

De la “Iglesia libre en el Estado libre” a la amenaza del “Estado ateo”

José Manuel Estrada y su trayectoria intelectual

DIEGO CASTELFRANCO

Corría el año 1880 cuando, tras un hiato de ocho años, José Manuel Estrada comenzó a editar la segunda época de la *Revista Argentina*. Su carrera intelectual y política, durante aquel período, había evidenciado una marcada curva ascendente. Más allá de escribir y publicar una cantidad prolífica de libros y artículos sobre Historia y Derecho constitucional, fue convocado para formar parte de la Convención Constituyente de la Provincia de Buenos Aires, resultó elegido diputado provincial y le fueron otorgados cargos en dos de las más importantes instituciones de educación media y superior del país: en 1875 fue designado profesor de Derecho constitucional y administrativo en la Universidad de Buenos Aires, y en 1876 el presidente Nicolás Avellaneda lo ungió como rector del Colegio Nacional de Buenos Aires. Pero, a la par que su gravitación como figura pública se magnificaba, sus ideas comenzaron a manifestar un giro difícilmente soslayable. Al lanzar la segunda etapa de la *Revista Argentina*, despuntaba ya aquel Estrada, intransigente en su ultramontanismo, que lideraría el movimiento católico argentino contra las reformas laicas en la década de 1880. Algo que, unos pocos años antes, hubiera resultado para muchos quizá insospechable.

En este sentido, la diferencia entre las ideas y el tono emanados de sus artículos en la revista durante su primer y segundo períodos es tajante. En el texto inaugural de 1868,

titulado “La moral y la democracia”, un joven Estrada de 26 años se había propuesto interpelar en su conjunto a la elite intelectual y política argentina -o, como mínimo, a la elite bonaerense-. Sin referir al catolicismo, sostuvo allí que una moral sustentada sobre la noción absoluta de Dios se mostraba fundamental en cuanto sostenedora del único régimen político legítimo: la democracia. Como consecuencia de los deberes y derechos del hombre, “toda forma social distinta de la democracia es criminal de parte del pueblo que la establece ó la consiente” (Estrada, 1868: 5). Acompañó dicho juicio de un férreo optimismo en la libertad del hombre, que según el mandato de la providencia devenía la característica nodal del sujeto humano. Así, favoreciendo y moralizando dicha libertad por medio de la práctica política -para lo que resultaba necesario el fortalecimiento de unos municipios aún raquíticos- y de la educación popular -que, bajo el influjo de Horace Mann, debía desarrollar la razón para abrir las puertas hacia el conocimiento de la moral universal- podrían establecerse las bases para el genuino progreso de la República Argentina.

Este texto, en que ni siquiera se deslizaba la adherencia del autor al credo católico -y menos aún a los vientos ultramontanos, crecientemente conservadores, que soplaban sobre Roma y la mayor parte de Europa- manifiesta una notable disonancia con aquellos que el propio Estrada publicaría una década más tarde. La divisa de la *Revista Argentina* sería, a partir de 1880, “*instaurare omnia in Christo*” [“instaurar todo en Cristo”], y sus páginas sólo se encontrarían abiertas a aquellos escritores que “acepten su símbolo con animosa sinceridad” (Estrada, 1880: 3). Sus lectores imaginados, ciertamente, fueron también quienes adhirieron con particular celo a dicha fe.

En una conferencia dictada en el Club Católico el 21 de agosto de 1880, luego publicada en la *Revista*, el entusiasmo otrora inagotable de Estrada por las bondades de la libertad del hombre -y junto a ellas, de algún tipo de “liberalismo”-, acompañando los avances de una “civilización moderna”

que antes ensalzara como la más clara encarnación del progreso humano, se desvanecía casi por completo. El mundo sobrenatural, ahora, atravesaba de forma mucho más tajante y global su mirada sobre los asuntos políticos y sociales. El “progreso” dejó de ser definido como una senda lineal que permitía al hombre su propio perfeccionamiento para convertirse, en cambio, en “la restauración de lo sobrenatural en los hombres por la virtud de Cristo” (Estrada, 1905: 207-229). En este mundo maniqueo, sumido en un combate a muerte entre el cristianismo -católico- y el “naturalismo” que negaba la supremacía del reino de Cristo, la libertad se veía marcada por una naturaleza humana que era “ignorante y por degradación inclinada al mal”. La ciencia, a pesar de sus asombrosos avances, se mostraba incapaz de responder las preguntas fundamentales que aquejaban al hombre y se arremolinaba en quiméricos laberintos. El industrialismo, al sustraerse de la caridad, azuzaba una guerra entre ricos y pobres que se erigía sobre el egoísmo, por un lado, y la envidia, por el otro. Frente a las amenazas de un liberalismo veladamente naturalista y, peor aún, de un socialismo que amenazaba con devorar el mundo entero, la restauración del reino de Cristo se mostraba como la única salida posible.

Esta aparente transformación radical del pensamiento de Estrada ha llamado la atención de varios de sus biógrafos, tanto desde la historiografía confesional como desde la más reciente historiografía laica del catolicismo.¹ Si en el primer caso tendió a pensarse dicho giro como un reconocimiento de sus errores pasados, que lo habían conducido por la senda de un anatemizado “catolicismo liberal”, autores más recientes, no asociados a una perspectiva de ese tipo, han colocado un interrogante sobre dicha transformación sin lograr dilucidar por completo sus determinantes. El

¹ Entre las diversas obras biográficas dedicadas a Estrada pueden contarse Bruno, 2011; Dana Montaña, 1942; Rivarola, 1914 y Tanzi, 1994, entre muchas otras.

presente texto, si bien reconociendo este giro conservador de Estrada a fines de la década de 1870, procura enfatizar tanto los elementos de ruptura en su trayectoria intelectual como aquellos que se mantuvieron constantes -más allá de que su sentido específico pudiera variar en el marco del cambio estructural del pensamiento de este personaje-.

Este trabajo, por otro lado, se construye sobre la constatación de una ausencia que es general en la historiografía laica sobre el catolicismo decimonónico argentino: resultan sumamente escasos los trabajos que han abordado dicho objeto desde la Historia intelectual. Más allá de algunos estudios específicos, esta perspectiva sólo aparece de soslayo en el corpus textual conformado por dichas indagaciones. El estudio de las “ideas” católicas a lo largo del siglo XIX continúa, en cierta forma, bajo la égida de la historiografía confesional.² Las perspectivas que renovaron la Historia intelectual argentina durante las últimas décadas, asociadas a los estudios sobre la circulación y la recepción de los discursos, las trayectorias de los intelectuales y las herramientas de la Nueva Historia Intelectual -tanto en su vertiente koselleckiana como en aquella vinculada a la Escuela de Cambridge-³ no han sido por lo general utilizadas para indagar sobre el catolicismo de este período.⁴ Esto presenta un amplio abanico de posibilidades para abrir nuevas líneas de investigación, que puedan nutrirse de los múltiples avances de la historiografía “laica” sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos para avanzar hacia una historia intelectual de dicho objeto para el siglo XIX.

² Sobre este tema puede consultarse Castelfranco, 2019.

³ Para una mirada general sobre las nuevas líneas de historia intelectual desplegadas por la historiografía sobre el siglo XIX puede consultarse Di Pasquale, 2012.

⁴ Una excepción es la biografía que Paula Bruno dedicó, justamente, a José Manuel Estrada, donde reconstruyó sus sociabilidades culturales e intelectuales (Bruno, 2011).

Partiendo de dicha base, si se analiza el pensamiento de Estrada con respecto al vínculo que debía mediar entre el Estado y la Iglesia, en cuanto eje nodal de sus intervenciones públicas sobre estos temas, pueden señalarse tres períodos sucesivos: una etapa inicial de juventud, entre 1860 y 1862 en que defendió la unidad formal de ambas instituciones, y la oficialización del catolicismo como religión del Estado; una segunda etapa, entre 1870 y 1875, en la que se pleegó a los postulados del “catolicismo liberal” francés -sobre todo en la forma dada a éste por Charles de Montalembert- y elevó la bandera de “la Iglesia libre en el Estado libre”; durante una tercera etapa, por último, comenzada a fines de la década de 1870, señaló que la separación de la Iglesia y el Estado encubría el enaltecimiento de un “Estado ateo”, y que por ese motivo debía ser combatida a toda costa.

Al mismo tiempo, si estos tres “momentos” del pensamiento de Estrada son analizados prestando atención al “lenguaje político”⁵ que estructuró su pensamiento, pueden ser sin embargo reducidos a solamente dos etapas, con un quiebre entre ambas durante la segunda mitad de la década de 1870. Más allá de las variaciones de su pensamiento durante la década de 1860 y comienzo de la década de 1870, puede considerarse que nunca abandonó los límites de una cierta forma de “catolicismo liberal”. Éste incluía un conjunto de elementos fundamentales, tales como una visión antropológica positiva, que valoraba la libertad del hombre como su principal atributo; y la firme creencia en la noción del progreso como ordenadora del tiempo histórico, permitiendo a los integrantes de la “civilización moderna” gozar de beneficios -tanto intelectuales como espirituales y materiales- ampliamente superiores a los de épocas pasadas.

Durante el segundo período, iniciado en la segunda mitad de la década de 1870, su lenguaje político sufrió una importante fractura, más allá de que gran parte de su

⁵ Sobre la definición de los lenguajes políticos puede consultarse Pocock, 2009: 77-78.

prédica se mantuviera incólume. Si durante la mayor parte del siglo XIX la Argentina se había situado en los confines de un “primer umbral de laicidad” -en los términos propuestos por Jean Baubérot⁶ y retomados por Roberto Di Stefano⁷ para analizar la realidad local, la década de 1870 atestiguó un conjunto de fuertes tensiones que comenzaron a disolver dicho entramado social e institucional para conducir al país hacia un “segundo umbral”. La religión, pensada hasta ese momento como el fundamento último de la moral y la estabilidad social, comenzaba lentamente a perder dicho papel -en manos, para algunos autores, de una “ciencia” que sería capaz de responder las preguntas centrales que aquejaban al hombre- y las voces que clamaban por una completa laicización del Estado no hacían más que extenderse y aumentar su intensidad.

6 Según Baubérot, un primer umbral de laicidad comenzó a constituirse en el marco de la Revolución francesa y el imperio napoleónico. Entre sus características centrales involucró una fragmentación institucional, en primer lugar, de acuerdo con la cual la religión dejó de ser portadora de un sentido que concerniera a todos los aspectos de la vida. Ciertas instituciones tendieron a autonomizarse con respecto a ella -tales como la medicina y la educación- y a desarrollar percepciones culturales no confesionales. A pesar de ello, en segundo lugar, la religión conservó su legitimidad social en cuanto prestadora de un servicio público fundamental: continuó siendo pensada como el fundamento de la moral y garante de la unidad social. Con respecto al “segundo umbral”, Baubérot señala como sus principales características: una disociación institucional, por la cual la religión debió tomar la forma de una asociación cuyos integrantes participaban -o no- libremente de ella; una ausencia de legitimidad social institucional, por la cual la socialización moral llevada a cabo por la religión dejó de ser considerada por el Estado; y, finalmente, una libertad de conciencia y de cultos que no discriminaba ya entre las confesiones reconocidas oficialmente y aquellas que no lo estaban (Baubérot, 2004; 2017).

7 Di Stefano describe, a partir de ello, un “primer umbral” que se inició con las reformas borbónicas y tomó una forma más definitiva al estallar la Revolución de 1810. En dicha instancia el poder civil y el poder religioso comenzaron a distinguirse, dando vida a instituciones separadas, a la vez que distintas esferas de la vida social -la política, sobre todo- tendieron a autonomizarse. El “segundo umbral”, consolidado en la década de 1880, atestiguó la desconfesionalización de ciertas instituciones -la educación primaria federal y el matrimonio, sobre todo-, pero nunca llegó a avanzar hacia la separación total de la Iglesia y el Estado (Di Stefano, 2011).

Estrada comenzó a señalar, en este contexto, el surgimiento de grupos de poder ajenos al “espíritu nacional” que pretendían barrer con la identificación del país con la fe católica. Mientras el progreso del siglo XIX devenía en una “idolatría del lujo y el dinero”, y unas elites políticas asociadas al “naturalismo” y a la siempre subrepticia masonería comenzaban a vociferar con creciente fuerza la laicización -o, a su modo de ver, la “ateización” del Estado-, su principal preocupación se convirtió en recuperar, por todos los medios que fuera posible, el influjo del cristianismo sobre el mundo social y político. Alejándose del “catolicismo liberal” que antes defendiera, denostó al liberalismo como una fuerza corrosiva que pretendía destruir los cimientos del catolicismo argentino y pugnó por fortalecer la alianza entre la Iglesia y las instituciones estatales. Se convenció, a su vez, de que si los hombres se lanzaban a los brazos de la libertad sin ser guiados por Dios la sociedad nacional no podía más que corromperse. La libertad, antes que la mayor virtud del sujeto humano, se mostraba como una carga que era necesario moldear adecuadamente si se pretendía evitar sus desbordes. Fue en este contexto que Estrada exhortó a sus correligionarios a “vender la túnica y comprar la espada”, y lanzarse a una lucha total por restaurar el reinado de Cristo en la sociedad.

El joven Estrada y su fugaz entronización como polemista católico

José Manuel Estrada nació en 1842 y, como señala Paula Bruno, perteneció a una generación intelectual que no contaba ya, como la de 1837, con un pasado educativo único y compartido por todos sus integrantes. De acuerdo con la misma autora, para la década de 1850, y más aún en la siguiente, no sería posible identificar a un solo grupo letrado ni un único espacio de sociabilidad (Bruno, 2010). En ese

escenario marcado por una “explosión asociativa” y por la existencia de diferentes circuitos culturales inició Estrada su prolífica vida pública. Desde el comienzo su participación en el ámbito periodístico y asociativo se encontró de algún modo escindido entre su inserción en un circuito de carácter católico –escribió algunos artículos para *La Religion*, a fines de la década de 1850, y encabezó la Sociedad de San Francisco Javier⁸ entre 1862 y 1864- y otro estructurado en torno a una sociabilidad intelectual mayormente laica –fundó y dirigió junto a su hermano Santiago, entre 1858 y 1859, el periódico *La Guirnalda*, escribió para *La Paz* y *Las Novedades*, y en 1864 estableció, junto a Lucio V. Mansilla, el Círculo Literario-.

Sus dos primeros textos de cierto alcance estuvieron específicamente destinados a defender una perspectiva ultramontana del catolicismo. En 1862 editó como folleto *El génesis de nuestra raza. Refutación de una lección del Dr. Gustavo Minelli*. Este último, un emigrado italiano que había combatido junto a las tropas de Garibaldi, había comenzado a dictar un curso en la Universidad de Buenos Aires en el que desplegó una narrativa estrictamente humana y terrenal respecto del desarrollo del hombre y la formación del mundo. Apelando a la obra de Lamarck defendió una mirada evolucionista que negaba la creación directa de Adán por Dios, a la vez que afirmó, refiriendo a diferentes geólogos contemporáneos, que la edad del mundo era mucho mayor que aquella sostenida por quienes defendían el relato mosaico de la creación. Estrada, citando en cambio

⁸ No es mucha la información con que se cuenta sobre el desarrollo de esta institución en la Argentina. Había sido fundada en Francia, en 1840, por Armand de Melun. Su misión era captar a los sectores obreros para la causa del catolicismo, y actuó, así, como una sociedad de socorros mutuos y como un espacio de educación popular. Ese mismo objetivo persiguió la Sociedad en Buenos Aires, aunque con un éxito mucho más acotado que su ejemplo parisino –donde llegó a contar, ya en 1846, con 15.000 integrantes-. En un discurso pronunciado en 1864, Estrada debió reconocer la escasa difusión que había alcanzado dicha empresa, y pronto cerraría sus puertas. Ver Mas, 2007 y Estrada, 1905.

a diferentes apologistas católicos, sostuvo a rajatabla la literalidad de la narración bíblica y la completa armonía de la “ciencia moderna” con los dogmas de la Iglesia.⁹

El segundo folleto fue una respuesta al libro *La América en peligro* (1862), de Francisco Bilbao. Éste repetía allí sus viejos tópicos anticlericales y anticatólicos, afirmando que la Iglesia negaba la soberanía de la razón y que la América hispánica sólo podría progresar una vez que negara los dogmas romanos. En esta línea defendió también la completa separación de la Iglesia y el Estado.¹⁰ La réplica de Estrada se ciñó aún, en sus trazos generales, a un discurso “clerical”¹¹ cuya principal expresión en la Argentina de esos años se encontraba aún constituida por los diversos textos de Félix Frías¹². En esa línea, el joven intelectual defendió la infalibilidad papal, la existencia de penas y recompensas eternas y la necesidad de que el Estado tuviera una religión y sostuviera un culto. Con respecto a este último punto afirmó que “Los gobiernos en las democracias deben al pueblo el pan de la verdad: no hay verdad donde falta Dios: luego los gobiernos deben tener religión, para mejor asentar la fraternidad entre los suyos y el patriotismo entre los ciudadanos” (Estrada, 1899: 270).

Ya en ese texto inicial, sin embargo, comenzaban a emerger ciertas notas disonantes con respecto a las ideas de Frías y de los clérigos que durante la década anterior habían publicado *La Religión*, el periódico “clerical” por excelencia

⁹ Sobre este tema puede consultarse Auza, 1999; De Asúa, 2009 y Castelfranco, 2015.

¹⁰ Francisco Bilbao, *La América en peligro*, en <https://bit.ly/3hNkkkz>. Consultado el 18/08/2017.

¹¹ Como señala Roberto Di Stefano, la década de 1850 vio surgir en Buenos Aires un grupo de católicos “clericales” enfrentado a otro de católicos anticlericales. Si bien ninguno de ellos estaba dispuesto a abandonar su adscripción católica –y tampoco, en términos muy generales, su adscripción “liberal”– dieron vida a imágenes contrastantes de la religión y de su lugar en la sociedad rioplatense (Di Stefano, 2016).

¹² Sobre la trayectoria intelectual de Félix Frías durante este período puede consultarse Castelfranco, 2019.

durante aquellos años. En primer lugar, la perspectiva de Estrada sobre la libertad era mucho menos negativa que aquella expresada por el viejo integrante de la Generación del 37. En sus palabras, ésta “es la fuente de las grandes acciones; en ella se concentra el heroísmo, como la fuerza en el vapor, es la reina del mundo, emana de Dios...” (Estrada, 1899: 118). Esa libertad, que era asegurada por Dios al *yo* individual, actuaba como una fuerza progresiva que permitía al hombre y a la sociedad un permanente desarrollo. El régimen de historicidad que subyacía al pensamiento de Estrada, por lo tanto, era muy diferente que el que estructuraba el lenguaje político de Frías: si para el primero el cristianismo habilitaba una libertad que se amalgamaba con una visión lineal y progresiva de la historia, para el segundo esto era por completo secundario frente a la lucha intemporal entre la moral evangélica y la barbarie irreligiosa, el bien y el mal. Estrada también enunció que el hombre, “naturalmente libre”, requería sin embargo una contención para su voluntad ilimitada para no caer en la “licencia”. Ésta no estaba constituida por la moral, como lo señalaba Frías, sino por una razón que, de algún modo, era mucho más “expansiva” que “coactiva”: permitía a los sujetos desarrollar sus capacidades naturales y no actuaba tan claramente como una fuerza represiva para los “vicios” del alma humana. Para Estrada, el cristianismo se encontraba al frente de la “gran causa” que anhelaba la libertad, igualdad y fraternidad en el mundo, y que constituía “la síntesis del porvenir” (Estrada, 1899: 125). En esta misma línea, el joven porteño rechazó toda filiación intelectual que lo ligara a los exponentes más conservadores del pensamiento católico decimonónico: sin refutarlas, afirmó que no participaba de las “opiniones privadas” de personajes como De Maistre, Chateaubriand, Donoso Cortés o el sacerdote antiliberal peruano Bartolomé Herrera (Estrada, 1899: 135).

Esta veta disonante que manifestaban los textos de Estrada con respecto al discurso “clerical” que circulaba en la Buenos Aires de aquel tiempo se profundizaría en los

años subsiguientes. Como señala Paula Bruno, el joven intelectual no se consolidó en este período como un polemista católico (Bruno, 2011: 71). Luego de publicar su respuesta a Bilbao, se abocó a la realización de estudios históricos donde no se observaba ya una defensa cerrada del catolicismo ultramontano. Luego de que cesaran las actividades de la Sociedad de San Francisco Javier, por otro lado, Estrada parece haberse apartado de las asociaciones y espacios de sociabilidad propiamente católicos.

Estrada como el “Montalembert argentino”

En 1868 Estrada dictó una serie de conferencias sobre historia argentina que luego se publicaron en la *Revista Argentina*. Al tratar el tema de las misiones jesuíticas, y a pesar de afirmar que la labor de los religiosos había sido “grande y elevada”, se mostró extremadamente crítico con respecto a la acción de la orden en América. La “constitución jesuítica” de las misiones guaraníes, a su entender, había constituido “un delirio y un absurdo”. Apelando al Evangelio habían fundado un régimen teocrático que negaba la propiedad privada y que intervenía en la vida de las familias. Las misiones se convirtieron en una suerte de Estado que absorbió al conjunto de la sociedad, de un modo similar a lo que ocurría en las antiguas ciudades griegas y romanas (Estrada, 1898: 137).

El ideal propugnado por Estrada era por completo antagónico con respecto a lo que, creía, había ocurrido en las misiones jesuíticas. En otra sección de sus lecciones sostuvo que:

Un pueblo que aspira á la libertad necesita hacer de cada ciudadano un agente apto de la soberanía común, y para esto infundirle ideas adecuadas á la majestad de su misión democrática: desarrollar su dignidad, el sentimiento de su independencia propia, el coraje de la responsabilidad moral, que es la clave del gobierno de sí mismo (Estrada, 1898: 183).

Cada vez más, el joven intelectual contemplaría la excesiva expansión del Estado como el principal elemento que amenazaba la libertad de los individuos y de la sociedad. Era necesario, por lo tanto, fortalecer a los sujetos para que el cuerpo social no se viera absorbido por las instituciones estatales. El principal medio que propuso para garantizar la libertad fue otorgar solidez a un conjunto de organismos que pudieran mantenerse al margen de un Estado crecientemente opresivo: la familia, unidad social por excelencia; el municipio, donde quienes encabezaban dichas familias podían actuar democráticamente; y la Iglesia, que para prosperar debía cercenar cualquier tipo de vínculo con el Estado.

Sobre la base de estas nociones, que manifestaban una creciente desconfianza en el Estado a la vez que una fuerte confianza en las libertades populares, Estrada intervino en los debates sobre la “cuestión religiosa” desarrollados a comienzos de la década de 1870. Ese año comenzó a reunirse la Convención Constituyente de Buenos Aires para reformar la Constitución de la provincia y adecuarla a la unificación del territorio nacional. Entre muchos otros temas los convencionales -a los cuales Estrada se sumó en 1871- debieron decidir si modificar el artículo 3° del texto promulgado en 1854, que declaraba al catolicismo como la religión oficial de la provincia.

En enero de 1871 el intelectual porteño publicó, en la *Revista Argentina* que dirigía, un artículo titulado “La Iglesia y el Estado”. Expuso allí un proyecto novedoso dentro del incipiente laicado católico porteño: para consolidar una verdadera libertad de cultos y estimular el fortalecimiento de la fe católica en el país era preciso separar a la Iglesia del Estado. Tanto el patronato como la protección a las instituciones eclesiásticas católicas debían, a su modo de ver, ser abolidos. Según lo expuso él mismo:

El programa de la reforma puede ser formulado así:

Abrogación del derecho de patronato.

Igualación de la Iglesia católica ante la libertad religiosa.

O en otros términos, según la fórmula de Montalembert y los católicos belgas, franceses, alemanes y norte-americanos de la escuela de Lacordaire, de Pereyve, de Ozanan, de los obispos actuales de Orleans y de Maguncia, de Carrol y de Hughes, torcidamente interpretada por Cavour: IGLESIA LIBRE EN EL ESTADO LIBRE (Estrada, 1871: 235).

El elemento más característico de esta propuesta de separación era, quizá, que se encontraba sin embargo completamente enmarcada en el “primer umbral de laicidad” descrito por Baubérot. Para Estrada sólo de la religión podía provenir una moral inmutable, y sin ella no podían existir el orden ni la libertad. Por ese motivo afirmó su explícito rechazo a la “separación *absoluta* de la Iglesia y el Estado”. “La sociedad”, sostuvo, “no es ni puede ser atea. La sociedad es religiosa. La sociedad moderna es cristiana” (Estrada, 1871: 235). Si el Estado devenía ateo y no recurría a las doctrinas evangélicas para fundar su legislación sólo restaba el “criterio engañoso y corruptor del utilitarismo” para establecer los derechos del hombre, clasificar el delito, graduar las penas y definir los alcances de la libertad (Estrada, 1871: 235).

Desde el comienzo de su artículo, Estrada manifestó su adhesión “al principio democrático en cuanto ciudadano, á Jesu-Cristo y la Iglesia Católica en cuanto hombre religioso” (Estrada, 1871: 196). Procuró defender, a partir de dichos principios, dos causas que a su entender eran inseparables: “la libertad robustecida y exaltada por la religión; la religión servida y fecundizada por la libertad” (Estrada, 1871: 196). El derecho más importante de que gozaba todo sujeto era la libertad religiosa, que hacía de la conciencia un recinto inviolable y sólo accesible por Dios. Merced a ello, podía defender a un tiempo la “intolerancia teológica, rigurosamente equitativa y racional” y la “tolerancia social y la libertad religiosa, no menos obligatoria, toda vez que estriba en el

respeto de la única soberanía absoluta, la soberanía de Dios” (Estrada, 1871: 212). Dado que los hombres debían rendir cuenta de sus creencias solamente ante su Creador, ningún poder terrenal se encontraba habilitado para actuar sobre ellas. El Estado, así, no tenía ningún derecho a profesar y proteger una religión en particular, puesto que no entraba dentro del marco de su competencia.

Según Estrada, su propuesta debía enfrentar a tres enemigos diferentes. El primero de ellos, y al que le otorgó menor importancia, estaba constituido por quienes “ocultan con cándido velo la copa venenosa de la indiferencia radical, y quisieran proscribir á Dios de la sociedad y al evangelio de la civilización” (Estrada, 1871: 258). Era éste, sin embargo, un sector casi inexistente en una Argentina que se hallaba aún sólidamente enmarcada en un “primer umbral de laicidad”. A diferencia de Frías, para quien una creciente “impiedad” se erigía como la mayor amenaza para el país, el joven intelectual contemplaba la cuestión de la increencia como algo mayormente no problemático.

El segundo grupo, de mayor peso, era el de los “regalistas”; esto es, los sostenedores de las potestades patronales del Estado entre los cuales se contaban la mayor parte de los “anticlericales” porteños. Uno de sus temores principales, afirmó, consistía en que un clero librado a sus propios designios levantara las banderas del fanatismo para sumir a la nación en una guerra religiosa. Pero, como lo entendía este autor, “El clero mal disciplinado, que puede deslizarse en la pendiente de la desmoralización y abusar de los recursos de su ministerio, es el único temible; pero ese es el clero supeditado por los gobiernos” (Estrada, 1871: 247). La emancipación de la Iglesia lo libraría del contagio de las “atracciones políticas”, permitiéndole conducir su ministerio “en las alturas incontaminables en que Dios quiere que asiente para ser la maestra [...] de los hombres” (Estrada, 1871: 248).

El principal destinatario del artículo de Estrada no eran estos grupos, sin embargo, sino “aquella fracción de los católicos y de gran parte del clero nacional” que se oponían a una reforma de ese tipo (Estrada, 1871: 232). Según él lo comprendía, la postura de éstos podía reducirse a un silogismo: que la religión es necesaria para la organización de las sociedades y la solidez de los derechos comunes; que el establecimiento legal de la verdadera Iglesia es imperioso para consolidar la influencia de la religión; y, por lo tanto, que debe conservarse la legislación que reconoce una Iglesia establecida. Si bien Estrada coincidía con el primer punto consideraba errónea la segunda premisa y, en consecuencia, la conclusión de dicha fórmula. La vinculación legal entre la Iglesia y el Estado, afirmó, podía conducir a dos resultados: la subordinación de la primera al segundo, que engendraba un gobierno absolutista, y la subordinación del segundo a la primera, que culminaba en un Estado teocrático. Ambas instituciones, argumentaba este autor, tenían su órbita específica y debían por lo tanto armonizarse, pero sin absorberse (Estrada, 1871: 233-246).

Acto seguido, pasaba a refutar diferentes argumentos postulados por este grupo. Que la mayoría de la población fuera católica, en primer lugar, no bastaba para declarar al catolicismo como religión oficial: ese no era más que un hecho fortuito, mientras que “la verdad es por su naturaleza jeneral é inmutable” (Estrada, 1871: 238). El segundo argumento se refería a las funciones educativas del Estado: si éste debía educar era necesario que profesara una religión, puesto que de otro modo dispondría una educación estéril o proclive al ateísmo. Si bien Estrada afirmó que previamente esa idea lo había convencido, movilizándolo su apoyo hacia las opiniones “conservadoras”, su perspectiva había cambiado profundamente: el Estado no debía en realidad educar, puesto que dicha función recaía sobre las familias. Al separarse al aparato estatal de dicha labor el argumento perdía su sentido (Estrada, 1871: 241).

Los siguientes dos argumentos pondrían de manifiesto ciertos elementos centrales de la “separación sin divorcio” postulada por Estrada. Con respecto al tema de los matrimonios, su respuesta fue tajante: éstos debían regirse por las normas propias de cada confesión religiosa; no cabía lugar para un matrimonio exclusivamente civil que habilitaba el divorcio y, junto a él, “la desmoralización y la anarquía” (Estrada, 1871: 242). Algo similar debía hacerse con los cementerios: respetando las normas de la higiene, no debían ser laicizados y dejados en manos de las autoridades públicas, sino gestionados por los representantes de los diferentes cultos (Estrada, 1871: 243).

El mundo idealizado por este autor era uno en que el Estado cedería cada vez más su lugar a la acción libre de las familias y de las diferentes Iglesias. Esta visión, como se ha visto, estaba acompañada por una comprensión muy diferente de la libertad humana que aquella propugnada por Frías. Mientras que el segundo la contemplaba como marcada por el pecado y demandaba una autoridad fuerte que velara incansablemente sobre ella para evitar sus desbordes, para Estrada la libertad era una característica central y “sagrada” para el hombre. El peligro no era, a su entender, un posible descarrilamiento de la sociedad al otorgar un margen de acción excesivo para la acción libre, sino el peso potencialmente opresivo de un Estado que –como había ocurrido en la antigüedad, antes del nacimiento del cristianismo– pudiera absorber y normativizar todas las esferas de la vida pública y privada. Por ese mismo motivo, estaba convencido de que sólo la emancipación de la Iglesia podría vivificar al catolicismo:

...no vacilo en afirmar que la Iglesia desligada de las trabas que el Estado le impone, estimulando el entusiasmo y el *espíritu de confraternidad* entre sus fieles, compacta, desembarazada para enseñar y legislar, es más potente y de más fecunda influencia en el desenvolvimiento moral de los pueblos, como lo prueban las creces pasmosas del espíritu religioso en los Estados Unidos... (Estrada, 1871: 240).

Este discurso lo condujo a un enfrentamiento retórico con la principal cabeza visible de un laicado nacional aún en formación en las propias páginas de la *Revista Argentina*. Félix Frías, mucho más preocupado por el avance de la impiedad y del anticlericalismo que por un potencial acotamiento de las libertades públicas, declamó que en un país donde la moral cristiana no había sido aún internalizada por sus habitantes -como era el caso de la Argentina, a diferencia de los Estados Unidos- un Estado fuerte debía cimentar una alianza con la Iglesia para educar al pueblo en dichos principios. Emergía así una pequeña disonancia entre los personajes más relevantes de un naciente laicado “notabiliar” que, si bien identificado en mayor o menor medida con alguna comprensión del liberalismo, comprendía de modos divergentes el carácter de la libertad humana y el rol del Estado *vis-à-vis* la religión católica.¹³

El giro conservador y antiliberal de Estrada

Durante la segunda mitad de la década de 1870 la provincia de Buenos Aires atestiguó una fuerte reverberación de las tensiones entre los católicos ultramontanos, que volvían a unirse ideológicamente después de la disidencia planteada por Estrada junto a su amigo Pedro Goyena, y un sector anticlerical cuya adscripción al catolicismo no se daba ya por sentada. En 1874 Nicolás Avellaneda se alzó como vencedor en las elecciones presidenciales y Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires, fue ungido como diputado nacional. Los temores de una avanzada “clerical” se incrementaron entre aquellos que temían al “fanatismo” romano y jesuítico, y el año siguiente se produjeron fuertes hechos de violencia contra distintos edificios vinculados a

¹³ Sobre este tema y el desarrollo de un laicado “notabiliar” en la Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX puede consultarse Castelfranco, 2019.

la Iglesia. Las viejas batallas entre “clericales” y “anticlericales”, por lo general de carácter retórico, devinieron súbitamente en un conflicto que se trasladó a las calles. En el marco de ese escenario sumamente caldeado, los bandos en pugna dieron vida a nuevos periódicos y a nuevas asociaciones cuyo fin específico era la defensa de sus respectivas cosmovisiones.

Dentro del campo católico, entre 1875 y 1880 se publicaron *La América del Sud* –el primer diario bonaerense de carácter confesional–, *The Southern Cross* –fundado por los católicos irlandeses–, *El Eco de América*, *La Buena Lectura* –boletín parroquial de la iglesia de La Merced– y la segunda época de *La Revista Argentina*, a cargo de José Manuel Estrada. A fines de 1876, por otro lado, Félix Frías impulsó la creación de una novedosa institución: el Club Católico. El laicado porteño contaba así, por primera vez, con un ámbito de sociabilidad propio que no apuntaba ya a fines caritativos, como las conferencias vicentinas, sino que tenía como objeto reunir a los notables católicos para defender un conjunto de principios que consideraban amenazados. El campo católico se ampliaba a la vez que sus participantes se constituían en un grupo más compacto que en el pasado.

Un similar esfuerzo organizativo puede observarse entre los sectores anticlericales. En 1878, casi dos años después de que se fundara el Club Católico, un conjunto de personajes eminentes de la vida pública porteña y nacional dieron vida al Club Liberal. Como ocurría con su contraparte confesional, quienes se oponían al “fanatismo retrógrado” del catolicismo romano contaban ahora con una novedosa asociación. Su fin primordial era oponerse a un clero considerado supersticioso y retardatario en nombre de los principios perennes de la razón y la ciencia. A diferencia de la masonería, donde las disquisiciones religiosas y políticas estaban en teoría prohibidas, la finalidad del nuevo organismo era, explícitamente, desarrollar sus actividades en la esfera pública y dentro de las instituciones del Estado para librar una batalla que tenía en

su eje a la “cuestión religiosa”. Al diario *La Tribuna*, cuyo discurso anticlerical resonaba hacía décadas, se sumaron *El Libre Pensador* –órgano del Club Liberal– y una miríada de publicaciones satíricas: *La Matraca*, *El Católico*, *El Clérigo* y *El Fraile*. Ambos bandos contaban ahora con asociaciones, redes y publicaciones que se encontraban explícitamente al servicio de las causas que perseguían, lo cual daría paso a una creciente radicalización retórica en sus disputas.

Fue en este contexto que José Manuel Estrada comenzó a abandonar su previa adherencia al “catolicismo liberal”, que lo había conducido a defender la separación formal entre la Iglesia y el Estado, para adscribir su discurso a un catolicismo ultramontano de tipo crecientemente conservador y antiliberal. Como diría una década más tarde, en un esbozo biográfico destinado a sus hijos, durante toda su vida “La libertad de la Iglesia fue mi preocupación más constante”. Pero, durante mucho tiempo, había errado su diagnóstico sobre el mejor modo de asegurarla. En sus palabras:

...tuve la mala fortuna de pensar que el régimen, a cuya sombra veía prosperar el Catolicismo en los Estados Unidos, podía ser preconizado como una solución correcta y universal del conflicto, que me parecía argentino, y era, en realidad, del mundo entero. Por eso me sedujo durante algún tiempo el espíritu, bien intencionado, pero paradójal, de los que en Bélgica y en Francia, se llamaron, antes del Concilio Vaticano, *católicos liberales* (Estrada, 1942: 157-158).

Según afirmaba en ese mismo escrito, había sido la meditación sobre la liturgia católica el elemento fundamental que le había permitido descubrir sus antiguos errores. A partir de ello, continuaba, había logrado ver “íntegra y pura la verdad católica. El Cristianismo es el Reino de Cristo sobre las almas y las sociedades”.

Más allá de que su reflexión sobre los crecientes conflictos religiosos del período debe haber tenido una influencia sustancial en el giro que atravesó su pensamiento, no se

lo puede considerar como un fenómeno aislado y autónomo. Su nueva perspectiva religiosa acompañó una similar evolución en dos áreas que resultaban también, para dicho personaje, fundamentales a la hora de analizar el desarrollo de la realidad nacional: la esfera política y las instituciones educativas. Estos tres elementos, que durante la década de 1870 se encontraron en el eje de su pensamiento, se reforzaron entre sí para derivar en la ruptura del lenguaje político que antes había estructurado su discurso.

Durante estos años, a la par que su carrera política y académica mostraba un curso ascendente -en 1873 fue elegido diputado provincial en Buenos Aires, en 1874 recibió el cargo de director general de Escuelas Normales, en 1875 le fue adjudicada la cátedra de Derecho constitucional y administrativo en la Universidad de Buenos Aires y en 1876 fue designado rector del Colegio Nacional de Buenos Aires- su mirada sobre la realidad nacional se tornaba cada vez más crítica. En 1875, el mismo año de los violentos ataques anticlericales contra un conjunto de edificios católicos emblemáticos, publicó en la *Revista del Río de la Plata* un “Examen crítico” de la obra *Peregrinación de Luz del Día, o viaje y aventuras de la verdad al nuevo mundo*, que Alberdi había dado a la imprenta cuatro años antes. Si bien el texto de Estrada no manifiesta grandes innovaciones con respecto a sus anteriores ideas, sí puede percibirse un marcado cambio en las problemáticas que éste eligió enfatizar. De acuerdo con el intelectual porteño, *Luz del Día* proponía a la libertad como un fin en sí mismo, necesaria para asegurar el mayor bienestar posible a los hombres. Su propia mirada, en cambio, se mostraba muy diferente. En sus palabras, “Esta vida es una larga regeneración del hombre por el dolor y el trabajo. Progresar es elevarse en la esfera del deber” (Estrada, 1904a: 281). Dicho juicio no actuaba más que como un preámbulo para una crítica generalizada de la actividad política argentina -puesto que las asambleas electivas actuaban como órganos de un partido, y no como la encarnación de los distintos componentes del cuerpo

social-; de la excesiva afición por el lujo y las actividades frívolas del “mundo moderno” -merced a la cual los habitantes del país vivían entre “la Bolsa y el Café cantante”-; e incluso a los modelos norteamericano e inglés que alguna vez había ensalzado como el mayor resguardo de las libertades tanto políticas como religiosas.¹⁴ Así, podía concluir su análisis un tanto sombrío de la situación sosteniendo que:

...la ambición desenfrenada en la política, la temeridad en el comercio, el lujo con su cortejo de intrigas degradantes de la familia, el fraude convertido en crédito con sus liquidaciones que acaban en el deshonor, é innumerables vicios que con terror vemos difundirse, no son sino otras tantas formas de la sensualidad, síntoma de una reacción materialista y pagana, que es urgente comprimir. -La educación espiritualista y cristiana nos dará la palabra de verdad, como la inmigración nos dará el pan... (Estrada, 1904a: 327).

Estas preocupaciones de Estrada serían nuevamente plasmadas dos años más tarde, en la primera *Memoria* que presentó sobre su gestión como rector del Colegio Nacional de Buenos Aires. Su juicio sobre la situación de la provincia, nuevamente, se mostraba muy negativo. Buenos Aires, a su modo de ver, “Es mercantilista y escéptica: y como tal, se halla expuesta á todas las seducciones del materialismo y de la sensualidad” (Estrada, 1904a: 435). Si bien la prosperidad económica resultaba muchas veces “pacificadora”, podía también infiltrar “el egoísmo en los caracteres y el positivismo utilitario en las leyes” (Estrada, 1904a: 436). El enriquecimiento,

¹⁴ Si bien proclamaba su admiración por los Estados Unidos, Estrada señaló un conjunto de problemas que creía observar en su maquinaria de gobierno. Y, muy particularmente, intentó prevenir a sus contemporáneos contra el “fanatismo” que podía generar el modelo norteamericano, considerado por algunos el único camino posible hacia el progreso de la Argentina. En Inglaterra, en cambio, el “positivismo doctrinario y educacional” hacía prevalecer el móvil económico por sobre todo otro interés humano, convirtiendo al obrero en poco más que un esclavo (Estrada, 1904a: 310-311).

además, podía generar una serie de nuevos conflictos por sí mismo, conduciendo a la riqueza de unos pocos y a la pobreza generalizada de la mayoría.

Estrada enfatizó que uno de los medios centrales para evitar tales dificultades debía ser educar correctamente a “aquella porción selecta que tiene capacidad para afrontar las responsabilidades que le son anexas”. Así, la enseñanza de las ciencias positivas -que tendía a precipitar a sus estudiosos hacia el materialismo- debía ser complementada por una sólida formación en las Humanidades -Letras, Artes, Filosofía e Historia- para ensanchar el espíritu de las clases superiores y evitar su excesivo apego a los valores mundanos. Sólo así podría contenerse el avance de la “civilización materialista”, que “aniquila la acción del derecho bajo la prepotencia de la fuerza: convierte las sociedades en ejércitos sin aspiración ni fibra humana, mitad máquina y mitad rebaño...” (Estrada, 1904a: 445).

Durante los años siguientes las inquietudes de Estrada con respecto a la dirección que estaba tomando el desarrollo de la “civilización moderna” no harían más que incrementarse. En una conferencia brindada en 1878 en el Club Católico, frente a un auditorio de notables católicos cada vez más compacto en sus ideas -integrado por, entre otros, el propio Estrada y su hermano Santiago, Emilio Larmarca, Félix Frías y Pedro Goyena- el intelectual porteño concretó finalmente su ruptura doctrinaria con un concepto de “liberalismo” que hasta esos años se había situado en el centro de su pensamiento. A su modo de ver, “el siglo del liberalismo entiende mal la libertad” (Estrada, 1905: 160). Dado que dicha doctrina había establecido la extensión de la libertad política como un fin en sí mismo, había derivado en una fuerza intrínsecamente revolucionaria. Dicho principio, a su vez, conducía al olvido de que el fin último del hombre se encontraba constituido por Dios. Esto se conjugaba con uno de los mayores “crímenes” en que había incurrido el

liberalismo, al socavar la autoridad de “la única autoridad humana [...] establecida y definida directamente por Dios: la paternidad, la familia”. De acuerdo con Estrada:

La ley del matrimonio civil, y la ley del divorcio, su forzosa consecuencia, audaces usurpaciones revolucionarias, rebeliones insensatas contra Dios y contra su Cristo, son leyes tiránicas que envilecen la familia, la aplastan bajo el pie del Estado, bastardean su misión y atentan contra los derechos de la Paternidad! Si el padre no es el legislador de la familia por el testamento, ni el ministro, consagrado en los altares de Dios, para encaminar a sus hijos en los santos senderos; estamos en la servidumbre y nos precipitamos á la barbarie! (Estrada, 1905: 175).

La cuestión religiosa se combinaba, así, con una de las preocupaciones más antiguas de Estrada: la posibilidad de que el Estado se expandiera sin límite, absorbiendo a los otros dos centros “naturales” de la autoridad política y social, representados por la familia y la Iglesia. Esa misma preocupación lo condujo a solicitarle al Poder Ejecutivo, en su memoria rectoral correspondiente al año 1879, una reforma del Colegio Nacional de Buenos Aires que lo constituyera como persona civil capaz de asegurar sus propios ingresos por medio del cobro de una cuota. La problemática central, a su modo de ver, consistía “en decidir si los cuerpos científicos y docentes han de yacer en todo ó en parte bajo la mano omnipotente del Estado” (Estrada, 1904a: 578). Era ésta una de las herramientas que permitiría atemperar el carácter “pagano” que comenzaba a demostrar el Estado nacional, al absorber todas las funciones de la vida social y sujetar a la masa de los ciudadanos bajo su completo dominio.

Esta problemática era doblemente peligrosa porque “Al incremento anómalo del Estado se ha añadido la apostasía, y la consiguiente abolición del papel de la Iglesia en la enseñanza, quedando solo en el campo el Estado irresponsable,

imperante sobre la conciencia de la juventud, mal grado del sacerdocio, de la paternidad y de las corporaciones libres, disueltas ú oprimidas” (Estrada, 1904a: 581).

Fue en este contexto que Estrada, durante 1880, comenzó a editar la segunda época de la *Revista Argentina* bajo el lema de “*Instaurare omnia in Christo*”. Aun antes de que estallara el primer conflicto de envergadura en torno a la laicización de diversas instituciones estatales, con el Congreso Pedagógico de 1882, el intelectual porteño consideró necesario contar con una publicación que sirviera para difundir las ideas de un catolicismo que consideraba bajo asedio. Un extenso artículo de su autoría incluido en sucesivas ediciones de la revista durante 1881 puede considerarse una suerte de texto programático sobre los múltiples males que acechaban a la República Argentina. Sin que las elites políticas y económicas lo sospecharan -o, en el peor de los casos, con su explícita aquiescencia- el período en apariencia áureo que había inaugurado la consolidación del Estado el año previo estaba empujando al país hacia el abismo.

De acuerdo con Estrada, la problemática atravesada por la Argentina podía dividirse en distintos ejes, todos ellos atravesados por una sociedad que se encontraba “corroída” por el indiferentismo religioso. Con respecto al plano político, cada vez más éste dejaba de ser “ciencia y arte de gobernar” para convertirse en “simple táctica de usurpar ó birlar el gobierno” (Estrada, 1904b: 6). El sistema electoral había devenido en una maquinaria fraudulenta, en la que los gobernadores se habían constituido como únicos electores y los partidos en generadores de clientelas políticas.

La corrupción de la práctica política era agravada por los efectos perniciosos que generaba en la vida social y religiosa. En palabras de Estrada:

Conviniendo en que el Estado no está subordinado al Evangelio, y que la ley civil no debe ser informada por la ley divina, á primera vista parece que no se hiciera del Estado sino una entidad imparcial en materias religiosas; pero la

verdad es que siendo esa imparcialidad atributo de la soberanía, y siendo función de la soberanía regir todas las entidades agrupadas en sociedad, se confiere al Estado imperio sobre las cosas religiosas, desde que considera la religión como una simple opinión que vincula mayor ó menor número de súbditos suyos; y así se transforma en teoría la pretensión josefista, se avasalla á la Iglesia y con ella á la familia, que si no recibe la independencia de su carácter sagrado cae bajo el poder exclusivo del Estado. Destruida la autonomía de la Iglesia y de la familia, quedan extinguidas todas las fuentes y suprimidas todas las condiciones cardinales de la libertad civil (Estrada, 1904b: 31-32).

Dado que, para el editor de la *Revista Argentina*, la libertad civil se sustentaba sobre la base de tres núcleos orgánicos de origen divino -la Iglesia, la familia y el Estado- si uno de ellos comenzaba a ocupar los espacios propios de los otros dos el entero sistema se veía trastocado. Por la absorción de la vida religiosa y familiar por el Estado -un Estado, además, que a pasos acelerados parecía devenir en un “Estado ateo”- la República Argentina corría el riesgo de degenerar en el régimen “socialista” propio de las naciones precristianas: estos es, una sociedad completamente absorbida por un poder estatal que aglutinaba características de tipo tanto político como religioso.

Esto se hallaba potenciado por el monopolio de las instituciones estatales para conferir títulos y grados. Según Estrada, “...el Estado docente es una faz del Estado pagano en acción. Por necesaria implicancia, es una forma de despotismo” (Estrada, 1904b: 41). La educación de los niños, que debía recaer en las familias y ser complementada por la Iglesia, quedaba así eliminada en aras de la expansión de un poder político omnipotente.

Con respecto, por último, al plano del progreso nacional del país, que para muchos de sus contemporáneos resultaba un elemento de consenso, la Argentina se encaminaba también en una senda peligrosa si no adoptaba los principios cristianos. El “período de las industrias fabriles”, a su

modo de ver, era el grado culminante del desarrollo económico. Pero era también el punto en que comenzaban a desatarse todo tipo de borrascas. Si bien el país no había llegado todavía a esa instancia, la velocidad de la acumulación de riqueza permitía suponer que no se encontraba lejos. En ese momento, según Estrada, la disyuntiva se volvería tajante:

Ó se confiesa una ley divina estrictamente obligatoria para todos los hombres; y entonces el patronazgo es deber del capitalista y derecho del obrero, y la caridad alivia el pauperismo, extirpa la codicia y destruye bajo su fuego sagrado la raíz de las envidias y la raíz de la soberbia; ó no se confiesa otra ley sino el derecho positivo de las sociedades y el cálculo de los intereses y el conflicto de las pasiones, en cuyo caso, que es el imperio del naturalismo, el estado de las naciones será la guerra por el pan (Estrada, 1904b: 87).

La única solución a este enorme conjunto de amenazas que se cernían sobre la República Argentina consistía en una “restauración cristiana”. A diferencia de lo que había sostenido alguna vez, Estrada no afirmaba ya que la propia dinámica de la expansión de la libertad aseguraría el reino de la moral en la vida política, social y económica. Era necesario que el imperio de la moral se difundiera en las conciencias para que la libertad –“bien entendida”- pudiera medrar. Y esto sólo podría ocurrir si la población se unía bajo el espíritu de Cristo, que fortaleciendo a la Iglesia y la familia pondría coto al avance del “Estado omnipotente” e incrédulo, a la vez que sería capaz de evitar, por medio de la caridad y el patronazgo, las futuras guerras entre ricos y pobres.

Cuando Estrada escribió estas páginas no se había quebrado todavía ese “primer umbral de laicidad” imperante durante casi un siglo. Sin embargo eran ya muchas las voces que, desde un conjunto de asociaciones voluntarias y periódicos, así como desde la tribuna política, comenzaban a pugnar por su pronta disolución.

Mientras el conflicto en torno a las leyes laicas de la década de 1880 se intensificaba -conduciendo a Estrada y algunos de sus correligionarios católicos a reemplazar la *Revista Católica* por un diario que pudiera servir como una más efectiva arma de lucha- la prédica del intelectual porteño radicalizaría sus ribetes antiliberales, además de incluir notas crecientemente paranoicas en contra de la conspiración francmasónica que atentaba contra el espíritu nacional y contra el “elemento judío” que se enseñoreaba de los Estados merced a su “prepotencia financiera” (Estrada, 1905: 298).¹⁵

Pero, en sus elementos fundamentales, el programa de Estrada no se modificó sustancialmente tras la revisión de su propio pensamiento que realizó durante la segunda mitad de la década de 1870 y que culminó en la publicación del artículo antes expuesto. Los espacios para la existencia de un “catolicismo liberal”, que después de 1852 se había vuelto casi hegemónico ante el laicado de notables católicos -más allá de la evidente ambigüedad de la definición encarnada por el concepto de “liberal”- se reducían a paso agigantado. Era la hora, como señalaba Estrada, de “vender la túnica y comprar la espada”. Sólo la plena restauración del reino de Cristo podía salvar a la República del naufragio, y quien no aceptara dicho postulado plenamente no podía más que pertenecer al bando de aquellos que, movidas por siniestros y oscuros complots, conducían al país hacia los abismos.

¹⁵ J. M. Estrada, “Le Play y el liberalismo, conferencia dada en la Academia Literaria del Plata el 24 de junio de 1882”, *Obras Completas*, tomo 12, p. 298.

Bibliografía

- Auza, N. T. (1999), “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada”, *Teología*, (73), pp. 99-121.
- Baubérot, J. (2004), “Sécularisation et laïcisation”, en *Laïcité, 1905-2005, Entre passion et Raison*. París: Seuil.
- Baubérot, J. (2017), “Le premier seuil”, *Histoire de la laïcité en France*, París: Presses Universitaires de France/Humensis.
- Bruno, P. (2011), *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bruno, P. (2010), “La vida letrada porteña entre 1860 y el fin-de-siglo. Coordenadas para un mapa de la elite intelectual”, *Anuario IEHS*, (24), pp. 339-368.
- Castelfranco, D. (2015), *La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)*, tesis de Maestría, Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Castelfranco, D. (2019), *Dios y Libertad. Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX*, Rosario: Prohistoria.
- Dana Montaña, S. (1942), *Las ideas políticas de José Manuel Estrada*, Santa Fe: Instituto de Investigaciones Jurídico Políticas, Universidad Nacional del Litoral.
- De Asúa, M. (2009), “Abogados, médicos y monos: Darwin y los católicos en la Argentina del siglo XIX”, en M. De Asúa (coord.), *Los significados de Darwin*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, pp. 39-51.
- Di Pasquale, M. (2012), “Apuntes en torno a la historia intelectual argentina en el siglo XIX. Metodologías, perspectivas y desafíos”, *Historiografías: revista de historia y teoría*, (4), pp. 27-46.

- Di Stefano, R. (2011), "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina", *Quinto Sol*, 15 (1), pp. 1-32.
- Di Stefano, R. (2016), "Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires", en R. Di Stefano y J. Zanca, *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 35-103.
- Estrada, J. M. (1868), "La moral y la democracia", *Revista Argentina*, tomo I, pp. 3-19.
- Estrada, J. M. (1880), *Revista Argentina. Segunda Época*. Buenos Aires.
- Estrada, J. M. (1899), *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo I, Buenos Aires: Librería del Colegio.
- Estrada, J. M. (1904a), *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo X, Buenos Aires: Librería del Colegio.
- Estrada, J. M. (1904b), *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo XI, Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- Estrada, J. M. (1905), *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo XII, Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- Mas, G. (2007), *Le cardinal de Bonald et la question du travail (1840-1870)*, tesis doctoral, Université Lyon 2.
- Pocock, J. G. A. (2009), "The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought", en J. G. A. Pocock, *Political thought and history. Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 67-86.
- Rivarola, R. (1914), *El Maestro José Manuel Estrada*, Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- Tanzi, H. J. (1994), *José Manuel Estrada (1842-1894). Apóstol laico del catolicismo*, Buenos Aires: Ediciones Braga.

