

Virtudes de la doctrina y errores de la política. Monseñor Gustavo Franceschi ante los “totalitarismos” soviético, fascista y nacionalsocialista

Artículo de Olga Echeverría

Quinto Sol, Vol. 21, N° 1, enero-abril 2017 - ISSN 1851-2879, pp. 1-24

DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/qs.v1i1.1303>



Virtudes de la doctrina y errores de la política. Monseñor Gustavo Franceschi ante los “totalitarismos” soviético, fascista y nacionalsocialista

Olga Echeverría¹

Resumen

En el uso del concepto totalitarismo se comprendían una buena parte de los debates ideológicos y los posicionamientos políticos del siglo XX. Ese uso, y muchas veces abuso, quedó, por lo tanto, enredado en un empleo instrumental, en un juego comparativo mezquino entre sus diferentes expresiones y en una lectura que olvidaba o resaltaba matices de acuerdo con el lugar que ocupara y los intereses que defendiera quien lo usaba. Como señala Enzo Traverso, pocos términos de la cultura política moderna son tan ambiguos, maleables y polimorfos como el vocablo totalitarismo.

Totalitarismo es una palabra que forma parte del léxico de todas las corrientes políticas e ideológicas, pero en este artículo nos aproximaremos al uso que le dio un sector de las derechas argentinas contemporáneas, más específicamente la derecha católica de inclinación corporativista y, dentro de ella, se atiende a la perspectiva que construyó (en artículos escritos desde 1919, recopilados como libros en los primeros años cuarenta) monseñor Gustavo Franceschi, reconocido intelectual del catolicismo social argentino.

Palabras clave: totalitarismo; fascismo; nazismo; catolicismo.

¹ Instituto de Geografía, Historia y Ciencias Sociales-Instituto de Estudios Históricos Sociales-Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina. Correo electrónico: olgaecheverria23@gmail.com



Mistakes of politics and virtues of doctrine. Monsignor Gustavo Franceschi in face of soviet, fascism and national socialism “totalitarianisms”

Abstract

A great deal of ideological debates and political positions of XX century were associated to the use of the concept of totalitarianism. This usage, often abuse, developed an instrumental significance which was entangled in a petty comparative game between its different interpretations, along with a perception that diminished, or highlighted, nuances depending upon the interests or social status of who was using it. As stated by Enzo Traverso, only few terms ingrained in political culture are as ambiguous, pliable and polymorphous as the word totalitarianism.

The word totalitarianism is part of the lexicon of all political trends and ideologies, nevertheless, throughout this article we will approximate to one particular usage; the one performed by a sector of argentine contemporary right-wings. More specifically, catholic right-wing with corporate tendency and, within it, the perspective created (in articles written from 1918, foregathered as books during the early 1940's) by monsignor Gustavo Franceschi, an acknowledged social catholic intellectual.

Key words: totalitarianisms; fascism; nazism; catholicism.

Fecha de recepción de originales: 14/06/2016.

Fecha de aceptación para publicación: 27/07/2016.

Virtudes de la doctrina y errores de la política. Monseñor Gustavo Franceschi ante los “totalitarismos” soviético, fascista y nacionalsocialista

Introducción: el hombre y su trayectoria

Gustavo Franceschi fue un reconocido y sutil intelectual católico. Nacido en París en 1881 y fallecido en 1957 en Montevideo, se formó como sacerdote en el Seminario Conciliar de Buenos Aires, donde se ordenó en 1904. Cumplió funciones pastorales y fue profesor de Filosofía y Sociología en diversas instituciones, incluido el Seminario porteño, y actuó como asesor espiritual de la Acción Católica Argentina (ACA) y de los Círculos de Obreros Católicos.

Director de la revista *Criterio* desde 1932 hasta 1957, participó e impulsó debates culturales y políticos. Escribió libros y artículos en numerosos medios de prensa sobre cuestiones tan heterogéneas como los impúdicos trajes de baño femeninos o la política nacional e internacional (Rubinzal, 2011, p. 67).

Anticomunista, comenzó tempranamente a reflexionar sobre el Estado

total soviético y se sumó luego a los regímenes centro-europeos, buscando establecer la validez del concepto totalitarismo.

Franceschi, como monseñor Miguel de Andrea² y, a pesar de su ferviente anticomunismo, llamaba a aplicar soluciones sociales antes que represivas para los problemas obreros. Adscripto al catolicismo social, asumió tanto la reflexión doctrinal, como la fundación de asociaciones y la elaboración de reformas y políticas sociales de iniciativa pública. Esa triple dimensión requería de la difusión de una nueva moral que debía generar a su vez una nueva “conciencia social”; de allí el impulso a la fundación de círculos, patronatos, asociaciones obreras y el reclamo de leyes laborales protectoras del trabajo infantil y de la mujer (Montero, 2004, p. 395).

Como otros intelectuales católicos y de derecha, denunció el avance del comunismo en los sindicatos, escuelas y universidades, buscando captar la atención de los sectores sociales acomodados que se mantenían indiferentes. Franceschi entendía que uno de los mayores riesgos era la proletarización de las clases medias, para lo cual era esencial “reformar toda la economía en sus fundamentos” (1933, pp. 221-224) y resguardar a los individuos pertenecientes a las clases propietarias que mostraban porosidad hacia aquellos idearios y que *Criterio* denominaba “burgueses de izquierda”.³

Sin embargo, a diferencia de otros intelectuales de derecha, Franceschi no consideraba que las únicas posiciones políticas e ideológicas posibles se resumieran en el enfrentamiento entre marxismo/comunismo y fascismos/nacionalismos, sino que el mayor esfuerzo de su obra estuvo dedicado a mostrar el carácter abarcador y autónomo del catolicismo y su capacidad de dar respuesta al desgobierno contemporáneo.

En buena medida como evolución de las ideas construidas entre la primera y segunda posguerra, en 1955 impulsó la fundación del Partido Demócrata Cristiano, que debía ser guiado por la doctrina –pero no manejado por la jerarquía– y estar atento a lo económico-social (Franceschi, 1955, pp. 8-10).

Por todo ello, este artículo pretende situar a Franceschi en el contexto de lo que Enzo Traverso (2009) llama la guerra civil europea, atendiendo también a la dimensión política de Argentina, para examinar sus tentativas teóricas sobre los totalitarismos, su lugar como intelectual y su concepción sobre lo político. Para sectores de la propia Iglesia católica, Franceschi “escribía lo que los obispos querían decir y los obispos decían lo que él pensaba” (Bosca, s.d.).

2 Sobre monseñor de Andrea, véase Miranda Lida (2013).

3 Esta preocupación es la que Ezequiel Adamovsky (2002, p. 307) enmarca en la inquietud de Franceschi sobre las clases medias, que en otras oportunidades también alientan su optimismo, ya que entiende que son un freno al comunismo, como él mismo comprobó en la Italia fascista de los años veinte.

Desde una perspectiva diferente, Federico Finchelstein ha llegado a conclusiones similares (2010, p. 240).

La institución católica y las élites

La incorporación al capitalismo internacional, la inmigración y la organización estatal de Argentina generaron cambios de los que los católicos no fueron ajenos. A medida que la ilusión liberal iba resquebrajándose, el catolicismo comenzó a desarrollar una fuerte crítica al funcionamiento del sistema político y social vigente.

En 1891, la encíclica *Rerum Novarum*, presentada como testimonio de fe, había sido un llamado contra la desintegración social e implicaba una propuesta política que instaba a abandonar las posiciones defensivas para asumir una ofensiva que llevaba a la consumación del “orden cristiano”, una estructuración claramente política inclusiva de toda la vida humana (Poulat, 1986). Promovía a la Iglesia como “sociedad perfecta” que encarnaba un modelo social opuesto al liberalismo y a los izquierdismos.

Buscaba captar y formar una clase dirigente con identidad católica, capaz de desarrollar un programa político consonante con los intereses de la Iglesia y con capacidad de implementarlo. Las iniciativas mostraban la preocupación de todos los sectores propietarios por frenar lo que consideraban un incipiente estado de caos social. Así, La Liga Patriótica Argentina creada en 1919, como otros agrupamientos políticos e ideológicos que surgieron, aglutinaba a liberales, conservadores y cléricales, poniendo de manifiesto que la coyuntura política y social polarizaba a las fuerzas sociales en pugna y comprendía la homogenización y alianza de los sectores patronales ante lo que percibían como una amenaza (Avner, 2006, p. 58). Al mismo tiempo, La Liga evidenciaba, según Perfecto, la coalición de la clase propietaria con los militares, ya que el 17% de sus miembros eran oficiales de las Fuerzas Armadas (2015, p. 122).

Hacia 1920, un grupo de jóvenes laicos, con el acompañamiento del Episcopado, pusieron en marcha los Cursos de Cultura Católica (CCC) (Echeverría, 2009; Zanca, 2012) para formar teológica, política, filosófica y culturalmente a los jóvenes varones de la clase propietaria a fin de conformar la citada élite católica con capacidad dirigente (Ribero de Olázabal, 1986, p. 39-61).

Como ha señalado Roberto Di Stefano (reconociendo los aportes de Miranda Lida, Diego Mauro y Loris Zanatta),⁴ el período de hegemonía laica no se extendió hasta 1930, sino que la acometida católica se puede identificar ya

⁴ También lo ha señalado Susana Bianchi (2002).

en las décadas precedentes, con nutritas manifestaciones callejeras, con una notoria vinculación entre Fuerzas Armadas e Iglesia, evidenciada en las movilizaciones católicas de las décadas de 1910 y 1920 (2011, p. 18).

De tal modo, entrando a la década de 1930, y con una experiencia de años, la Iglesia católica asumió su impronta política e ideológica y comenzó a pregonar una tradición en la cual el catolicismo se confundía con la nacionalidad y con el hispanismo (Bianchi, 1997, p. 34; Bianchi, 2002). Fueron años de ampliación de la base católica militante, de grandes manifestaciones públicas, y la propia Iglesia proclamó que se estaba atravesando un verdadero “renacimiento católico” (Lida, 2010).

La Iglesia católica participaba de un movimiento más general que involucraba a las clases propietarias y sus intelectuales, e iba dando forma a unas derechas antidemocráticas que pregonaban las ventajas de un sistema basado en proyectos nacionalistas y/o corporativistas. Concibo al concepto “derechas” como aplicable a sujetos e idearios que se definían por su elitismo anclado en la reivindicación de las jerarquías “naturales”, por su oposición a la democracia y a las prácticas e ideas de izquierda, y por su constante llamado a la implementación de una disciplina ordenadora de la sociedad. No se trata, en todo caso, de darle un sentido absoluto al concepto, sino de considerarlo en su relatividad histórica e interpretarlo como actitudes de fondo, como intenciones (Bobbio, 1996); como una descripción no contingente, no ocasional, no esencialista y viable de aplicar a la variedad de posiciones históricamente desarrolladas. Las derechas fueron (y son) colectivos amplios, diversos y dinámicos que están siempre construyendo y reconstruyendo su identidad y sus alianzas (Echeverría, 2011; Bohoslavsky y Echeverría, 2013). Advierte Daniel Lvovich que, en las derechas, como en todo grupo político, la identidad resultaba inestable, flexible en posturas y prácticas, condicionada por un contexto cambiante antes que por una rígida estructura ideológica. Por ello, es apropiado pensar a esta tendencia como el extremo de una gradación, más que como portadores de una especificidad que los haya separado radicalmente del resto del arco político (2011, p. 26). Sus postulados, en la primera mitad del siglo XX, implicaban una visión jerárquica, elitista y xenófoba que buscaba hacer frente a las múltiples y profundas transformaciones que vivía Argentina y reconstruir la situación previa.

Las propuestas políticas se llevarían adelante en nombre de la nación, una instancia superior que organizaba postulados antidemocráticos, antiplebeyos (Devoto, 2002), antifemeninos (McGee Deutsch, 2003), antisemitas (Lvovich, 2003) y conspirativos (Bohoslavsky, 2009), que estimulaban la elaboración de pensamientos que propugnaban la instalación de gobiernos militaristas

y antiigualitaristas. En ese laxo colectivo, los grupos católicos insistían en devolver el poder terrenal a la Iglesia e impugnar el cambio social y cultural, sosteniendo que la modernidad había destruido la armonía social vigente durante siglos y amparaba un orden que desconocía las jerarquías naturales (Buchrucker, 1987). Así, perspectivas militaristas, conservadoras, modernizadoras, corporativistas, hispanocatólicas y nacionalistas (Echeverría, 2009) se unificaron para poner fin al *mal gobierno* y a la desorganización social.

En 1928, apoyada intelectual y financieramente por el Episcopado, apareció la revista *Criterio*, con el objetivo de difundir el pensamiento católico y de convocar a las clases propietarias tradicionales a recuperar el don de mando. *Criterio* implicaba la elaboración de una propuesta de cambio y un instrumento de reclutamiento (Echeverría, 2009) y adquirió importancia por sus contenidos ideológicos, pero también porque expresaba la voluntad de agrupar a las fuerzas sociales que compartían el interés por conservar y reproducir sus privilegios (Rapalo, 1990). No se puede desconocer que fue un producto cultural importante y que sostuvo la posibilidad de diálogos y debates de trascendencia que atravesaron a sectores de la opinión pública (Lida, 2015, p. 119).

Los sectores católicos ofrecían una amplia diversidad. Pero mayoritariamente, aun con diferencias, se incorporaron al proyecto de la nación católica y establecieron una relación cercana a la vez que imprecisa con la naciente derecha nacionalista, sosteniendo que el catolicismo implicaba un concepto cultural permanente, general y eterno que involucraba al conjunto de la humanidad; en tanto que las naciones, como concepto de una realidad existente, eran: “en cambio instituciones de historia, es decir, entidades empíricas, pseudo conceptos, creaciones convencionales” (D’Ors, 1930, p. 97). La patria era en sí misma una vuelta a las raíces hispanas y, por lo tanto, católicas. Franceschi advirtió que, si los nacionalistas argentinos no se sometían a la doctrina católica, corrían el riesgo de volverse materialistas y estatistas excesivos que solo podrían emular a los regímenes nazi-fascistas (*Criterio*, 1932, 20/10, p. 55).⁵ El paulatino distanciamiento del discurso nacionalista y de sus referentes estaría poniendo en evidencia la fuerza que iba alcanzando el catolicismo como actor político autónomo en la década del treinta, su alineación al proyecto internacionalista del Vaticano y la voluntad de hegemonizar el campo corporativista.

Anticomunismo, xenofobia y dictaduras

Durante la segunda presidencia de Hipólito Yrigoyen se organizó un

⁵ Sobre el tema, véase María Alejandra Bertolotto (2015).

grupo conspirador heterogéneo que disimuló sus diferencias y remarcó las coincidencias. *Criterio* jugó un papel importante en la legitimación del movimiento, pero sus objetivos iban más allá y buscaban la formación integral de la élite dirigente que debía construir el destino de la nación, al tiempo que sentar las posiciones estéticas convenientes (Lida, 2015, p. 121). También buscaba alcanzar diferentes interlocutores. Por un lado, un lector católico expuesto a las provocaciones de ideologías y prácticas sociales y culturales contestatarias; y por otro, la élite, a la que pretendían convocar para infundirle su proyecto político social (Echeverría, 2002). El llamado a la acción implicaba un cuestionamiento a la actitud pasiva y resignada de las clases dirigentes, para que asumieran el compromiso de reencauzar a la sociedad.

Franceschi acompañó y apoyó el golpe de Estado de 1930 y siempre expresó su vocación por los gobiernos enérgicos, como las dictaduras de Primo de Rivera y las experiencias chilena y portuguesa (1945, p. 11). Más tarde apoyó al franquismo. Su crítica a la democracia hacía hincapié en la malsana tendencia de sostener el dogma de la soberanía popular en detrimento de la justicia y el orden. Su aval al golpe de Estado fue explícito, para lo cual se asentó en el principio tomista de sedición, siendo este el modo a través del cual se colocaba en una posición que lo autorizaba a reconocer (o no) tal legitimidad y convertir de esta manera al poder espiritual en un juez autorizado sobre los asuntos temporales. Dicha doctrina le permitirá justificar la tutela de la Iglesia en los asuntos políticos, por más que haya sido el propio tomismo el que reconoció la autonomía relativa del Estado y de la política con respecto al orden sobrenatural, tal como ha sido señalado por buena parte de los estudiosos acerca del pensamiento político de Santo Tomás de Aquino (Lida, 2002, p. 110).

Con el objetivo de recuperar la esencia cristiana que avalaba la construcción del “Reinado de Cristo Rey”, celebraban la catolicidad de los gobernantes instalados por el golpe militar en la cima del poder político,⁶ al tiempo que cuestionaban a los políticos liberal-conservadores por no representar a la opinión pública que interesaba y que solo pretendía reconstruir su espacio tradicional de poder, mera expresión de “intereses mezquinos”.

La “verdad” se hallaba en el sistema católico, capaz de reorganizar las relaciones entre los poderes de la Iglesia y el Estado, y de ocupar el espacio de las definiciones éticas, a las que este debía someterse. Esta problemática, que aparecía con tanta fuerza en las páginas de *Criterio*, también se reflejaba en la actividad de los CCC, donde desarrollaron un ciclo de conferencias sobre los

⁶ Al respecto, y con un alto valor simbólico, puede recordarse que, a poco de asumir, José F. Uriburu y su familia participaron de la procesión del 8 de diciembre de 1930. Un gesto que expresaba públicamente la comunión entre Estado e Iglesia (*Criterio*, 1931, 26/3, p. 395).

vínculos entre Estado e Iglesia (*Criterio*, 1931, 30/7, p. 145; 6/8, p. 180; 1/10, p. 7; 24/12, p. 686).

El catolicismo social apoyaba una reforma controlada para que Argentina no cayera en un proceso político similar al mexicano, entendido como una fase de revoluciones y contrarrevoluciones constantes donde la Iglesia era uno de los focos del conflicto (*Criterio*, 1930, 4/12, p. 717). La voluntad, por lo tanto, era entronizar a la Iglesia como piedra angular de la política a partir de su carácter de unificadora de la sociedad. El tomismo cobraba nueva fuerza y ocupaba el centro de la ideología sustentadora del proyecto resignificado de la nación católica (*Criterio*, 1931, 5/2, p. 169).

Todos esos discursos sirvieron de cimientos a la constitución de la ACA, una organización religiosa y también social, destinada a aunar y disciplinar todas las acciones católicas bajo la supervisión, guía y decisión de las autoridades eclesiásticas. Más allá del disgusto que la masificación de la sociedad les provocaba, no tenían otro camino que adaptarse a esa transformación en lo indispensable y adecuar sus mecanismos de combate. No se podía luchar contra enemigos nuevos y contra nuevas tácticas con las lógicas de antaño. La ACA era un brazo de la jerarquía eclesiástica que pretendía subordinar y limitar la autonomía del laicado y superar la fragmentación del campo católico. Por definición, estaba por encima de todos los partidos políticos (Blanco, 2008). En ese contexto, *Criterio* (1931, 28/5, p. 291) intervino a favor de la nueva estructuración de los fieles a través de una serie de artículos que reclamaban la participación de manera prescrita y coordinada.

El nacimiento de la ACA, en concordancia con los mandatos de la Santa Sede (Mallimaci, 1991), buscaba captar a los sectores medios y hacerlos copartícipes del espíritu católico; es decir, de la estructuración social y moral que la Iglesia pretendía imponer y que era fundamento de su poder. Por otro lado, buscaba encauzar la energía militante de esos sectores que estaban interesados en las cuestiones políticas y sociales, y así, crear una dirigencia media, organizar las dimensiones parroquiales y municipales del interior.

La ofensiva católica distaba de ser un simple intento de vuelta al pasado y esto fue particularmente notorio en Franceschi y en la revista *Criterio*, “uno de los lugares legítimos de debate en la agitada atmósfera ideológica de los años treinta” (Caimari, 1995, p. 348). Su impronta intelectual, su flexible seguridad ideológica, tanto como su anticomunismo y sus perspectivas de catolicismo social impregnarían la publicación, que sería un ámbito privilegiado para la batalla cultural y para que Franceschi desplegara sus dotes de polemista y sus ansias de teórico (Echeverría, 2009).

Era necesario adaptarse a la nueva realidad, conservando lo que fuera

útil, aceptando e incorporando las modificaciones operadas. Las masas estaban irremediablemente presentes en la política, por lo tanto, era imprescindible adoctrinarlas y ponerlas al servicio del proyecto internacionalista y totalizador del catolicismo. De tal modo, el proyecto de construir una nación esencialmente católica en la década de 1930 (Zanatta, 1996) era en buena medida la reformulación y reajuste de un viejo plan del catolicismo, pero redimensionado. Como toda la cultura política de los años treinta, que se encontraba atravesada por visiones políticas “tradicionales” y “modernas”, los católicos expresaban una compleja hibridación de conceptos y prácticas nuevas y viejas. La línea de *Criterio*, bajo el liderazgo intelectual de Franceschi, fue la de la adaptación a la nueva realidad, a las contingencias de las propias fuerzas y de los enemigos.⁷ Por ello, él entendía que debía catolizarse a las mayorías y recuperar a las élites para lograr una penetración epidémica del catolicismo en todas las instancias de decisión y de poder. La Iglesia sería siempre la conciencia moral de la nación, su mentora y su jueza. Lo determinante era establecer los vínculos y dependencias necesarios con todos los posibles futuros gobernantes para superar la inestabilidad de los tiempos políticos y de las formas de gobierno.

La perspectiva de Franceschi era resultado de una concepción que definía como “la política de la presencia y de la vida”. Vivir políticamente significaba atender al contexto, ser ágil en el pensar y poseer un efectivo realismo intelectual (*Criterio*, 1932, 09/06, p. 245). En esa dirección se encaminaba también la creciente aunque velada reprobación a los gobiernos de la “década infame” y, sobre todo, a los políticos liberal-conservadores (que, a su vez, contemplaban a Franceschi con gran desconfianza, sobre todo desde que abriera temporalmente las puertas de *Criterio* a los hermanos Rodolfo y Julio Irazusta y a Ernesto Palacio, despiadados detractores de la corporación política, desde posiciones de derecha). Franceschi convenía que el descreimiento y el recelo hacia los políticos era presagio de cambios sustanciales en la manera de gobernar. De tal modo, se sumaba al coro de los que solicitaban una reestructuración profunda del sistema político argentino (*Criterio*, 1933, 02/03, p. 102), al tiempo que advertía que esa falta de legitimidad podía llevar a una desestructuración social si no se articulaba una respuesta coherente desde una postura de orden. Así, apostaba a la necesidad de conservar el orden y encarar los problemas de fondo, que solo podían ser resueltos mediante una “rechristianización de la sociedad” (Mallimaci y Di Stefano, 2001, p. 22), y reanudar la unión que el Estado laico había roto entre Iglesia y Estado, ciudadano y feligrés

⁷ En ese sentido, Franceschi –aun en su explícito corporativismo– representaba una línea intermedia entre los católicos antifascistas (Zanca, 2013) y los sectores más radicalizados que se identificaban con Julio Meinvielle (Zanatta, 1996, p. 53; Ghio, 2007, p. 75).

(Di Stefano y Zanatta, 2009, pp. 430-431). De ahí la importancia de “la organización del laicado como factor fundamental para llevar el catolicismo a todos los ámbitos de la vida privada y pública” (Mallimaci y Di Stefano, 2001, p. 22).

Franceschi y el contexto internacional: los totalitarismos

El interés en estudiar las reflexiones de Franceschi sobre los totalitarismos radica en que fue uno de los pocos intelectuales argentinos que intentaron observar y teorizar contemporáneamente sobre el fenómeno, pero además ofrece las fortalezas de un pensador y escritor con un agudo conocimiento histórico. Asimismo, sus análisis ponen en evidencia sus postulados y aspiraciones políticas con notable claridad.

Comparto con Túlio Halperín Donghi la opinión sobre el lugar significativo que ocupó Franceschi en el debate de ideas y de ideologías, si bien no participó de su duda sobre la calificación como simple vocero de la Iglesia católica (Halperín Donghi, 2015, 67-68). En primer lugar, entiendo que los aportes personales fueron elocuentes y que quizás, en vez de ser solo vistos como una reproducción de la voz eclesiástica, también puedan ser pensados como construcciones intelectuales e ideológicas con fuerte capacidad de influencia dentro de la estructura de la institución. En segundo lugar, interpreto que, si bien la adscripción de Franceschi al catolicismo –y, por ende, a una visión acordada– es innegable, me pregunto si la adhesión a otros campos culturales, políticos e ideológicos desde los que intervienen otros intelectuales no son tan condicionantes y delimitantes aunque no se expresen (algunas veces) como verdad revelada.

¿Cómo pensaba Franceschi la política? Indisolublemente asociada a la abstracción intelectual, por ello, todos sus análisis hacían hincapié en las doctrinas antes que en la política concreta (Sarlo, 2001, p. 43); y al mismo tiempo, concebía que, en su contemporaneidad, como todas las manifestaciones humanas, la política estaba envuelta (y era producto) de la angustia contemporánea. Sentía una profunda aversión por los políticos (Lida, 2002) y quizás, por eso, sus principales críticas a la democracia se centraron en señalar la decadencia y perversión del parlamentarismo. Por otro lado, la entendió, por y para las élites; “el pueblo” solo aparecía como coro dependiente y necesario o como formador de imprecisas idiosincrasias que simplemente avalaban sistemas políticos (Franceschi, 1940^a, p. 15). No obstante esto, y quizás a fuerza de realidad, advirtió los riesgos y potencialidades que se resumían en las clases obreras y medias.

A fines de la década de 1910, Franceschi ya evaluaba al maximalismo

soviético y sus influencias en el resto del mundo. Pero antes de analizar al socialismo se refería a la democracia, a la que concebía –más que como un sistema o como una doctrina– como un conjunto de instituciones sociales de las que podía sacarse provecho si se mantenía controlada, si se adaptaba a los intereses necesarios y se la liberaba de la dependencia de la voluntad popular. Por otro lado, la admitía inevitable: el mundo de mañana será democrática.⁸ Es interesante señalar que la lectura de las formas políticas y sus valoraciones siempre surgían de una perspectiva comparativa y en estrecha relación con su posicionamiento y accionar político en la escena argentina. Así, y en debate con quienes sostenían que el catolicísimo no era ni podía ser democrático, Franceschi oponía, lejos de cualquier apología democratista, el reconocimiento de que tras ese sistema había una ambición de justicia. No se trataba de sostener que la igualdad total y absoluta era posible y deseable, pero tampoco se podía negar que había desigualdades inútiles e irritantes que una democracia orgánica podía evitar (1918, pp. 9, 13-17).

Su temprana reflexión sobre el totalitarismo comunista y las circunstancias que lo habían hecho posible muestra el interés de Franceschi por el tema, una preocupación que, a su decir, nadie tuvo en Argentina, y que nadie como él tradujo en doctrina⁹ (1940^a, p. 6). Asentaba que los fenómenos comprendidos en el vocablo “totalitarismo”, en todas sus versiones, tenían vínculos probados con el liberalismo, con los pensamientos de Jean-Jacques Rousseau, George Hegel y Karl Marx, y que, prácticamente, no había territorio en el mundo que escapara a los fervores y a las angustias de Occidente. Asimismo, afirmaba que las diferencias económicas, psicológicas y políticas, tanto como los antecedentes históricos peculiares, se habían diluido en la adopción de regímenes “idénticos”. De hecho, bajo la denominación de estatismo extremo, unificaba las tres experiencias, señalando, como ya se dijo, la nefasta influencia de Rousseau y de la filosofía de Hegel, aunque atribuía la mayor perfección/peligrosidad al modelo soviético que, por el talento/perfidia de sus dirigentes, había llegado a los extremos que Benito Mussolini no alcanzó ni a advertir (1945, pp. 7-8). Entendía que ni Adolf Hitler ni Mussolini “eran dictadores adocenados, no eran inteligencias vulgares, ni personalidades destenidas...rayaban en el genio...Como realizadores han sido, aunque nefastos, comparables a los más grandes. Los mató su exageración” (1945, p. 17). Y esa

⁸ Martín Castro (2016) le atribuye a Franceschi un presupuesto “tocquevilliano” de reconocimiento hacia el ascenso irresistible de la experiencia democrática.

⁹ Preocupación que se agigantó a partir de la experiencia republicana española y que también fue impulsada por la Encíclica *Divini Redemptoris*, hecha pública a principios de 1937, que versaba sobre el comunismo y sus causas y lo sancionaba como intrínsecamente perverso.

afectación egocéntrica procedía de su carácter de políticos y de sus carencias filosóficas y doctrinarias. No obstante, no dejó de asentar sus críticas a esos regímenes por: el carácter colectivista, el fuerte estatismo, el avance sobre los dominios de la Iglesia y, en el caso alemán, por el racismo y el paganismo.

Si en un artículo de *Acción* de 1919 había considerado que el comunismo no era más que la exasperación proletaria, con el correr de los años fue complejizando su mirada y especificó que el comunismo, antes que una práctica, era una doctrina, que sus líderes poseían una mirada filosófica que no debía ignorarse, y que conllevaban mucho más que un discurso resentido sobre el hambre (1946, pp. 11-12).

Según Franceschi, las responsabilidades en la perdurabilidad del comunismo fueron múltiples y colectivas: los capitales que patrocinaron a Vladimir Lenin y León Trotsky y sus aventuras industrialistas, los empréstitos bancarios, las complicidades diplomáticas y, obviamente, el entusiasmo obrerista de las izquierdas del mundo. De tal modo, entendía que el fenómeno del totalitarismo soviético no era una expresión puramente rusa, sino del curso moral, económico y político que había asumido el mundo occidental. Cuestionaba los análisis que habían situado al comunismo en el plano exclusivo de lo político y lo económico sin poder ver que era, ante todo, una cuestión de filosofía total del mundo y el hombre. Quienes ignoraban ese carácter doctrinario y la explosión más pura de principios esenciales que guiaban las acciones desconocían, por pereza intelectual, los aportes filosóficos de Marx y la actualización leninista de “marxismo más electricidad”. Por ello, en su habitual enlace de política y pensamiento, sostenía que uno de los errores más graves de los anticomunistas era desconocer esas obras doctrinales. Así, desafiaba a los analistas y políticos a penetrar en la profundidad de los estudios del plusvalor, que constituía la base del sistema, pero sin descuidar otros factores, como los psicológicos y la voluntad. El comunismo soviético era el resultado directo del accionar de los materialismos sobre las clases desheredadas, ya que el hombre falto de creencias y dinero no se resignaba a pasar toda su vida en “una posición inferior” y anhelaba destruir el sistema social que no lo conformaba (1946, pp. 10-11, 13-19).

De tal modo, el religioso definía al totalitarismo comunista concibiéndolo como un antihumanismo, ya que desconocía la dignidad de la persona humana; y rechazaba, de manera tan absoluta como los nazisfascismos, los derechos ciudadanos (1946, p. 16). Ese antihumanismo se expresaba fundamentalmente en el odio de clases, que se alimentaba en deseos frustrados y construía argumentos en el desmedido egoísmo de los que poseían (Franceschi, 1937, citado en Rinesi, 2007, p. 76).

Si bien en varias oportunidades reconoció la capacidad y perspicacia de

Lenin, tanto como su vileza, al mismo tiempo señalaba que los dirigentes izquierdistas extendidos por el mundo, incluidos los argentinos, eran personajes desprolijos, de melena y barba descuidada, ropajes y palabras encendidas que solo podían ser héroes en tabernas y que perturbaban el normal desarrollo de la producción y de la vida.¹⁰

En una conferencia en el Club del Progreso, el 1º de mayo de 1931, Franceschi sostuvo que en el comunismo había una modernidad difícil de combatir, un estar a la altura de las modificaciones sociales que traían los tiempos nuevos y en dar una respuesta o al menos una esperanza a los que se sentían excluidos por las lógicas del capitalismo. El comunismo era un hijo inesperado y molesto, pero legítimo, del liberalismo, que tenía un atractivo difícil de tener, ya que seducía a los obreros resentidos, a las almas débiles, a los snobs, a las niñas emancipadas y a los amantes de lo novedoso (1946, p. 17, 24-34). Por ello encontraba eco en los impacientes, “en el proletariado intelectual: maestros desilusionados, médicos sin enfermos y abogados sin causas”, que consideraban “de buen tono, espiritualmente ‘chic’, el mostrar desprecio por las ‘antigualladas’ patrióticas”. De tal modo, el internacionalismo revolucionario se había difundido a manera de incontenible epidemia. Por lo tanto, el mal estaba en los individuos y en el cuerpo social: “curemos por lo tanto las inteligencias y el organismo social: opongamos la idea sana a la depravada, hagamos reinar la justicia...no se cura una enfermedad profunda con atenuar a sus síntomas externos” (1946, pp. 21-23).

No dudaba en aunar en un mismo concepto a las tres experiencias (lo que implicaba, en el caso soviético, la unificación de la práctica leninista y estalinista sin diferenciaciones), ya que entendía que los regímenes se fundaban, en mayor o menor grado, sobre una misma filosofía del hombre y de la sociedad, y pretendían absorber en la colectividad la totalidad de la persona humana (1945, p. 7). La persona humana, la familia y hasta la profesión quedaban sometidas a los Estados que se arrogaban atribuciones que lesionaban el plan divino. Por eso, los totalitarismos eran sustancialmente contrarios al tomismo, ya que para ellos no solo todos los hombres, sino la totalidad de cada hombre eran abarcados por el Estado (1940^a, pp. 13-14). Como reacción pendular al extremo individualismo del modelo liberal, los totalitarismos fueron una centralización de todo lo individual, de todo lo personal; fueron absolutos que no se detuvieron a discutir la existencia de Dios, y crearon una moral que no estaba subordinada sino al Estado.

¹⁰ Esa contradicción de señalar la peligrosidad del comunismo y al mismo tiempo la ineptitud de sus dirigentes atravesó a toda la derecha argentina del período. Esto podría evidenciar que los discursos anticomunistas buscaban agigantar enemigos para legitimar sus proyectos.

Así, lo esencial de los totalitarismos no estuvo en las formas de gobierno, sino en la relación entre la persona humana y el Estado, y entre Dios y el Estado (1940^a, pp. 14-15). Como había escrito en *Criterio* en noviembre de 1932, esto no era una invención del comunismo, sino algo que derivaba de Rousseau y su Contrato Social, y que se extendió a través de Hegel, para quien el Estado era la sustancia general, y los individuos, no más que accidentes (1946, p. 44). En el caso italiano, al imponerse a Dios y sus representantes, el fascismo no podía disimular sus rasgos totalitarios, aunque Mussolini, con “una habilidad genial”, había logrado infundir alegría en su pueblo, una ola de entusiasmo incomparable. Contrariamente, el totalitarismo soviético era sombrío y la población “padecía con fe en el porvenir”.

El fascismo, decía en *Criterio* en septiembre de 1932, con todas sus severidades, constituía un régimen paradisíaco comparado con el soviet (1945, pp. 150-151). De tal modo, lo inadmisible y lo que no podía callarse, aun después de Letrán y sobre todo cuando el Estado fascista se abatió contra la Acción Católica Italiana en 1931, era que la Iglesia quedara sometida al control estatal. El fascismo se decía y creía católico, pero en realidad –exponía Franceschi en *Criterio*, en marzo de 1945–, consideraba al catolicismo por su utilidad y no por su verdad. No obstante, reconocía la obra constructiva de Mussolini (pp. 372-386);¹¹ sin embargo, y por mucho que se añorara un gobierno fuerte que frenara al comunismo, como les sucedía a muchos católicos y a él mismo, no podía admitirse confundir entre un gobierno fuerte y uno que atropellaba los derechos de la Iglesia y de las familias en la forma en que lo hacía el fascismo. Nada justificaba la absorción de todas las facetas de la vida del individuo, aun las más íntimas y las más espirituales. Como él mismo sostenía, había concebido un fascismo que no acapararía todas las iniciativas, sino que sería un estimulante de todas ellas. “La Iglesia no había iniciado la lucha, por el contrario, había mirado con benevolencia al régimen fascista mientras éste no ultraspasó límites infranqueables”, sostuvo en *El Pueblo*, en dos artículos de mayo de 1931 (Franceschi, 1945, p. 78). Tardíamente, seguía reconociendo virtudes en Mussolini, quien había salvado a Italia de la anarquía, de la amenaza comunista y la debilidad de los gobiernos liberales (1940^b, p. 88). Su obra material –decía en *Criterio* el 29 de marzo de 1945– tanto como su política social y su legislación laboral habían sido grandes y benéficas. El problema era que había sido maleada por una doctrina incorrecta (1945, p. 386).

Como puede verse, el tono con el que analizaba al fascismo mostraba

¹¹ La obra material realizada por Mussolini –decía en *Criterio* de marzo de 1945– tanto como su asistencia social y su legislación laboral eran muy grandes y benéficas. El problema era que habían sido maleadas por una doctrina incorrecta (Franceschi, 1945, p. 386).

más vacilaciones que cuando examinaba al comunismo. Por otro lado, apelaba a referencias externas (discursos y documentos papales, filosóficos, religiosos) para legitimar sus posiciones y, probablemente, para escudarse de críticas que podían provenir tanto de izquierda como de derecha. Ser fascista en Argentina nunca fue cómodo, y muy pocos lo admitieron pública y abiertamente. En ese posible malestar puede leerse el amplio espacio que le dedicó en 1930 (y que repetiría en la recopilación de 1945) a su discusión con el director del periódico profascista *Il Mattino d'Italia*, Mario Appelius, quien había sostenido que Italia era el país que más había aportado a la constitución del catolicismo y lo había convertido en religión de muchedumbres. Franceschi cuestionaba, histórica y religiosamente, el acaparamiento del catolicismo por una entidad nacional y sostenía el internacionalismo de la Iglesia. Acusando a su contrincante de herejía, se detenía largamente en el análisis de términos y rastreaba los diversos orígenes nacionales de los hombres de la Iglesia (1945, pp. 53-63). Un debate esencialmente histórico y teológico que, sin embargo, enmarcado en un libro dedicado a analizar los totalitarismos en 1945, cobró otro sentido y podría pensarse como la intención de mostrar un precoz antifascismo que no resultaba tan evidente cuando se escribieron los textos de la polémica.¹²

Al respecto, cabe recordar que el religioso estuvo en Italia y Alemania en los inicios de los regímenes fascista y nacionalsocialista y no dejó de hacer públicas sus esperanzas –por lo que veía como la traducción en hechos de los que muchos habían sostenido con palabras– por los intentos de reorganización social desde una orientación general salvadora y por combatir como nadie a la mayor amenaza de los tiempos modernos: el comunismo (*Criterio*, 1935, 03/01, p. 6).

Es interesante mencionar que, a su regreso de Alemania, en una entrevista en la revista *Carisma*, sostuvo una crítica medida a los regímenes y expresó que su mayor preocupación era que de los totalitarismos se saldría probablemente “por izquierda”, eso era lo grave y pocos lo percibían (1933, p. 12).

Por su parte, el nazismo, como fenómeno específico, despertó más crítica en sus planteos por su estatismo desmedido, su anticristianismo y su paganismo. No obstante, buena parte de sus análisis más extensos fueron de finales de la década de 1930, cuando las relaciones con el catolicismo atravesaban su peor momento, se había hecho pública la Encíclica papal *Mit brennender Sorge* en 1937 y Occidente había declarado monstruoso a Hitler (o, incluso, cuando este

¹² Federico Finchelstein (2010, 2016) no ha dudado en señalar las conexiones entre Franceschi y el fascismo y atribuirle la función de ser difusor de esas ideas.

había caído),¹³ entonces no dudaba en considerar al nazismo como un sistema de odio, que veía a la caridad como un hecho maldito y se manejaba de manera atroz e irracional. Para ese entonces, no dudaba en señalar que era una representación acabada del totalitarismo materialista y, por sobre todo, enconado enemigo del catolicismo. La hostilidad oficial del régimen para con la Iglesia católica era intolerable y debía darse batalla a la propaganda mentirosa que llamaba a recordar los puntos en común con los hebreos y el comunismo, tal como sucedió en *Criterio* del 20 de octubre de 1938. El odio, decía en diciembre del mismo año, era un elemento sustancial y constitutivo del totalitarismo nazi como lo era del marxismo y su lucha de clases (Franceschi, 1945).

Es relevante subrayar que la violencia en los totalitarismos, el holocausto y las purgas no ocuparon un lugar central en sus análisis y argumentaciones teóricas. Si bien en *Criterio*, en noviembre de 1938, reconocía la violencia y subrayaba su ineficacia en relación con las aplicaciones doctrinarias con base y proyección espiritual (1945, p. 315), no fue un elemento medular en su definición de los totalitarismos. En *Criterio*, en febrero de 1937, expresó algunas condenas a la persecución stalinista, pero sin dejar de recordar que las víctimas también eran parte del mismo entramado inhumano que era el comunismo (1946, pp. 160-164).

La represión antisemita del nazismo recibió críticas, “bastaba ser hombre para oponerse a esa barbarie”, aunque al mismo tiempo se señalaba que el hebreo era un problema, por lo cual había sido necesario, más de una vez, solicitar la limitación de su entrada a Argentina, ya que eran, según él, fuente de desorden y de ataque al catolicísimo. Aun así y en nombre de una no venganza, en general, la reprobación tomaba rumbos indirectos, ya que la referenciaba a través del ejemplo de la represión sobre judíos conversos desde varias generaciones y que igualmente habían sufrido como judíos auténticos o alertando al público católico para que no ignorase “que a la hora actual hay encerrados en los campos de concentración muchos centenares de sacerdotes y religiosos católicos” (Franceschi, 1945, p. 310).¹⁴

Es interesante remarcar que monseñor entendía que el totalitarismo no era un régimen político específico, sino que lo que verdaderamente lo constituyía eran los principios de filosofía moral y de política social que lo alimentaban; y en el mundo contemporáneo, ese alimento primordial era el liberalismo

13 En tres números sucesivos de *Criterio*, de agosto de 1945, ensaya una biografía de Hitler atendiendo a su lóbrego pasado, su impiedad y desmesura, su carisma y oratoria elocuentes y, una vez más, insiste que la responsabilidad de su poder recaía en las incapacidades del liberalismo (Franceschi, 1945, pp. 396-458).

14 Esta cuestión ha sido analizada por Daniel Lvovich y Federico Finchelstein (2014-2015).

y sus principios falsos. En esa argumentación se preguntaba, retóricamente, qué había sido sino un totalitarismo la democracia jacobina (1940^a, pp. 25-27). Los totalitarismos, enfatizaba, nacían de la necesidad de orden y de la falta de una base cristiana (1940^b, p. 87).

Como él mismo se encargó de establecer en los prólogos a los libros publicados en los años cuarenta, sus valoraciones sobre los régimes totalitarios no variaron sustancialmente a lo largo del tiempo. Su apreciación profunda sobre los totalitarismos fue sostenida, y los tenues matices (sobre todo en relación con el fascismo) tenían que ver con las prácticas que iban implementando los gobiernos antes que con un cambio de perspectiva de Franceschi. En ese caso, con la ambivalencia señalada, lo que se advierte es el debilitamiento de la esperanza inicial, como resultado de los intentos de sometimiento del catolicismo a la estructura estatal.

En la política argentina, se revelaba propenso a un modelo de integración popular, pero con un fuerte contenido autoritario y paternalista; y en ese sentido, el fascismo representaba una conciencia de orden y disciplina y una orientación salvadora que había sabido frenar la amenaza comunista. No obstante, erraba en su doctrina y era allí donde se advertía la necesidad de “catalizar” a la sociedad. El fascismo debía ser superado desde una perspectiva doctrinaria, católica y social, que recogiera los principios de orden y disciplina del régimen para construir una democracia integral, funcional u orgánica, despolitizada y ajena al concepto de soberanía popular (*Criterion*, 1935, 03/01, p. 6).

Franceschi proponía una democracia no liberal, sus críticas al liberalismo se fueron exacerbando con el correr de los años, no solo por considerarlo la simiente de los totalitarismos, sino por sus propias prácticas e ideas. El liberalismo en sí mismo era el peligro por: su alejamiento sustancial de Dios, su connatural desacato a la moral, su divinización del individuo, su sometimiento de los trabajadores, su inorganicismo, su pasividad y su falta de realismo (1940^b, p. 89). Es de interés señalar que, en ese intento de promover una democracia orgánica, corporativa y de base católica, se mostró muy contrariado por la constitución de los frentes populares antifascistas, “nacidos al amparo de Moscú”, como una vía disimulada de impregnar comunismo y anticristianismo a la democracia liberal. Los frentes populares eran una necesidad de individuos envenenados de falsa libertad, de mentiroso igualitarismo y fraternidad, fomentaban el electoralismo y el antimilitarismo y seducían a burgueses que querían mostrarse avanzados. Pero además, agregaba que los sucesos de Francia y España habían demostrado que el “frentepopularismo” constituía una traición consciente o inconsciente a la patria en cuanto significaba asociarse a los sin-patria; atacar a la familia en tanto propiciaba la unión libre; alentaba

la tramoya politiquera, la corrupción y “ni siquiera posee la elegancia viril del totalitarismo” (1940^b, pp. 89-90).

La tercera vía: la doctrina católica

A diferencia de lo que sucede con el emblemático análisis de Hannah Arendt, cuya perspectiva sobre el totalitarismo ha servido, de alguna manera, para resaltar las virtudes del liberalismo y de la democracia e incluso, legitimar ese sistema y forma política (Žižek, 2002, p. 14), en la visión de Franceschi, los totalitarismos fueron resultado directo e indiscutible del liberalismo y de los intereses egoístas y desmedidos de los capitalistas que se fueron pervirtiendo en sus vínculos sociales por el exceso de ganancias (1945, p. 18).

El capitalismo, en su extralimitación constitutiva, se había convertido en un sistema esencialmente injusto, donde la propiedad era antisocial y se ejercía en perjuicio de las colectividades humanas. De tal modo, la sociedad contemporánea y sus peligros eran producto de un liberalismo que no reconocía un concepto de libertad fundado en la justicia, sino uno donde la libertad era protectora de la fuerza. Por ello, en la conferencia del 1º de mayo de 1938 en el Club del Progreso, señaló que no se trataba de reformar aspectos secundarios, sino que lo urgente era transformar la estructura fundamental (1945, p. 32). El liberalismo, en su desarrollo –diría unos años más tarde–, había conducido a la humanidad a revoluciones, despojos económicos, imperialismos, monopolios, calamidades y guerras (1940^b, p. 34).

El liberalismo había sido perjudicial y había engendrado, como lógica consecuencia, los totalitarismos, que no eran más que reacciones contra los excesos del individualismo liberal del siglo XIX y también demostración de la falta de inteligencia y eficacia de los políticos contemporáneos (1945, p. 72).¹⁵ Al mismo tiempo, la proclamada autonomía del liberalismo se ejercía, según Franceschi, inicial y principalmente frente a Dios, mas luego es autonomía del individuo ante la sociedad, y de allí el recelo para con los hombres organizados, el ataque a la familia, el aval a formas individualistas de vida y el combate a instituciones organizadas y con larga historia, como la Iglesia (1940^b, pp. 30-33).

Ni totalitarismos ni liberalismo, Franceschi apostaba por una tercera vía: la católica. Y era allí donde se distanciaba de otros intelectuales con los que compartía espacios, prácticas y premisas, como por ejemplo Carlos Ibarguren, quien sostenía que para alcanzar el ansiado anhelo de salir de los escombros

¹⁵ Esa crítica era funcional a las batallas políticas que se daban en Argentina, donde la derecha asumía la crítica a los políticos tradicionales del liberal-conservadurismo.

del liberalismo democrático y enfrentar la amenaza judeo-comunista, la Italia fascista ofrecía el único modelo posible (1934, p. 59). La alternativa católica, doctrinaria, “verdadera”, la que había defendido la dignidad de los hogares sin aniquilar la propiedad privada, la que había luchado para que se establecieran salarios dignos, la que había defendido el derecho de agremiación, la que siempre luchó por la dignidad de las personas (Franceschi, 1937, en Rinesi, 2007, p. 128) no era una originalidad franceschiana, ni una novedad en su pensamiento. La doctrina católica se asociaba, intrínsecamente, con el corporativismo, al que no identificaba con el fascismo, y era presentada como el instrumento más efectivo y conveniente que se podía ofrecer (Franceschi, 1945, p. 74). El nuevo Estado, que debía ser material y espiritualmente diferente a lo existente, descansaría en un conjunto de instituciones sociales que sentaran las bases de una hegemonía católica en la sociedad; por lo tanto, se trataba de “un corporativismo más social que político”, (Ghio, 2007, p. 88). “El régimen corporativo es independiente del sistema político”, señalaba (1940^a, p. 61), y debía construirse desde abajo, asumiendo la presencia de las masas populares en el escenario político, ya que –como se ha mencionado anteriormente– Franceschi estaba convencido de la necesidad de adecuarse y de valerse de ellas para alcanzar los objetivos propuestos (Obregón, 2011, p. 5).

En busca de la implantación del orden católico, el régimen corporativo podía ser visto como un medio lógico de organización social, basado en parámetros de justicia y caridad, que evitaba los abusos que nacían de la libre competencia y de la supuesta libertad liberal, al tiempo que estimulaba la clasificación en cuerpos que el Estado debía reconocer porque contribuían al bien común (1940^b, pp. 56-58). Al exponer la doctrina católica, Franceschi reconocía abiertamente, en 1946, que el catolicismo era totalitario, “el único totalitarismo verdadero”, porque abarcaba con plenitud de derecho y eficacia todos los aspectos de la vida humana (p. 90); sabía cómo hacer conciliar autoridad y libertad, jerarquía y respeto por toda persona humana; “tradición y progreso, organización social y valoración de las capacidades individuales, patriotismo y humanitarismo, justicia y caridad...principios verdaderamente firmes” (1940^a, pp. 102-103). Con esa certeza, reafirmaba que todo el problema de la restauración social necesaria consistía en hacer admitir y practicar esa verdad. Ese era el significado profundo del programa Cristo Rey (1940^a, p. 91).

Conclusión

Franceschi analizó los totalitarismos prestando una atención primordial a la cuestión doctrinal. En su perspectiva, todas las expresiones eran asimilables

y sus esencias eran las mismas, aunque el totalitarismo soviético mostraba una concreta peligrosidad, por la perspicacia de sus líderes y por la presencia de una doctrina sólida.

Su notorio anticomunismo se reflejó en un análisis escasamente matizado del caso soviético; en tanto que su mirada sobre los totalitarismos centro-europeos reflejaron mayores dudas, ambigüedades, tensiones, silencios y una historicidad en la valoración que no puede separarse de la consideración internacional que iban despertando los regímenes nazi-fascistas, los enfrentamientos y pactos con la Iglesia católica y los avances del catolicismo como fuerza política de Argentina.

Su vocación teórica se vio desmerecida por el uso instrumental y utilitario que hizo del concepto totalitarismo. Siempre unificó pensar y política, los objetivos políticos nunca le fueron ajenos, pero en el tema que aquí se analiza fue particularmente notorio, ya que el propósito fundamental y explícito era mostrar las debilidades y peligros de los regímenes totales (especialmente el comunista) en relación con la doctrina católica, única con legitimidad sobre lo absoluto, que entrañaba el justo equilibrio, sin desmesuras igualitaristas, pero con disposición humanitaria de respetar a todas las personas.

Referencias bibliográficas

1. Adamovsky, E. (2007). La bendita medianía: los católicos argentinos y sus apelaciones a la “clase media”, c. 1930-1955. *Anuario IEHS*, 22, 301-324.
2. Avner, M. (2006). *La Semana Trágica de Enero 1919 y los judíos: mitos y realidades*. Tesis de Maestría inédita. Maestría en Historia Judía, Faculty of Jewish History, s.d.
3. Bertolotto, M. A. (2015). Gustavo Franceschi y el nacionalismo desde la tribuna de *Criterio* (1932-34). *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 3, 60-74.
4. Bianchi, S. (1997). La difícil conformación de la Iglesia católica argentina: el cuerpo Episcopal (1860-1960). En S. Bianchi y M. Spinelli (Comps.) *Actores, ideas y proyectos políticos de la Argentina contemporánea* (pp.17-48). Tandil, Argentina: Instituto de Estudios Histórico-Sociales.
5. Bianchi, S. (2002). La conformación de la Iglesia católica como actor político-co-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de élite (1930-1950). *Anuario IEHS*, 17, 143-162.
6. Blanco, Y. (2008). *Modernidad conservadora y cultura política: La Acción*

- Católica Argentina (1931-1941). Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
7. Bobbio, N. (1996). *Derecha e izquierda*. Madrid, España: Taurus.
 8. Bohoslavsky, E. (2009). *El complot patagónico. Nación, conspiracionismo y violencia en el sur de Argentina y Chile (siglos XIX y XX)*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
 9. Bohoslavsky, E. y Echeverría, O. (2012). Las derechas: las palabras y las cosas. A modo de presentación. En E. Bohoslavsky y O. Echeverría (Comps.) *Las derechas en el Cono Sur, siglo XX. Actas del Segundo Taller de Discusión*. Tandil, Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires/Universidad Nacional de General Sarmiento. Recuperado de http://www.ungs.edu.ar/derechas/?page_id=25
 10. Bosca, R. (s.f.). *El humanismo cristiano de Gustavo Franceschi*. s.d. Universidad Austral.
 11. Buchrucker, C. (1987). *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis mundial, 1927-1955*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
 12. Caimari, L. (1995). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
 13. Castro, M. (2016, en prensa). Los católicos argentinos ante la Gran Guerra: el debate sobre la mirada neutralista y la cuestión nacional. En P. Geli y E. Sánchez (Comps.) *La Primera Guerra Mundial: escenarios internacionales y perspectivas argentinas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.
 14. Devoto, F. (2002). *Nacionalismo, fascismo, tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
 15. Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009). *Historia de la Iglesia Argentina. De la conquista hasta el fin del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
 16. Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. *Quinto Sol, Revista de Historia*, 15 (1), 1-30. Recuperado de <http://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/116>
 17. D'Ors, E. (9 de enero de 1930). Las naciones y la catolicidad. *Criterio*, p. 97.
 18. Echeverría, O. (2002). Los intelectuales católicos hasta el golpe de Estado de 1930: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo en la política argentina. *Anuario IEHS*, 17, 77-107.
 19. Echeverría, O. (2009). *Las voces del miedo. Los intelectuales autoritarios argentinos en las primeras décadas del siglo XX*. Rosario, Argentina: Prohistoria.
 20. Echeverría, O. (2011) ¿Las cosas por su nombre? Preguntas sobre la

- propensión a llamar “nacionalismo” a la derecha argentina de la década de 1920. En E. Bohoslavsky (Comp.) *Las derechas en el Cono Sur, siglo XX. Actas del Taller de Discusión*. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento. Recuperado de http://www.ungs.edu.ar/cm/uploaded_files/file/publicaciones/las_derechas/echeverria.html
21. Finchelstein, F. (2010). *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
 22. Finchelstein, F. (2016). *Orígenes ideológicos de la “guerra sucia”. Fascismo, populismo y dictadura en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
 23. Franceschi, G. (1918). *La democracia y la Iglesia*. Buenos Aires, Argentina: Agencia General de Librería y Publicaciones.
 24. Franceschi, G. (1928). *La angustia contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Coni.
 25. Franceschi, G. (1933). *Las orientaciones sociales de Pío XI*. Buenos Aires, Argentina: s/e.
 26. Franceschi, G. (1940^a). *Totalitarismo, liberalismo, catolicismo*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Jóvenes de la Acción Católica Argentina.
 27. Franceschi, G (1940^b). *Visión espiritual de la guerra*. Buenos Aires, Argentina: Difusión.
 28. Franceschi, G. (1945). *Totalitarismos: nacionalsocialismo y fascismo*. Buenos Aires, Argentina: Difusión.
 29. Franceschi, G. (1946). *Totalitarismos, comunismo*. Buenos Aires, Argentina: Difusión.
 30. Franceschi, G. (1955). *La Democracia Cristiana*. Buenos Aires, Argentina: Criterio.
 31. Ghio, J. (2007). *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
 32. Halperín Donghi, T. (2015). *Las tormentas del mundo en el Río de la Plata: cómo pensaron su época los intelectuales del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
 33. Ibarguren, C. (1934). *La inquietud de esta hora*. Buenos Aires, Argentina: Roldán.
 34. Lida, M. (2009). El catolicismo y la modernidad urbana en Buenos Aires. Notas sobre las transformaciones en la movilización católica, 1910-1934. En M. Lida y D. Mauro (Coords.) *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950* (pp. 17-38). Rosario, Argentina: Prohistoria.
 35. Lida, M. (2010). El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate

- historiográfico. En C. Folquer y S. Amenta (Comps.) *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales* (pp. 395-424). Tucumán, Argentina: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
36. Lida, M. (2013). *Monseñor Miguel De Andrea. Obispo y hombre de mundo*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
37. Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina, entre el siglo XIX y XX*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
38. Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Javier Vergara.
39. Lvovich, D. (2011). Contextos, especificidades y temporalidades en el estudio del nacionalismo argentino en la segunda mitad del siglo XX. En H. Cucchetti y F. Mallimaci (Comps.) *Nacionalistas y nacionalismos. Debates y escenarios en América Latina y Europa* (pp. 19-30). Buenos Aires, Argentina: Gorla.
40. Lvovich, D. y Finchelstein, F. (2014-2015). Nazismo y holocausto en las percepciones del catolicismo argentino (1933-1945). *Anuario IEHS*, 29-30, 303-325.
41. Mallimacci, F. (1991). Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la Acción Católica Argentina. *Cristianismo y sociedad*, 108, 36-40.
42. Mallimacci, F. y Di Stefano, R. (2001). *Religión e imaginario social*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
43. Mcgee Deutsch, S. (2003). *Contrarrevolución en la Argentina, 1900-1932: la Liga Patriótica Argentina*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
44. Montero, F. (2004). El catolicismo social en España. Balance historiográfico. En B. Pellistrandi (Ed.) *L'histoire religieuse en France et en Espagne* (pp. 487-506). Madrid, España: Casa de Velázquez.
45. Obregón, M. (2011). Catolicismo integral, identidad nacional y masas populares: Una aproximación a la trayectoria intelectual de Julio Meinvielle y Gustavo Franceschi (1930-1955). En *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata*. La Plata, 27 al 29 de abril. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1312/ev.1312.pdf
46. Perfecto García, M. (2015). La derecha radical Argentina y España. Relaciones culturales e interdependencias. *Studia Historica*, 33, 109-137.
47. Poulat, E. (1986). *L'Eglise, c'est un monde*. París, Francia: Les Editions du Cerf.
48. Rapalo, M. (1990). La Iglesia católica y el autoritarismo político: la revista

- Criterio (1928-1931). *Anuario IEHS*, 5, 51-69.
49. Rinesi, E. (2007). *Polémica Lisandro de la Torre-Gustavo Franceschi (1937)*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
50. Rivero de Olazábal, R. (1986). *Por una cultura católica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Claretiana.
51. Rubinzal, M. (2011). *El nacionalismo frente a la cuestión social en Argentina (1930- 1943). Discursos, representaciones y prácticas de las derechas sobre el mundo del trabajo*. Tesis Doctoral inédita. Doctorado en Historia. Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
52. Sarlo, B. (2001). *La batalla de las ideas (1943-1963)*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
53. Traverso, E. (2005). El totalitarismo: usos y abusos de un concepto. En *IV Congreso de Historia Local de Aragón*, Bavarro 3 al 5 julio 2003, pp. 99-110.
54. Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*. Valencia, España: Universidad de Valencia.
55. Zanatta, L. (1996). *Del Estado liberal a la nación católica*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
56. Zanca, J. (2012). Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización. *Prismas*, 16 (2), 199-202.
57. Zanca, J. (2013). *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
58. Žižek, S. (2002). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*. Valencia, España: Pretextos.