Estrada a propósito del librecambio: a) es el fundamento esencial de la vida social (*Ensayo histórico sobre la revolución ... cit.*, págs. 498-499); b) el orden social rectamente establecido supone la combinación de libre-cambio y división social del trabajo (*Lecciones de historia ... cit.*, I, pág. 22); c) el librecambio es la ley esencial de la producción de riquezas y sus beneficios exceden la órbita económica (*Lecciones de historia ... cit.*, I, I, págs. 174, 175, 231, 269, *Fragmentos ... cit.*, págs. 237-238); d) el libre-cambio excluye a los monopolios económicos (*Lecciones de historia ... cit.*, I, I, pág. 259, *Fragmentos ... cit.*, pág. 237); e) el librecambio es opuesto al proteccionismo, versión económica del utilitarismo que conduce al estancamiento (*Fragmentos ... cit.*, págs. 41-42, *Miscelánea*, I, págs. 563-564, *Curso de derecho ... cit.*, III, pág. 244).

(57) *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 199.

(58) *Miscelánea*, I, pág. 436.

condición. Todas las leyes de Dios son armónicas, aun las que envuelven un castigo, porque los castigos providenciales implican una reparación. Entendida y ejecutada según los designios divinos, la ley del trabajo asegura a los hombres «el pan de cada día» torcidamente interpretada puede dar margen a graves errores (59).

El largo texto transcrito permite comprender de qué modo Estrada escapa a las consecuencias funestas de un liberalismo económico puro. Valiéndose de la misma ley del valor trabajo, Estrada acentúa el derecho a poseer el fruto del trabajo personal, especialmente en el sistema liberal de trabajo libre. Por tal motivo, sin atacar esta base elemental del modo de producción capitalista, Estrada censura la pésima distribución de los beneficios del trabajo, en particular con relación a los trabajadores.

Porque el trabajo es fundamental para el individuo y la vida social, excede con mucho su simple significación económica (60); y aunque no es reglamentable —porque la riqueza la genera el trabajo en condiciones de libertad— (61), tampoco se halla sujeto a la ley de la oferta y la demanda (62).

Los falsos oropeles del progreso no pueden encubrir la pésima situación de los obreros: empujados a condiciones indignas de vida según la teoría económica y demográfica malthusiana, son explotados en sus trabajos (63). Estrada introduce —como los liberales católicos franceses— la preocupación social como ingrediente imprescindible de su catolicismo liberal. La solución al problema obrero no se encuentra en el asistencialismo estatal, que Estrada critica por no dejar espacio a la virtud cristiana (64), sino en la caridad (65) y en la agremiación protectora (66).

Así, anticipándose a León XIII, las consignas de la *Rerum Novarum* fueron previstas por Estrada, que sigue en esta materia el derrotero de los católicos franceses. En Estrada, el catolicismo liberal —en política y economía— se abre hacia su vertiente social, para enriquecerse y superar, a la misma vez, las limitaciones doctrinarias y orgánicas del liberalismo decimonónico.

VIII. LAS LEYES DE LA POLÍTICA: ¿UN MOMENTO PROVIDENCIALISTA EN EL LIBERALISMO DE ESTRADA?

Uno de los aspectos más extraños y singulares de la teoría política y social de Estrada se encuentra en su concepción de las leyes políticas. Al igual que los científicos sociales de la época (de Comte a Spencer, pasando por Marx), Estrada ve

(59) *Problemas ... cit.*, págs. 73-74.

(60) *Ensayo histórico sobre la revolución ... cit.*, págs. 498-499; y *Problemas ... cit.*, pág. 33.

(61) *Lecciones de historia ... cit.*, I, págs. 148-149 y 181.

(62) *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 198.

(63) Cf.: *Miscelánea*, II, págs. 53-54, 313 y 350; *Problemas ... cit.*, pág. 84.

(64) *Curso de derecho ... cit.*, I, págs. 137-138 (n) y 200 (n).

(65) *Problemas ... cit.*, págs. 79 y 85-86.

(66) *Curso de derecho ... cit.*, I, págs. 201 y 204 (n).

en el tropismo social y político un ámbito regulado por normas que escapan al libre arbitrio individual. Esta idea —que aparece por vez primera en sus *Comuneros del Paraguay*— (67) se reiterará en todos sus escritos posteriores, al punto de convertirse en un tópico inseparable de su concepción histórica y política general.

Estrada no define qué entiende por estas leyes de la vida social y política; sin embargo, podemos hallarle una explicación. Partiendo de la idea cristiana de que Dios es el autor de las leyes (68), ha discutido el concepto de ley en el campo del derecho, y rechazado la definición ilustrada de Montesquieu (relaciones necesarias que surgen de la naturaleza de las cosas) para adoptar la de Santo Tomás de Aquino (ordenación racional promulgada para el bien común por el que rige la sociedad) (69). Pero el concepto jurídico de ley no puede aplicarse sin más a la vida sociopolítica. Antes bien, el concepto de ley en este terreno parece ser una simbiosis entre la concepción cristiana del gobierno providencial que mana de la Creación, y la teoría naturalista que ve en la ley una relación necesaria entre fenómenos. Pero este alcance se esclarecerá al adentrarnos en el estudio de las principales leyes.

Por lo pronto, ya hemos mencionado a la ley del progreso, que es, para Estrada, la respuesta al mandato evangélico que nos ordena ser perfectos como el Padre Celestial lo es (70). Esta ley ocupa el centro de la concepción legalista de la política de Estrada, lugar compartido junto a la ley de la unidad o de la armonía, inspirada también en el mandamiento evangélico que nos encomienda «sed uno como el Padre y Yo somos uno» (71).

Esta última ley es, sin duda, una elaboración singularísima de Estrada, que la ha aplicado en sus *Lecciones de historia* y en los manuscritos que sirvieron de base a estas, los *Fragmentos históricos*. En una ocasión, esta ley recibe los caracteres del gobierno providencial aunados a las virtualidades que los racionalistas descubren en las leyes físicas. Así, afirma Estrada, que:

la ley de la armonía, con que Dios rige la evolución del individuo y de los pueblos, desarrolla las sociedades con la espontaneidad, y la fijeza, que el calor atmosférico desarrolla las plantas, rompe el broche de las flores y madura los frutos en la variada analogía de los climas y las estaciones (72).

La idea central que pretende transmitir, es que en el desarrollo de la vida humana hay una ingénita tendencia hacia la armonía o la unidad, más allá de las diver-

(67) *Ensayo histórico sobre la revolución ... cit.*, pág. 402: «porque la vida colectiva está sujeta a leyes más estrictas que la vida individual, en la cual la libertad desaira todas las prevenciones y burla todos los sistemas».

(68) *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 25.

(69) Para el tema, ver: *Curso de derecho ... cit.*, I, págs. 30-31; y *Miscelánea*, II, pág. 285.

(70) *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 211.

(71) *Ídem, ibídem*.

(72) *Fragmentos ... cit.*, pág. 434.

gencias y diferencias (73). Cuando somos capaces de raspar la cáscara de la convivencia, de ir más allá de la superficie y penetrar en las profundidades que sustentan y alimentan la exterioridad de las sociedades, descubriremos el sentido de esta ley, esto es, alcanzaremos

la convicción de que la historia de un pueblo —dice Estrada— es un fenómeno armónico, cuyos elementos, esparcidos en el tiempo y en las escalas del progreso, tienen afinidades naturales y atracciones recíprocas que les imprime un carácter irrevocable de uniformidad (74).

De la ley de la unidad deriva otra disposición de similar índole legal: es la ley del desarrollo de la sociedad y del individuo, o ley de la conservación y del desarrollo. Su significado es sencillo: la evolución social trae una mayor complejidad que se tornaría ingobernable y perniciosa para la libertad individual sino existiera, por imperio de esta ley, una previsión natural o providencial que permite dotar a las sociedades de los órganos necesarios para evitar el caos. Es que:

a medida que una sociedad progresa, aumenta la suma total de la autoridad requerida para gestionar los intereses nuevos que surgen, para guiar las relaciones que crecen en complejidad, para servir necesidades nacidas del refinamiento de la vida (...) los intereses, las relaciones y las necesidades desenvueltas por ella (la civilización), crían órganos especiales y adecuados, que a la vez que mejoran la complejidad de la sociedad, están destinados a repartirse entre sí el poder gobernante. En este sentido, civilización es libertad, no porque suprima ni enerve el poder, sino porque lo distribuye y organiza (75).

Podríamos seguir analizando otras leyes descubiertas y analizadas por Estrada, pero nos evadiríamos del núcleo del planteo que estamos realizando: esto es, que en la concepción de la vida sociopolítica, Estrada manifiesta la convicción de un gobierno superior a la libertad de los hombres, el gobierno de la divina Providencia, que opera a través de leyes cuya operación es natural, física. Así, Estrada conjuga elementos cristianos con otros provenientes del racionalismo moderno.

IX. LA DEMOCRACIA LIBERAL

El catolicismo de Estrada es liberal y su liberalismo se confunde con la democracia. La ecuación catolicismo = liberalismo = democracia es, a su juicio, perfec-

(73) Véase, p.e.: *Lecciones de historia*, II, pág. 372; y *La política liberal ... cit.*, pág. 355.

(74) *Fragmentos ... cit.*, pág. 613. Dicho sea de paso, esta ley —implícita en toda la concepción política de Estrada— permitirá explicarnos por qué no hay contraposición entre libertad e igualdad; por qué hay una armonía social que naturalmente compone todos los intereses individuales; y por qué el librecambio, en lo económico, produce un orden espontáneo justo o bastante justo.

(75) *Miscelánea*, II, págs. 293-294.

ta, porque el liberalismo sin cristianismo es ilógico y porque la democracia es el Evangelio hecho código social (76).

En principio, Estrada sostiene en materia de formas de gobierno un viejo axioma cristiano: la indiferencia o la absoluta legitimidad de todas ellas –salvo la tiranía (77)– en la medida que se asienten en la soberanía de la justicia, que es lo mismo que decir la soberanía de Dios (78). Pero, sin embargo, esta visión tradicional –confirmada en su tiempo por León XIII en *Inmortale Dei* y *Diuturnum Illud*– empieza a torcerse hacia las variantes liberales modernas cuando el principio de la legitimidad del gobierno se contiene en la protección de los derechos individuales. Respondiendo a la pregunta por el fin que justifica a los poderes públicos, asegura Estrada:

Con el fin que abona la idea de la autoridad, el desarrollo social, la salvaguardia del derecho innato del ciudadano, la seguridad, la libertad, la propiedad (79).

Pero hay otro elemento a considerar, y es la igualdad humana. En la naturaleza del hombre cristiano anida la democracia como exigencia de su ser moral. Y si está inscrita en su naturaleza, es porque la democracia deriva del Autor de ella, de Dios mismo.

Todos los hombres emanan del mismo origen, marchan al mismo fin, están sujetos a la misma ley, y elevados en el aliento común de la libertad: he ahí una vez más, la igualdad, la fraternidad, y la síntesis de esa diosa, que como Venus de la mente de Júpiter, emana viva y radiosa de la mente humana, y de la potencia intelectual y activa, de que está dotado ese ser creado a imagen de Dios y rey de la naturaleza: he ahí la democracia (80).

Lo que Estrada quiere fortalecer frente a sus contemporáneos es que el catolicismo no rechaza el régimen vigente, porque la democracia forma parte de la economía de la Creación y, por ello, es el sistema político que corre con la ventaja de realizar plenamente la naturaleza humana. Es la ley moral trasladada a la vida social. Dios, que hizo a los hombres iguales, les dotó de libertad para realizar la ley del amor. Por tal motivo, la democracia –entendida como el imperio de la igualdad, la libertad y la fraternidad– no puede ser sino cristiana. No se trata de cristianizar a la democracia, como si esta derivara de una filosofía pagana; en realidad, lo que Estrada pretende es demostrar el origen cristiano de la democracia, su génesis en la ley evangélica, la derivación del principio democrático del prin-

(76) *Miscelánea*, I, pág. 137; y *El catolicismo ... cit.*, pág. 253.

(77) *El catolicismo ... cit.*, págs. 141 y 147.

(78) *Lecciones de historia ... cit.*, I, pág. 262.

(79) *Lecciones de historia ... cit.*, II, pág. 455.

(80) *El catolicismo ... cit.*, págs. 168-169.

cipio cristiano (81). Y, entendida la democracia como un mandato de la ley de Cristo, resulta que no hay incompatibilidad entre el catolicismo y la civilización moderna; antes bien, hay plena y absoluta correspondencia entre la religión católica y la democracia (82).

En este marco, la democracia se presenta a sus ojos como la única forma legítima de gobierno (83), pues la democracia es la misma ley moral trasladada a la vida social, el modo de revelarse de lo verdadero y lo justo en el ámbito político. Estrada es categórico en su opción democrática como para no dejar ninguna duda acerca del sentido moral que le asigna. Los párrafos que seguidamente transcribimos sirven a la comprobación de su tesis. En el ensayo *La moral y la democracia*, de 1868, dice:

Por consiguiente: la moral aplicada a la sociedad, engendra la democracia; porque la democracia importa la perpetuidad de la soberanía común, y conserva la aptitud de todos para remover aquellas trabas, que las vicisitudes de la historia y los errores humanos pueden oponer al ejercicio de todo derecho y al cumplimiento de todo deber: al desarrollo de la persona, en una palabra, y esto bajo la responsabilidad que emana de su naturaleza intelectual y libre.

Y al engendrar la democracia, limita la omnipotencia del pueblo, sometiéndola a la lógica de su fuerza generadora, y resguardando contra sus desbordes el derecho de cada uno, la integridad de la persona, que es inviolable y sagrada. Donde el pueblo cree poderlo todo, la libertad no existe. La democracia sucumbe en la anarquía y en el socialismo... (84).

En otras palabras: la democracia es el mejor régimen de gobierno porque protege los derechos de las personas, permite a ellas cumplir con sus deberes y crea un marco de libertad para el desenvolvimiento y perfeccionamiento de la personalidad, dentro de un sistema de responsabilidad moral que limita a las mayorías absolutas, sujetándolas a controles infranqueables.

Pero la democracia no es sólo la libertad, ella es también la igualdad. La democracia procede igualando, asegura Estrada, es decir, eleva «a las clases desheredadas a la altura media que armoniza las fuerzas populares y las habilita para el amor y el ejercicio de la soberanía común» (85). Y la democracia es también fra-

(81) Cf.: *El catolicismo ... cit.*, págs. 215, 232; *La política liberal ... cit.*, págs. 65, 126-127; *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 290; etc.

(82) Es imprescindible una aclaración. Es cierto que los liberales católicos franceses fueron reacios a admitir la democracia dentro del postulado de la libertad cristiana; para ellos democracia significó, por un lado, república, esto es, ateísmo, régimen pagano en extremo; y, por el otro, soberanía ilimitada del pueblo, despotismo popular. Estrada, en cambio, vio en la democracia la concreción de la libertad evangélica y distinguió claramente entre la democracia rectamente entendida y la tiranía de un pueblo que gobierna sin más límite que su voluntad. La verdadera democracia, que es la cristiana, se opone tanto al racionalismo pagano como al despotismo del pueblo, la democracia bárbara. Cf.: *Lecciones de historia ... cit.*, I, pág. 27; *La política liberal ... cit.*, págs. 21 y 32; *Curso de derecho ... cit.*, I, págs. 4-5; etc.

(83) Cf.: *Miscelánea*, I, págs. 262 y 558-559; *Miscelánea*, I, pág. 262; y *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 19.

(84) *Miscelánea*, I, pág. 78.

(85) *Lecciones de historia ... cit.*, II, pág. 435.

ternidad, solidaridad, concordia humana (86). En suma, la democracia es el cristianismo iluminando el lema revolucionario francés: libertad, igualdad, fraternidad, en la unidad de la fe (87). Por eso la democracia es la más cristiana de las formas de gobierno, pues el cristianismo es la fuente civilizadora del principio democrático (88).

Luego de lo que llevamos dicho, nos queda sólida la impresión de que —en lo relativo a la democracia— Estrada intentó realizar en la Argentina esa nueva ciencia política que Tocqueville requería de los franceses: esto es, contener los ideales democráticos dentro de la tradición cristiana, de modo tal de poder deducir la democracia del cristianismo. La obra clave en la que Estrada plantea esta estrategia es *El catolicismo y la democracia*, de 1862, pero el pensamiento central se mantiene en todos sus escritos. En principio, se trata de demostrar la compatibilidad entre ambos extremos:

Y siendo la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*, el análisis de la democracia, salta como una chispa esta verdad incontestable, —que el catolicismo, que lleva esos santos principios hasta la esfera de la virtud (...), favorece por lógica inducción de sus dogmas el afianzamiento y el reinado de la democracia y de la república (89).

Pero, una vez comprobado que el catolicismo no es enemigo de la democracia, deberá probarse que es su mejor amigo o, en otros términos, que la verdadera democracia es hija de la religión católica. Ya hemos señalado que esta idea está en Estrada, pues indicamos que es la única forma de gobierno legítima. Pero, en esta afirmación, Estrada llega a los extremos que transitaron en su siglo ideólogos de todas las facciones: resumir la verdad del Evangelio en una expresión política. Así, escribió: la democracia es el Evangelio hecho código social (90).

Pero, reiteramos, no se trata de la democracia absoluta al estilo de Rousseau y sus derivaciones revolucionarias, jacobinas o socialistas; antes bien, se trata de la democracia liberal, de la igualdad refrenada por la libertad, de los derechos humanos como limitación del poder previamente dividido, del individuo y su estatus jurídico como objeto del derecho y barrera contra todo despotismo. Estrada señaló la «nueva tarea» que correspondía a fundadores y gobernantes de la patria: consolidar la libertad dentro de la forma democrática (91). Y el elemento cristiano de la síntesis hállase principalmente en la libertad.

(86) *La política liberal ... cit.*, pág. 36.

(87) En este punto, es fundamental lo que dice en su ensayo sobre *El catolicismo ... cit.*, págs. 215, 232 y 234-235.

(88) *La política liberal ... cit.*, págs. 126-127; y *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 290.

(89) *El catolicismo ... cit.*, pág. 215.

(90) *El catolicismo ... cit.*, pág. 253. Más adelante trataremos el tema del cristianismo como doctrina política y de la peligrosa tendencia a extraer de dogmas religiosos postulados políticos.

(91) *La política liberal ... cit.*, pág. 21.

Como hemos podido ver, avanzó también Estrada en otra corriente católica anticipada por los liberales franceses discípulos de Lamennais: la democracia cristiana.

X. IGLESIA Y ESTADO: LA CLÁSICA TESIS DEL CATOLICISMO LIBERAL

Hasta aquí hemos estado analizando de qué manera Estrada intenta reconciliar al catolicismo con las ideas políticas modernas y las instituciones demoliberales. La tesis de la compatibilidad entre catolicismo y modernidad fue un elemento esencial en el catolicismo liberal francés. Desde este punto de vista, Estrada —a su modo— responde al modelo liberal católico, avanzando y proponiendo también una evolución del catolicismo hacia la preocupación social y la democracia política. Réstanos analizar otro aspecto central del catolicismo liberal y cómo llega a adquirir repercusión en Estrada: la separación de Iglesia y Estado (92).

El tema está planteado con todo el vigor posible en su escrito para la *Revista Argentina* de 1871, titulado «La Iglesia y el Estado». Allí, la idea de la separación es clara y precisa. Pero la recepción de esta tesis menesiana no responde exclusivamente a un convencimiento ideológico; como en el caso de los franceses, también en Estrada la separación de Iglesia y Estado es el resultado de la experiencia histórica, del análisis de nuestra historia colonial e independiente.

Las razones que abonan en Estrada la tesis de la separación son, en primer lugar, históricas, pues pesan en su ánimo: la experiencia del regalismo hispano (93); la intromisión del Estado en la vida eclesiástica durante el centralismo del Presidente Bernardino Rivadavia, expresado en la ley de 21 de diciembre de 1822 (94); la degradación de la Iglesia nacional bajo el gobierno de Rosas (95); y el sistema constitucional del patronato, especie de «oficialismo religioso» (96). Estos datos históricos son usados por Estrada con el propósito de demostrar que para la Iglesia no hay nada positivo en la unión con el Estado, pues en tal caso —dice Estrada—:

... lo probable es que la Iglesia sea supeditada por el Estado. Insisto y agregó, que si el Estado adopta una iglesia falsa pierde prestigio y vigor, y que si adopta la Iglesia verdadera, la debilita y la expone a peligros y vicisitudes sin cuento (...) pero la reflexión

(92) Cf.: Sidney Z. Ehler, *Historia de las relaciones entre Iglesia y Estado*, tr. D. Sánchez Aleu, Madrid, Rialp, 1966. La posición del liberalismo está expuesta en Guido de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*, tr. C. G. Posada, Madrid, Pegaso, 1944, cap. IV de la Segunda Parte, págs. 409-424; la tesis católica es sintetizada por Luis Sánchez Agesta, *Los principios cristianos del orden político*, Madrid, IEP, 1962, caps. XII, págs. 259-278.

(93) Cf.: *La Iglesia ... cit.*, caps. I y VI.

(94) Cf.: *Lecciones de historia ... cit.*, II, págs. 287-289; y *La política liberal ... cit.*, pág. 173.

(95) Cf.: *Lecciones de historia ... cit.*, II, págs. 436-437.

(96) Cf.: *La Iglesia ... cit.*, págs. 20 y sigs.; *Fragmentos ... cit.*, págs. 40-41 y 462; *Miscelánea*, III, págs. 122 y sigs.; etc.

abstracta y el espectáculo de la historia nos enseñan, que cuando la Iglesia se convierta en elemento de una forma política cualquiera, soporta las peripecias de los gobiernos, infiltranle éstos en cierto modo algo de su flaqueza moral... (97).

De aquí se deriva, con toda necesidad, la independencia de la Iglesia para poder representar cabalmente la Verdad y la Justicia (98). Y esta independencia sólo es posible bajo la fórmula de Montalembert: la Iglesia libre en el Estado libre (99). Para poder cumplir con sus deberes superiores, la Iglesia debe emanciparse de toda tutela estatal o política.

La emancipación de la Iglesia —escribe Estrada— la aísla de las atracciones políticas; la libra de todo contagio y la coloca una vez por todas en las alturas incontaminables en que Dios quiere que se asiente para ser la maestra, el ejemplo, y la directriz infalible de los hijos de los hombres (100).

Emancipación de la Iglesia del Estado e independencia de cualquier poder ajeno a su misión salvífica: he ahí la idea de Estrada. Pero esto no significa adherir a una separación absoluta, pues esto es propio de los sistemas erigidos sobre el ateísmo. Para Estrada, su doctrina es compatible con la de Pío IX expuesta en el *Syllabus* pues, a su juicio, lo que el Pontífice romano ha condenado es la separación total y completa que conlleva el rechazo de Dios como único y supremo legislador y la laicización de la sociedad, es decir, el ateísmo (101).

Consiguientemente, la separación de Iglesia y Estado ha de rematar en un sistema de libertad de culto religioso. Estrada manifiesta la importancia de conciliar «la intolerancia teológica» —que deriva de la adhesión a la única Verdad— y «la tolerancia social y la libertad religiosa» —como respeto de la responsabilidad del individuo y del principio de libertad— (102). La libertad religiosa debe ser, por tanto, el sistema social y político. El Estado no puede tener religión, porque él no es instrumento de la fe y la experiencia prueba que la «religión nacional» es recurso despótico (103).

(97) *La Iglesia ... cit.*, págs. 59-60.

(98) La tesis liberal católica de la independencia de la Iglesia, como dijimos anteriormente, fue formulada por Estrada en varias obras, inclusive anteriores al escrito clásico, *La Iglesia y el Estado*. Cfr.: *El génesis ... cit.*, págs. 93, 103-105 y 107; *El catolicismo ... cit.*, pág. 219; *Miscelánea*, III, pág. 140. Este último es el único caso de un artículo posterior, pues pertenece a uno escrito en *La Unión* durante 1883, titulado «Las objeciones del doctor Vélez».

(99) *La Iglesia ... cit.*, págs. 53-54, 61-62, 71, etc.

(100) *Ídem*, pág. 71; cf.: *ídem*, págs. 94-95 y 99.

(101) *Ídem*, págs. 56-57. Más adelante, recordemos, en 1883 y a raíz de la aproximación entre el Presidente Roca y el papa León XIII, Estrada adhirió a la idea del concordato como mecanismo adecuado para regular las relaciones mutuas. Ver: *Miscelánea*, III, págs. 123-124 (n).

(102) *La Iglesia ... cit.*, págs. 30-31.

(103) *Curso de derecho ... cit.*, I, págs. 57 (n) y 59 (n).

La libertad de cultos es un «derecho primitivo», que surge del deber del hombre de «conocer a Dios, amarle, adorarlo y sujetar la vida a sus eternas y sublimes leyes» (104). La libertad religiosa tiene un fundamento religioso y no debe confundirse con la indiferencia. Sostiene Estrada:

La libertad religiosa no se halla sino cuando se la busca por respeto a la religión, ni es la garante sino cuando el Estado prescinde de legislar sobre ella por veneración hacia su majestad. Después de la Constitución (norteamericana) de 1777 han dicho los pontífices romanos que en ninguna parte del mundo son tan Papas como en los Estados Unidos; y es que allí la libertad de cultos es absoluta, porque es religiosa. Si la aceptáis por desdén hacia la Religión, jamás la tendréis completa (105).

XI. LA JUSTIFICACIÓN POLÍTICA DEL LIBERALISMO CATÓLICO EN ESTRADA

Con el estudio de los elementos claves de su ideología, especialmente el planteo sobre la independencia de la Iglesia y su defensa de la libertad de cultos, creemos que ha quedado demostrada la pertenencia de Estrada al liberalismo católico. Su pensamiento se completa con las referencias finales al *modus vivendi* de Iglesia y Estado que liberales moderados y católicos liberales propusieron. El cuadro está acabado. Pero no podemos darnos por satisfechos, pues hace falta también buscar las razones que llevaron a Estrada a adherir a los postulados del liberalismo católico, para descartar la posibilidad de una mera imitación, de una repetición inconsciente, de una vulgarización a la moda.

En el liberalismo de Estrada se conjugan razones históricas e ideológicas. Ambas deben ser meritadas para alcanzar la comprensión de sus posiciones, en el contexto histórico en el que sus ideas son formuladas. Por lo pronto, pesaba en su ánimo la situación del catolicismo europeo (Francia, Italia, Alemania, España) y la propia experiencia de la conquista española en América. Este factor ambiental (en el sentido de sociológico) e histórico se manifestaba contrario al progreso de un cristianismo, de un catolicismo encerrado en posiciones que el mundo moderno contrariaba y rechazaba. Pero también asumió las tesis del catolicismo liberal por convicción. Y esta convicción respondía a argumentos tanto preventivos como positivos.

El argumento preventivo podría formularse de la manera siguiente: Estrada defiende al catolicismo contra todos aquellos que lo atacan por ser enemigo de la civilización moderna, refutando la visión de un catolicismo retrógrado y autoritario. En consecuencia, Estrada se presenta a nuestros ojos como un activista de la

(104) *La Iglesia ... cit.*, pág. 52.

(105) *Ídem*, págs. 46-47.

conciliación entre cristianismo, democracia y liberalismo. Y aunque sus ideas no son profundas, sí tienen el vigor suficiente para transmitirse con seguridad.

El argumento positivo tiene otra formulación. Acabada la tarea de prevención contra las falsas interpretaciones de la religión, Estrada descubre la perfecta integración de cristianismo y modernidad. El cristianismo *es* moderno. Más aún: el siglo XIX es el siglo del cristianismo, el tiempo de su definitivo triunfo.

Nuestro siglo así lo entiende —escribe Estrada—; por eso afirmo que se acerca, en la vida política, más que otro alguno, al imperio del cristianismo, ya que lucha por realizar en la esfera social los principios que surgen de la soberanía de la conciencia ante los hombres, como está escrito en las divinas páginas del Evangelio (106).

Estrada, pues, cada vez que se define políticamente adiciona a su catolicismo un calificativo político: católico y republicano (107), ultramontano y demócrata (108), católico y democrático, es decir, en otras palabras,

defiendo —afirma Estrada— estas dos causas inseparables a mi juicio, la religión y la libertad: la libertad robustecida y exaltada por la religión: la religión servida y fecundizada por la libertad. Ambas vienen de Dios, y Dios es la belleza y la clave de las armonías (109).

El corazón de Estrada comparte dos amores: el amor a Dios, y por eso es católico; y el amor a la libertad, que lo hace democrático y liberal. Pero ambos amores se resumen en uno solo, en el amor a Dios, porque de Él deriva la libertad. Por lo tanto, sería ilógico amar la libertad sin amar a Dios, su autor; como es ilógico el liberalismo sin cristianismo, reducido a puro quijotismo (110). En consecuencia, puede decirse que para Estrada el liberalismo es católico y el catolicismo es liberal. Definir al uno es definir al otro, mentar al uno es mentar al otro; por separado no pueden existir sin deformarse y destruirse.

El liberalismo es católico, y por eso él se define como liberal (111), y sólo dejará de serlo cuando advierta que el liberalismo criollo se ha hecho naturalista y positivista, esto es: anticristiano (112). Y el catolicismo es intrínsecamente libe-

(106) *Fragmentos ... cit.*, pág. 4. Estas líneas esperanzadas pertenecen a 1866. Siete años después, en *La política liberal ... cit.*, págs. 76-77, las esperanzas se diluyen: el cristianismo no ha triunfado.

(107) *El catolicismo ... cit.*, págs. 115, 127-128, 129.

(108) *La Iglesia ... cit.*, pág. 94.

(109) *Idem*, pág. 12.

(110) *Miscelánea*, I, pág. 137.

(111) *Lecciones de historia ... cit.*, I, pág. 174; *Curso de derecho ... cit.*, I, pág. 22; *Problemas ... cit.*, pág. 28, etc.

(112) *Miscelánea*, III, págs. 118 y sigs.; especialmente págs. 155, 224, 245, 288 y 293-294. En este tomo, entre las páginas mencionadas, se editan varios artículos de Estrada publicados en el periódico católico *La Unión*, entre 1883 y 1884, con los que combate la política laicista del gobierno de Roca.

ral. Esta afirmación merece un análisis más detenido. Estrada, al afirmar que el catolicismo es liberal, quería significar que «el catolicismo encierra en sí el germen de la libertad y de la ley» (113). Por eso, la libertad verdadera es cristiana.

Es esta la tesis central de la argumentación de Estrada: la compatibilidad plena entre la religión católica y las libertades del liberalismo moderno, en tanto que éste es fruto de aquélla. En principio, la idea aparece referida al gobierno republicano, del que afirma Estrada que su doctrina es cristiana «y por lo tanto individualista y moral»; pero, en seguida, la afirmación se vuelve hacia toda la doctrina evangélica:

Y sólo en el lenguaje radiante del Evangelio —escribe Estrada— podría encontrarse afirmaciones tan perentorias del individualismo humano y la responsabilidad moral, mirados en la naturaleza y en su ley superior (114).

El catolicismo, como lo concibe Estrada, es eminentemente social, eminentemente liberal (115). La condena a la política absolutista se basa en una aspiración viva, discreta, liberal y cristiana (116). En consecuencia, se puede ahora advertir que la definición de Estrada a través del liberalismo católico es la expresión de sus hondas convicciones y no el seguimiento de una moda. Si bien la alianza entre catolicismo y liberalismo (es decir, democracia, como él la entendía) tuvo un contenido preventivo, para rechazar los ataques de los modernos, enemigos del cristianismo; en el fondo, al ahondar en las raíces de la compatibilidad entre ambos sistemas, Estrada acaba por comprender que mutuamente se implican, pues el liberalismo —entendido como defensa de la libertad, es decir, de la igualdad— es hijo dilecto del cristianismo, es fruto de la mismísima doctrina evangélica.

Es cierto que Estrada conocía a los liberales y románticos católicos europeos. En sus obras se cita a Lacordaire, Lamennais, Bautain, Chateaubriand, Ozanam, Montalembert; de la misma manera que se menciona a católicos tradicionalistas, reaccionarios o simplemente no liberales como Veuillot, Donoso Cortés, Augusto Nicolás, incluso De Maistre; como también es normal que aparezcan los nombres de liberales, agnósticos, espiritualistas, racionalistas y ateos, de la talla de Guizot, Voltaire, Renan, Taine, Constant, Laboulaye, Ahrens o Jules Simon.

(113) *El catolicismo ... cit.*, pág. 243. No vamos a abundar con reiteraciones de citas del mismo tenor, remitimos a: *Lecciones de historia ... cit.*, I, págs. 119, 124, 245; *La política liberal ... cit.*, págs. 65, 130, 233-235.

(114) *Miscelánea*, I, págs. 505 y 511. Cf.: *Curso de derecho ... cit.*, I, págs. 14-15; y *La política liberal ... cit.*, pág. 76.

(115) *El catolicismo ... cit.*, pág. 270.

(116) *Miscelánea*, II, pág. 359.

Estrada está lejos de ser un mero repetidor de ideas ajenas: asimilado el mensaje, lo hace propio y le confiere rasgos personales. El catolicismo liberal de Estrada es auténticamente vernáculo y singular, no responde a los discípulos de Lamennais ni reconoce la paternidad de su cofrades franceses. Estrada, no obstante repetir ideas y conceptos de los liberales católicos franceses, lo hace con estilo propio, alcanzando formulaciones —estéticas y conceptuales— que sólo a él pertenecen. En este sentido, Estrada es tributario de una formación personal bastante singular, como confesara tempranamente, en 1870, al referirse en un artículo a la educación personal:

¿Cuáles son los libros cuya lectura conviene fomentar? Por mi parte diría, imitando a Boileau, que la de todos, menos los necios. Añadiré otra excepción: los libros malos y necios ... (117).

XII. AMÉRICA Y LA LIBERTAD PROMETIDA

Llegados al final de este trabajo, vamos a plantear un aspecto del pensamiento de Estrada que es manifestación de su optimismo, de su confianza en los bienes de la civilización moderna, conciliadora de religión y libertad, de cristianismo y liberalismo. Nos referimos al rol de América.

Los frutos de la modernidad han sido prometidos a América. Estrada no admite que los americanos vean en Europa el modelo de la civilización superior: se trata de una «gloria pasada», que ha de dejar su sitio a América, pues ha llegado su momento de resplandecer en la historia (118). Y, dentro del nuevo continente, es Argentina la nación llamada a liderar el progreso americano y convertirse en ejemplo universal.

Esta tesis se encuentra expuesta en los primeros escritos de Estrada, en los que la expone con nitidez: América encierra, «como en providencial síntesis todas las peripecias, todos los progresos, los dolores y las conquistas de la humanidad moderna» (119). América representa el glorioso destino del hombre moderno. América escenifica el drama universal de parir una civilización verdaderamente cristiana, es decir, libre y democrática. América lleva en su seno la semilla del progreso: de la conciliación radical y definitiva de la fe y la libertad (120). Escribe Estrada:

... (deseo) que América, mi madre, gigante sobre la historia conmueva el corazón del mundo con nuevos cánticos de amor, vertiendo de sus labios toda la ciencia del porvenir, toda una revelación de libertad.

(117) *Miscelánea*, I, 526

(118) Este tópico es muy importante en Estrada y se repite en diversos lugares, p.e.: *Lecciones de historia* .. *cit.*, I, págs. 52-53, 96; *Miscelánea*, I, págs. 57, 60, 438-440; *Miscelánea*, II, págs. 8-9; etc.

(119) *Ensayo histórico sobre la revolución* ... *cit.*, pág. 453.

(120) El tema está expuesto en *El catolicismo* ... *cit.*, caps. XV y XVI.

Y el amor de la humanidad me hace decir en mis ensueños: yo soy el espíritu de la América, salvaje brotada del olvido, para levantar el árbol de la libertad y enseñar al mundo cómo viven las democracias (121).

América ofrece al mundo el hogar de la democracia. Pero, sin egoísmo, está llamada a compartir la nueva vida con el Viejo Mundo, a solidarizarse con la Europa que nos trajo la simiente de la civilización cristiana, sumando a esta herencia los beneficios de la libertad política, de la que los americanos somos sus heraldos, iniciadores, apóstoles y mártires (122).

Y Argentina, en particular, debe liderar la revolución democrática americana. A este tópico dedicó Estrada el capítulo VII del «Apéndice» a *Los comuneros del Paraguay*, donde reflexiona sobre el rol de Argentina a propósito de los posibles resultados de la guerra con el Paraguay.

Para Estrada, Argentina alcanzará en el siglo XX el destino de grandeza al que ha sido llamada por la Providencia, pues el siglo XIX —«época de grandes germinaciones»— prenuncia, a su juicio, los venideros tiempos más radiantes y espléndidos de cuantos ha conocido la humanidad.

Nuestros padres —escribe Estrada— despertaron las ambiciones, que nosotros satisfacemos. Ellos arrancaron con la fuerza del heroísmo dos mundos engastados: nosotros realizamos los ensueños de su martirio. Ellos fueron la epopeya: nosotros seremos la historia.

De esta manera, la República Argentina reasume su misión providencial, y bosqueja su fisonomía con rasgos profundos, que la distinguen en el rol de las naciones grandes por su pensamiento o por su fuerza (123).

Lo que Argentina ofrece al mundo es la dedicación permanente y con todas sus fuerzas a «la tarea perpetua del progreso». Ella es el modelo vigoroso de una nación erigida «en la región ideal del entusiasmo y en las armonías robustas de la epopeya liberal»;

porque la semilla del progreso y de la nueva ley no podía reventar (*sic*) sobre preocupaciones tradicionales y pasiones supersticiosas a favor de un régimen envejecido, sobre simpatías perniciosas y antipatías estúpidas, sin que desgarros estridentes, y roturas convulsivas estremecieran la sociedad con acerbos dolores y lágrimas de hiel (124).

(121) *El catolicismo ... cit.*, pág. 125.

(122) Cf.: *Fragmentos ... cit.*, pág. 9; *Miscelánea*, I, págs. 55-56; *Miscelánea*, II, pág. 158.

(123) *Ensayo histórico sobre la revolución ... cit.*, pág. 548. «Nuestros padres» son los padres de la Patria, los hacedores de la Revolución de Mayo, y no los españoles. Como veremos, «la historia» argentina y americana se inicia con la abolición de su pasado hispánico. Es la historia de naciones huérfanas que se ufanan de su orfandad.

(124) *Idem*, pág. 546.

Argentina puede mostrarse al mundo como pueblo iniciador de la democracia porque ha roto con la idolatría del pasado, porque ha superado el empirismo de la escuela histórica que endiosa la tradición (125). Sólo así ha sido posible separar el futuro preñado de progreso del pasado embargado de tormentos espantosos. A partir de este momento, Estrada pone todo su entusiasmo en reconstruir la historia Argentina a partir del concepto de democracia, utilizándola como clave científica en el análisis de los acontecimientos que jalonan la evolución y el progreso nacionales desde 1810. La fijación democrática es el prisma desde el cual se iluminan la historia y la política de nuestro país, al proporcionar el patrón del progreso que permitirá juzgar los nuevos tiempos. La democracia está presente en la reconquista de Buenos Aires en 1806 y en la Guardia Nacional, en la llegada de Liniers al poder, en las ideas revolucionarias del partido de Moreno, en las contribuciones para subvenir a la guerra de la Independencia, en la activa participación de las democráticas clases medias, en los decretos y resoluciones de la Asamblea del año XIII, en el Congreso de 1816, en la reforma electoral de Martín Rodríguez, etc. (126).

En resumen: Estrada señala a su público que aquellos que quieran aprender acerca de los medios del progreso futuro, de las condiciones en las que es posible ver resplandecer los ideales de la libertad y la democracia, deberán seguir la historia de la Argentina, porque

la República Argentina será ante el porvenir el perpetuo modelo y el alto ejemplo de la fraternidad democrática y de la abnegación social, en el período intermedio de la civilización sudamericana (127).

Estrada quiere decirnos que esos valores que el hombre moderno más debe amar, la religión verdadera, de la que se desprende la libertad verdadera, se realizarán en la Argentina y en América. Es aquí, en estas tierras, donde cree posible el sencillo programa de los católicos liberales.

XIII. EPÍLOGO: RIESGOS Y ERRORES DEL CATOLICISMO LIBERAL

Creemos haber precisado algunos aspectos de la íntima y nítida conexión de Estrada con las ideas del catolicismo liberal. Su posición podrá justificarse recurriendo a todas las razones que durante estos últimos siglos se han empleado para

(125) Ver: *Lecciones de historia ... cit.*, II, pág. 49; y *La política liberal ... cit.*, pág. 46.

(126) Por supuesto que esta idea está expuesta en las famosas *Lecciones de historia ... cit.*, I, 219, 302, 307; II, págs. 12, 22, 77, 172, 263, etc.

(127) *Comuneros*, pág. 550. Queda a salvo, como se habrá advertido, el gran modelo *yankee*, la democracia de los norteamericanos, que impera como ejemplo para todos los americanos. Estrada la elogió en más de una oportunidad, pero no hemos encontrado textos en la que la proponga como prototipo exclusivo para los sudamericanos. Al parecer, nuestro autor reconoce una gran autonomía prescriptiva a la democracia argentina.

defender la situación singular en la que se encontraban los católicos y sus iglesias locales. Reiterar este debate, empero, es tarea ajena a nuestro propósito y enfoque. Mas si nos corresponde analizar las consecuencias que –desde el punto de vista de las ideas políticas– acarreó ese eclecticismo de Estrada, conocido como catolicismo liberal.

Por lo pronto, debe anticiparse que no se trata de una política con misión religiosa –ya que su propósito no es sino indirectamente la salvación de las almas– sino de una religión convertida en el justificativo de actitudes políticas modernas. Para mejor comprender esta afirmación habrá que distinguir aquí dos niveles o dimensiones que permitan juzgar las ideas de Estrada: el práctico-político y el filosófico-político y religioso. Desde el nivel práctico-político, las enseñanzas de Estrada tendían a atraer a los cristianos a la democracia y el liberalismo democrático, a insertarlos en un tiempo histórico que se presentaba como querido por Dios en tanto que formaba parte de la economía de la Creación. A la misma vez, se señalaba a los no católicos que los católicos eran confiables, pues no tenían reservas respecto de las bondades del régimen o sistema político. Era una clara estrategia política que, como cualquiera otra, tenía sus bondades y defectos.

Ahora bien, observando el problema desde el nivel teológico-político y religioso, la empresa de Estrada significaba justificar las instituciones políticas del liberalismo y el momento histórico concreto en el que vivió como obras de Dios, dando así razones teológicas o religiosas para legitimar estructuras temporales que la misma historia ha probado están alejadas de Dios.

Pero la empresa tenía –y tiene– sus inconvenientes. En el primer nivel, el práctico-político, la alianza con el liberalismo y la democracia pudo significar concesiones del lado de la religión que, en principio, no se realizaron. Mas sí importó algún tipo de indefensión frente al ulterior avance del liberalismo laicista. Es como si el énfasis permanente puesto en la compatibilidad sanguínea de católicos y liberales hubiera debilitado a los primeros para percibir las potencialidades anti-religiosas que anidaban en el liberalismo vernáculo. Y el error es imperdonable en hombres que, como Estrada, estaban al tanto de los peligros que los vaivenes de la política europea traían a la Iglesia Católica.

A nuestro juicio, sin embargo, esta falta es menor, porque en el caso particular de Estrada las esperanzas estaban puestas en la Iglesia antes que el en Estado liberal (128). Donde el error se agiganta –porque significaba arrastrar tras una opción particular el crédito de la Iglesia– es en el planteo teológico-político y religioso. Aquí nos detendremos para ampliar el análisis.

En principio, una vez superada la tentación de extraer de dogmas religiosos postulados políticos (129), se abre el terreno a la larga y espinosa polémica de si

(128) Cf., p.e.: *La Iglesia ... cit.*, pág. 61.

(129) Como cuando Estrada extrae del dogma de la Virgen María una consecuencia social, liberal y democrática. Ver: *El catolicismo ... cit.*, pág. 194.

del Evangelio y las enseñanzas de Cristo puede deducirse una doctrina política. No vamos a terciar en la disputa, solamente señalaremos las consecuencias que se derivan de la posición asumida por Estrada. Para él, no habían dudas de que el catolicismo era o contenía una doctrina política que, aunque difusa y poco precisa en lo concreto, se identificaba con la democracia liberal.

El catolicismo —afirma en 1862— es el orden, es la paz, la democracia y la libertad: es la unidad y el dogma infalible: es el derecho y la caridad ... (130).

Esta idea originaria se reiterará durante toda su vida política. Pero los problemas que traerá no son pocos. Por lo pronto, Estrada no ha probado o acreditado en ningún momento que el liberalismo es cristiano y que es cristiana la libertad. Se trata de una suposición, cuando no de una simple expresión de deseos. Además, ello significa unificar conceptos y eliminar diferencias esenciales que anidan en la propia antropología liberal en contraste con las creencias de la religión católica (131).

Pero, aún en el caso que hubiera una plena coincidencia entre catolicismo y liberalismo, de las afirmaciones de Estrada se derivaría una especie de nueva Encarnación. La primera y fundamental fue la venida al mundo de Cristo hecho hombre; la segunda fue el encuentro de la Iglesia de Cristo con su tiempo. En Estrada —como en todos aquellos que señalaron la época de la democracia liberal como el tiempo por excelencia de la realización del Evangelio— hay una especie de negación del pasado y una concepción progresista de la historia que lleva a ensalzar el presente y repudiar lo antiguo.

Las consecuencias de esta afirmación nunca fueron analizadas por Estrada, pero se desencadenan lógicamente de sus postulados. Si su siglo es el verdadero portador del cristianismo, razonando como lo hizo Estrada deberá admitirse que toda organización social anterior no fue cristiana, que entre Cristo y el siglo XIX se perdió el tiempo en ensayos políticos paganos o anticristianos. Señala Bénichou a propósito de un planteo similar en Ballanche:

Eso implica que el sentido del mensaje evangélico ha sido desconocido hasta entonces; desconocido del mundo feudal, huelga decirlo, pero, hoy todavía, de los apologistas católicos del pasado social (132).

(130) *El catolicismo ... cit.*, pág. 247.

(131) No vamos a avanzar más en la materia, pero dejemos sentado lo siguiente: para el liberalismo el hombre nace libre y debe preservarse en cualquier situación esa condición originaria, porque la libertad es la manifestación de la bondad natural del hombre; para la religión cristiana, en cambio, el hombre no nace libre ni bueno, el pecado original es la expresión de su naturaleza caída y el obstáculo de la salvación que debe ser removido. El hombre no es libre: necesita ser liberado; mejor dicho, salvado. Esa fue la misión de Cristo y es la misión de la Iglesia.

(132) Bénichou, *ob.cit.*, pág. 93.

Diríamos —aplicando la metodología agustiniana de las dos ciudades— que, para Estrada, hasta ahora, la ciudad terrena no se ha dejado guiar por el modelo de la Ciudad de Dios, que la realidad no se ha encontrado con su ejemplo. Sólo con la invención del liberalismo democrático parece habérsenos revelado a los hombres el modo de acceder a una organización aceptable para Dios. Desde la concepción progresista de la historia y de la política que hay en Estrada, se corre el riesgo de caer en una escatología irreligiosa, una suerte de milenarismo en el que se confundan la democracia liberal y la religión católica para construir el tiempo perfecto, un remedo político de la Ciudad de Dios. Su concepción del papel de América y Argentina en el siglo XX es fruto también de esta perspectiva progresista de los fenómenos históricos. No podríamos afirmar con exactitud que ese imaginario constituya una utopía; pero sí es cierto, al menos, que contiene una fuerte dosis de voluntarismo ingenuo, de romanticismo (133), producto de su pasión democrática antes que de la sólida investigación histórica o la prudente esperanza del patriota.

Esto prueba los flacos servicios que hace a la religión la teología política porque degenera en una suerte de utilitarismo religioso, esto es, cuando intentamos deducir de los principios teológicos normas de acción política concreta (134). Y aunque Estrada estuvo lejos tanto del milenarismo como del utilitarismo religioso, da la impresión que caminó por la cornisa hasta que la política antirreligiosa de Roca le abrió los ojos.

Sin embargo, hay en Estrada otro riesgo común a todos los que hicieron del Evangelio, en alguna medida, una doctrina política: sus creencias producen una resacralización de lo temporal y una repolitización de la religión. Está aceptado que el sentido de las palabras de Cristo —cuando afirma *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*— consiste en negar al mundo político los atributos del reinado religioso. La separación de ámbitos y reinos desacraliza la política y ninguna doctrina o sistema de esa índole podrá aducir de ahora en más títulos religiosos para introducir el Reino de Dios —que no es de este mundo— en sus fines o pretensiones terrenas (135).

Sin embargo, en el Estrada de la primera época que hemos presentado en este trabajo, los riesgos de resacralizar las estructuras del Estado demoliberal y de repolitizar la religión católica están presentes en su intento de probar el carácter católico del liberalismo y la democracia, por un lado, y la naturaleza liberal y democrática del catolicismo, por el otro.

(133) Recordemos que una visión similar sobre América había presentado Chateaubriand en el libro quinto de *Les Natchez*. Ver Bénichou, *ob. cit.*, págs. 104-105.

(134) Los argumentos contra la teología política, en Robert Spaemann, «Teología. Profecía. Política. Crítica de la teología política», en *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, EUNSA, 1980, págs. 111-142. Las diversas posiciones sostenidas en este tema pueden consultarse en Luis Sánchez Agesta, *ob. cit.*, págs. 15 y sigs.

(135) Para este tema cf.: Eric Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, tr. J. E. Sánchez Pintado, Madrid, Rialp, 1968, *passim*.

Podemos sintetizar el resultado de esta investigación en la siguiente conclusión: si bien desde el punto de vista político-práctico el liberalismo católico parece razonable y podría justificarse, su legitimación se torna imposible desde la perspectiva teológico-política y religiosa. Más aún: en la medida que el liberalismo católico —como pura instancia política— importa la subversión de las premisas teológicas, deja de ser razonable y pierde justificación, como no sea la que le viene de un puro maquiavelismo o de un mal ejercicio de la prudencia.

Ambos puntos de vista pueden mantenerse desde la historia de las ideas políticas. Si damos primacía al contexto histórico (el siglo XIX con la generalización del *kulturkampf*), la posición de los liberales católicos resulta consecuente, pues intentaron salvar la herencia cristiana y hacerle un lugar en un mundo que le era hostil. Pero si miramos el problema desde la tradición religiosa y filosófica política del catolicismo, la actitud de los católicos liberales es inconsecuente por las razones ya apuntadas. El liberalismo católico puede entenderse como una respuesta particular de los católicos franceses al problema de su Iglesia local. Pero, en manera alguna, desde la tradición cristiana, la solución por ellos propuesta podía generalizarse (136).

Sin duda que para los católicos no franceses, que ambicionaban integrarse al mundo político de su tiempo, habían otras opciones que no arrastraban necesariamente una definición eclesial o religiosa. Pero no es menos cierto que muchos debieron esperar a que León XIII les abriera la puerta a la participación política y la defensa de la libertad, con su nuevo cuerpo doctrinal, tan vasto y rico. Mas esto sería materia de otro trabajo.

Conservemos, entonces, la contradictoria actitud de muchos católicos de la América hispana que, como Estrada, traducen la perplejidad del catolicismo local luego de la independencia. Por el afán de embarcarse en la revolución y darle un contenido del que ella carecía, perdieron el norte de su religión y acabaron empleándola como un justificativo de sus aventuras políticas. Al fin y al cabo, los católicos consecuentes debieron romper con el régimen revolucionario y tratar de recuperar la senda de la recta doctrina. Estrada se cuenta también entre éstos.

(136) De lo cual es muestra lo sucedido en España, donde los católicos, en general su número determinante, a pesar de haber sido tentados por el liberalismo, se mantuvieron apegados, con mayor fidelidad, a la ortodoxia de la fe y la doctrina. Ver: José Manuel Cuenca, *Estudios sobre la Iglesia Española del XIX*. Madrid, Rialp, 1973; y el esclarecedor libro de Gabino Tejado, *El catolicismo liberal*, Madrid, Librería Católica Internacional, 1875.

