

Caminos de la herejía democrática: católicos y falangistas en tránsito

Paths of democratic heresy:
Catholics and Falangists in transit

José Rilla

Universidad de la República-Sistema Nacional
de Investigadores (III) joserilla@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6306-8980

Recibido: 30-9-19

Aceptado: 19-11-19

Cómo citar este artículo / Citation: RILLA, José (2020). Caminos de la herejía democrática: católicos y falangistas en tránsito. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 20, pp. 43-65
<https://doi.org/10.14198/PASADO2020.20.02>

Resumen

En Montevideo y en el contexto del Río de la Plata, el hispanismo católico del período entreguerras tuvo manifestaciones limitadas, pero de cierto impacto en el ámbito político e intelectual. Esta tendencia conoció derivas fascistas y falangistas que encontraron mayores obstáculos para su despliegue en el Uruguay liberal de los años treinta que en Argentina, más abierta al nacionalismo católico. Dos viajes se toman aquí como referencia para captar las alternativas contradictorias y disruptivas: el de Jacques Maritain a la Argentina y el de Carlos Real de Azúa a España. Si el primero, de gran relevancia para América Latina y abrió una posibilidad antifascista en el pensamiento católico, el segundo, en una escala notoriamente menor, mostró una variante de la decepción falangista que pretendió luego lograr un arduo encuentro con la democracia.

Palabras clave: Maritain. Real de Azúa. Uruguay. Católicos. Democracia.

Abstract

In Montevideo and in the context of Río de la Plata, Catholic Hispanism of the inter-war period had limited outcomes. However, it did have some impact on political

and intellectual circles. The tendency underwent fascist and 'falangist' drifts, which met greater obstacles to their deployment in the liberal Uruguay of the thirties than in Argentina, a country more open to Catholic nationalism. Two trips are taken here as references to capture the contradictory and disruptive alternatives: The one made by Jacques Maritain to Argentina and the one made by Carlos Real de Azúa to Spain. While the first, quite relevant for Latin America, opened up an anti fascist possibility in Catholic thinking, the second, on a notoriously smaller scale, displayed a variant of the Falangist disappointment that later sought after an arduous match with democracy.

Keywords: Maritain. Real de Azúa. Uruguay. Catholics. Democracy.

Introducción

La “revolución fascista” fue un desafío múltiple para las identidades políticas e ideológicas (Sternhell, 1989; Traverso, 2005). La visión más dilemática del conflicto, vigente aun después de su superación histórica, es la que colocó al fascismo y sus adyacencias, por un lado, y al comunismo con las suyas. De ese modo, anticipando una dialéctica profundizada en la Guerra Fría, el comunismo (los comunistas) reclamó el lugar privilegiado en la lucha antifascista, haciéndose incluso dueño o usuario de una equivalencia de gran impacto y proyección en el tiempo. Esa revolución fue también un desafío para las tradiciones políticas de la modernidad y para las que sin autopercebirse en modo alguno “moderna”, como la católica, aspiraba a una imposible distancia en tiempos de progresivo radicalismo y violencia.

Pongo aparte o dejo afuera de esta contribución a todos los que se asimilaron a los extremos y perdieron la oportunidad de sostener una identidad que sobreviviera al desastre: los nacionalistas tradicionales que derivaron al nazifascismo, los católicos nacionalistas conservadores que se entregaron al fascismo o al falangismo, a los socialistas, anarquistas y socialdemócratas que se asimilaron al comunismo como la única forma de combatir a un enemigo que había colocado a los comunistas del mundo precisamente en el centro de sus furias. Cabe anotar, por último, y a cuenta de mayores y mejores precisiones, que las reconfiguraciones exigidas y procreadas por la contemporaneidad entre fascismo y el comunismo –junto a sus respectivos antagonistas– ambientaron un desconcierto bastante general y obviamente no exclusivo del mundo católico que aquí observamos. En tiempos de mítines y congregaciones callejeras –por ejemplo– los liberales democráticos también se vieron inquietados por cierta incomodidad cuando profesando convicciones antifascistas se resistían a formar un coro con los comunistas en cuyos ámbitos se cuestionaba la vigencia o legitimidad de la propiedad y de la libertad.¹

¹ La crisis del orden liberal democrático, junto al impacto de la depresión económica global fue común y relativamente simultánea en los países del Río de la Plata. La matriz liberal republicana no operaba de la misma forma en sociedades y culturas políticas que eran diferen-

Desde fines de la década del 20, con Mussolini en pleno despliegue, algunas voces católicas se construyeron y levantaron contra el fascismo, y desde una antropología personalista contribuyeron a la admisión del pluralismo y el compromiso con la democracia. Jacques Maritain viajó a América Latina, a Argentina y Brasil en 1936, siendo ya un filósofo maduro y controversial; produjo notable conmoción en Buenos Aires y en Córdoba y su influencia marcó el compromiso de los católicos con la política en el Río de la Plata, siendo un referente clave en la formación de los partidos demócrata cristianos una década más tarde (Compagnon, 2013, 2014). Poco después de su viaje, sin que hayamos podido documentar una conexión muy firme, Carlos Real de Azúa un joven intelectual militante de la débil Falange uruguaya, lector puntual de Maritain y de José Antonio viajó a España para ratificar su decepción y escribir un libro destinado a pensar la cuestión democrática desde una profesión de fe católica en un mundo atrapado por la dictadura totalitaria y la guerra.

Aun sabiéndolas dispares, desproporcionadamente dispares, las travesías de Maritain y de Real de Azúa serán tomadas aquí como testimonio de una transición ideológica y política que los trascendió y en tanto permiten apreciar un fenómeno de carácter más general en el mundo atlántico (Fuentes, Duarte, Dogliani, 2016; Seidman, 2017). La influencia de Maritain es una buena oportunidad para apreciar tránsitos y mutaciones conceptuales, continuidades y rupturas entre catolicismo, nacionalismo, fascismo y democracia, en un momento en el que estas concepciones generales, tomadas aquí en términos de teoría política tramitaban una controversia radical que puede ser hoy restituida, luego de su ocultamiento bajo el cono de sombra que fue colocando la política luego de la II Guerra Mundial.

La democracia era, en principio, *un problema* para los católicos; de ser aceptada no lo sería mansamente, como un derivado lógico de su naturaleza filosófica. La incorporación a esa tradición milenaria, la de la democracia, no podía sino ser fruto de una búsqueda deliberada que difícilmente derivara del encuadre aristotélico tomista entonces hegemónico. El neotomismo que recobró energías

tes a pesar de la notable cercanía que tenían entre sí. El golpe de Estado en Argentina contra el presidente Hipólito Yrigoyen fue perpetrado en 1930 por el Gral. Uriburu; su impronta más agresiva dio paso más tarde a la fórmula híbrida y con pretensión estabilizadora de Agustín P. Justo y Julio A Roca, miembros de la elite tradicional. En 1937 y en comicios nacionales fraudulentos triunfó la fórmula Roberto Ortiz y Ramón Castillo. Este último, en quien se había delegado el mando, fue derrocado el 4 de junio de 1943 por un nuevo golpe militar. Gabriel Terra era el presidente constitucional del Uruguay cuando el 31 de marzo de 1933 dio un golpe de Estado; era un dirigente de origen liberal reformista (batllista), que buscó apoyo en sectores políticos y sociales conservadores (menos nacionalistas y católicos que los argentinos contemporáneos) y que no requirió del ejército para su “asalto” al poder. (Romero, 1994; Caetano, Rilla, 2004).

desde el pontificado de León XIII no contenía el desarrollo democrático y no podía contenerlo dada la inmadurez histórica de la experiencia moderna de la democracia. Así pues, para la tradición secular católica la democracia promovía un doble problema: su “valor en sí” atinente a la polis, y su justificación en términos doctrinarios si no teológicos. La reflexión orientada a apreciar la democracia y el pluralismo fue ardua y en modo alguno significó un “natural desenlace” respecto de un encuadre de principios. Ese carácter histórico, de conflictiva construcción, no supone desconocer aquí las instancias concretas de participación católica en la política de masas desde fines del siglo XIX, ni las definiciones contrarias a la organización desigual de la sociedad moderna, ni las más radicalmente formuladas desde el Magisterio y los púlpitos contra el comunismo marxista –ante todo– y el fascismo en su versión nacional socialista. El totalismo o absolutismo con el que la tradición católica interpretaba la modernidad, el rechazo frontal de sus proyectos de organización social y política ya fueran estos de aliento liberal individualista, colectivista marxista o fascista dejaban de ese modo un reducido espacio para una construcción conceptual de corte democrático².

Los pioneros de la reflexión democrática católica acometieron la tarea desde los bordes secularizados y laicos, a menudo en tensión con la jerarquía institucional media y aun cuando en muchos casos se ofrecieran como la expresión política concreta de un denso cuerpo doctrinario. La recusación católica al marxismo y al fascismo tenía fundamentos teológicos y filosóficos, pero su alcance operativo quedaba entonces limitado por la exigencia apriorística que la Iglesia tendía a todo orden temporal y político cuando este significara una pérdida de posición, o una mengua de su influencia en sociedades que mutaban y se masificaban en forma acelerada, o un desplazamiento de la primacía de las instituciones sociales “naturales” en beneficio de cualquier imposición estatal.³ Hasta

² En el transcurso de los 40 años que median entre la *Quadragesimo anno* de 1931 y la *Octogesima adveniens* de 1971 el papado “dio” las encíclicas más referidas a la construcción del orden social y político general, vinculadas doctrinariamente a la inspiración de la *Rerum Novarum* de 1891. Leídas en serie puede entresacarse un conjunto de definiciones de carácter político que, si bien raramente aluden a la democracia como orden normativo, se van acercando gradualmente a ella. El marco general, de todas formas, es de resistencia a la autonomía de la política secularizada, de reclamo por la primacía de las pautas de convivencia derivadas de un “orden natural” previo al Estado y a cualquier gobierno, de aceptación del pluralismo en tanto no decline la jerarquía de la autoridad “necesaria”. Desde *Mater et magistra* y *Pacem in Terris* las definiciones a favor de una política abierta suponen la exhortación a “comprender la opinión ajena”, a preservar el derecho a “elegir gobierno” y respetar “la división de poderes”. [Encíclicas] *Ocho grandes mensajes* (1971).

³ Sobre finales de la guerra se publicó en Buenos Aires una recopilación de los mensajes (cartas pastorales, sermones, declaraciones) de los obispos y sacerdotes alemanes durante la dictadura de A. Hitler. Puede apreciarse una indisposición creciente con el régimen, no exento

bien entrado el siglo XX esa matriz de resistencia se mantuvo viva, aun cuando fuera reformulada.

En suma, el fascismo (y sus parientes cercanos), el comunismo y el liberalismo constituían límites severos para una reflexión católica favorable a la democracia, sobre todo en tanto esta fuera concebida no solo como reino de conflicto e incertidumbre sino también como objeción política más radical al totalitarismo. Cabe decir, sin embargo, que la experiencia totalitaria fue a la vez un encuadre decisivo, catalizador de definiciones para que los católicos se situaran crucialmente en la escena: la guerra española estrechó mucho más los dilemas, desatados con fuerza cuando los filósofos como Maritain –revisando algunas definiciones que lo vincularon a *Action Française* y sintonizando con la condena pontificia– descartaron de plano la posibilidad de valorar positivamente, como una *guerra santa*, el proceso que siguió al golpe de Estado de Franco en la Península. El texto más emblemático y radical de Maritain es del año 1937 y figura en el prefacio a un libro de su amigo vasco Alfredo Mendizábal. El estilo concreto de la prosa es desusadamente beligerante, como aquellos años, pero su aparente equidistancia en las condenas no alcanzó a adormecer la virulenta crítica de los católicos partidarios de la santidad de aquella guerra:

Es un sacrilegio horrible matar a los sacerdotes –aunque sean fascistas, son ministros de Cristo– por odio a la religión; y es otro sacrilegio, horrible también, matar a los pobres –aunque sean marxistas, son el pueblo de Cristo– en nombre de la religión. Es un sacrilegio patente quemar las iglesias y las imágenes santas, a veces con furor ciego, a veces, como en Barcelona, con frío método anarquista y odio sistemático; y es otro sacrilegio –en sentido religioso– cubrir a los soldados musulmanes con imágenes del Sagrado Corazón para que ellos de tal guisa maten santamente a los cristianos, y pretender mezclar a Dios en las pasiones de una lucha donde el adversario es contemplado como indigno de todo respeto y de toda piedad. Es un sacrilegio profanar los lugares santos y el Santo Sacramento, perseguir aquello que está consagrado a Dios, deshonorar en la tortura a los religiosos, exhumar cadáveres para hacer chacota de ellos; y es un sacrilegio fusilar, como en Badajoz, cientos de hombres para festejar el día de la Asunción, o aniquilar bajo las bombas de los aviones como en Durango –porque la guerra santa odia más ardientemente que al infiel a los creyentes que no la sirven– las iglesias y el pueblo que las llenaba y los sacerdotes que celebraban los misterios; o como en Guernica, una villa entera, con sus iglesias y tabernáculos, persiguiendo con ametralladora a las pobres gentes que huían. Los horrores rojos, con lo que ellos han revelado de salvajismo, han sido motivo

de pragmatismo negociador destinado a proteger poblaciones y personas. También es claro que la Iglesia se reclama más patriota, más nacional, más herida que nadie en sus fueros antiguos, naturales, previos a cualquier Estado. La comparación con España es frecuente (Varios Autores, 1943: 211-212; para una interpretación actual ver Burleigh, 2006, cap.3).

de reiteradas menciones... Los testimonios comienzan a llegar sobre el terror blanco, y lo que ya se sabe permite pensar que ha alcanzado un nivel de crueldad y desprecio de la existencia humana de una rara elevación. En nombre de la guerra santa es llevada a cabo bajo los estandartes de la religión. La Cruz de Jesucristo brilla como un símbolo de guerra sobre la agonía de los fusilados. Y ni el corazón del hombre ni su historia pueden soportarlo. Un hombre que cree en Dios sabe que no hay peor desorden que ése. Es como si los huesos de Cristo, que los reos del Calvario no pudieron tocar, fueran quebrados sobre la cruz de los cristianos (Mendizábal, 1937. Ver también: Flood, 1990; Doering, 1982; Redondo, 1993, 356-370).

La visita de Maritain se encuadró problemáticamente en un ciclo de revitalización del catolicismo en Argentina, país con una fuerte tradición nacionalista. La división del laicado en un conflicto doctrinario e ideológico trenzó a liberales y nacionalistas, puso en un plano de relevancia el protagonismo político de los pastores y jerarcas, y dio tono a una intensa vida cultural-letrada, nucleada en un mundo de revistas, polémicas, conferencias y cursos. (Castro, 2003; Halperin, 2013; Martínez Paz, 1982). Más allá del carácter fuertemente localizado, el conflicto era parte de una trama transnacional, inexcusable si se piensa en los tópicos, en la globalidad de algunos actores, en el rol de la prensa para la difusión y discusión de ideas. Dígase de paso: la cultura católica, el intelectual católico debatiente y la prensa devinieron objeto nuevo de la historiografía (Di Stéfano-Zanca, 2015).

La ecuación *España en guerra-nacionalismo católico-influencia democratizadora de Maritain* operó de manera diferente en ambas márgenes del Río de la Plata. Maritain sacudió la interna católica argentina y tuvo implicaciones generales para la política, mientras que en Uruguay, país tempranamente secularizado según el modelo republicano francés, su visita apenas impactó en los círculos oficiales del catolicismo uruguayo cuyos intelectuales y jerarquías se mostraban entonces mucho más preocupados por el “avance de los rojos en España” que por las amonestaciones exigentes del filósofo francés.

Maritain en tiempos de su llegada al Río de la Plata

Cuando J. Maritain llegó a Río Janeiro y luego a Buenos Aires y Córdoba (previa escala en Montevideo) pocos intelectuales católicos o liberales podían desconocer los alcances doctrinarios y políticos de su visita, preparada con gran dedicación por uno de sus admiradores argentinos Rafael Pividal. Estaba claro entonces, por ejemplo, que su pensamiento debía situarse en la estela crítica de la modernidad, en el reclamo de una religión vívida, en poco parecida al espiritualismo; un pensamiento determinadamente anti burgués, ajeno al liberalismo y al marxismo, vistos ambos como expresiones decadentes. Quien lo hubiera

seguido con atención como lo había hecho Pividal podía identificar momentos clave en su formación y madurez; en los años veinte desde la impronta inicial de Henry Bergson, Leon Bloy y Charles Maurras, Maritain culminó ese trayecto con las enfáticas requisitorias a la modernidad, con la refutación al propio Maurras (tras la condena en diciembre de 1926 de Pio XI de *Action Francaise*) y –valga como ejemplo– con una muy leída entonces revisión histórico filosófica de los puntales la tradición moderna y preilustrada, *Tres reformadores Lutero, Descartes y Rousseau*. La década del treinta lo mostraría mucho más identificado en el compromiso personalista, humanista y democrático; entre sus escritos más reconocibles en esta línea deben destacarse *Religión y Cultura*, 1930, *Carta sobre la independencia*, 1935 y *Humanismo Integral* de 1936, un texto largamente meditado y cuyas primeras formulaciones tuvieron lugar en España en el durísimo año 1934 (Martínez Valls, 2019). La reflexión más aplicada a la política democrática fue desgranada no sin polémicas en textos como *Du Régime Temporal et de la Liberté* (1933) y más decantadamente en *Christianisme et Démocratie* (1943).

Así pues, las dos décadas previas a la segunda guerra mundial habían hecho de J. Maritain un tomista democrático, con todo lo –para muchos– extravagante y polémico que esta definición comportara entonces. Su humanismo cristiano (tan bien estudiando por el profesor Zanca en su libro *Cristianos antifascistas*) exigía en su perspectiva una nueva espiritualidad y una gradual y selectiva aceptación de la experiencia moderna como vida libre de dogmatismos pero a la vez despojada del soporte burgués, individualista y liberal. Como empresa intelectual, ya no política, implicaba una muy fuerte exigencia de argumentación y erudición cuya base creía encontrar Maritain en el tomismo.

Pero la llegada de Maritain y su esposa Raïssa a Buenos Aires en el *Florida* (Zanca, 2014; Compagnon 2003) no fue solamente el hito de un filósofo itinerante que discurría en medio del desconcierto generalizado de entreguerras (lo que ya sería bastante); cobraría un impacto político que sacudió varias tiendas locales y regionales. Su primera conferencia en los Centros de Cultura Católica⁴,

⁴ Según registra Fernando MARTÍNEZ PAZ (1982) las conferencias pronunciadas entre los meses de agosto y septiembre de 1936 en los Cursos de Cultura Católica fueron recogidas en una publicación con el título “Para una Filosofía de la Persona Humana” (1937). Los temas tratados fueron los siguientes: Ciencia y Filosofía, Del saber moral, La Libertad, Persona e Individuo, Concepción Cristiana de la Ciudad; en ellos expuso problemas concretos de la política cristiana. En Buenos Aires, en ocasión de su conferencia sobre Leon Bloy, Maritain fijó su posición frente al antisemitismo completando ideas que había expuesto en su trabajo “Nota sobre la Cuestión Judía” escrito en 1931. Fue traducido en 1932 por L. Castellani y publicado en la revista *Criterio* N° 336, de agosto de 1934. Castellani afirma que Maritain no se retractó de “aquella luminosa página”, cuando fijó su posición en contra del antisemitismo en el año 1937 (L. Castellani: “Maritain, hombre de acción”, *Criterio*, 489, 1937, 258). En la ciudad de Córdoba pronunció dos conferencias. En la auspiciada por el Instituto Santo Tomás

tuvo lugar apenas un mes después del levantamiento de Franco contra la República, una instancia que no pasaría inadvertida por los católicos nacionalistas.

Un escueto balance conceptual y político de aquella presencia de Maritain puede agruparse aquí del modo que sigue:

1) La guerra de España fue entre tantas cosas un evento acuciante de cristalización de visiones, un espacio de visibilidad de un conflicto significativo. En este plano de análisis, enfrentó con virulencia a los católicos entre sí, a los laicos con sus jerarquías eclesásticas, a los diarios y revistas alineados en uno u otro grupo, a los católicos conservadores y autoritarios contra el ambiente liberal y letrado —el de la Revista *Sur*, por ejemplo—, visto como intrusivo en tanto que hospitalario con las ideas del humanismo cristiano. En suma, la guerra fue momento propicio para exigir definiciones tajantes y reclamar el abandono de cualquier neutralidad (Perpere, 2011; González Calleja, 2007; Halperin Donghi, 2013, 2014)

2) Rafael Pividal y sus amigos eran en rigor una minoría dentro de la elite del catolicismo. El visitante ilustre estaba impresionado con la recepción, tanto por el entusiasmo de su anfitrión como por el fanatismo mayoritario de sus objetores, (“son todos fascistas”, escribió en el momento) (Zanca, 2013). Maritain encontró respiro y mayor benevolencia entre los hacedores de la revista *Sur* de Victoria Ocampo, revista y centro de reunión donde conferenció sin trabas y por lo que mereció la amonestación severa e inamistosa de Monseñor Francheschi, fervorosamente franquista y poco después explícitamente contrario, junto al padre Julio Meinvielle, a la prédica de Maritain.

3) Un año más tarde la guerra civil arreciaba en la Península y la perspectiva de un Franco vencedor aparecía a los ojos de muchos como cercana, aunque no inminente. Se cruzaban pues exigencias de definición política al respecto, de pronunciamientos tajantes. Había allí un menú variado de argumentos favorables no solo a Franco y el fascismo sino también a la situación concreta de los católicos en España, abogacías recostadas en supuestos doctrinarios y filosóficos y otras, más combativas, con la mirada puesta en la guerra y lo que la victoria “nacional” podría significar para la restauración del dominio eclesial del país. Maritain había sido terminante y trazaba un parteaguas: la guerra de España, según vimos, no podía ser considerada en absoluto como *guerra santa*. La revis-

de Aquino y el Centro Femenino de Estudios Religiosos Santa Teresa de Jesús con el tema “Acción y Contemplación”, fue presentado por Rodolfo Martínez Espinosa. En la Universidad de Córdoba trató el problema de “La Ciencia Moderna y la Filosofía”. La visita de Maritain a Córdoba tuvo gran resonancia; los diarios cordobeses le dedicaron una especial atención. El artículo que sigo aquí, de Martínez Paz, fue publicado en el número 25 de la revista argentina *Rumbo Social*, de octubre-noviembre de 1982, conmemorativo del centenario del nacimiento de Jacques Maritain.

ta *Sur* había publicado esa “declaración”. Un año exacto más tarde de la visita, también en *Sur* su amigo Pividal pretendía establecer distinciones definitivas, tan fuertemente políticas como –tal vez por ello– secularmente confesionales y calcadas de las formuladas al mismo tiempo por Maritain:

La cuestión está en saber si hemos de contentarnos con un cristianismo de fachada, si una ciudad es cristiana porque alza la cruz en las procesiones y enseña el catecismo en las escuelas, o si la cruz ha de ser llevada por nosotros como la llevó nuestro Dios y Señor [...] Entre un bando y el otro no estamos dispuestos a optar. Si de un lado se matan sacerdotes, que son ministros de Cristo, del otro lado se matan a los pobres, que también son de Cristo (*Sur*, 35, 1937, 89)⁵.

A fines de los años treinta estaba claramente definida una línea que si podía considerarse heterodoxa no carecía de implicaciones políticas en el corto y en el mediano plazo. Tenía doble faz: por un lado consagraba la posibilidad de construir un conjunto de argumentos católicos contra el fascismo, una suerte de tercera vía para un cuadro de opciones cada vez más bipolar; por otro lado, y como derivación lógica de este deslinde con respecto al totalitarismo contemporáneo, obligaba a los católicos a desarrollar su interpretación de la democracia, a investigarla como un programa de acción política que no fuera el resultado de la aceptación sin más de las premisas liberales. Este segundo aspecto, más que el primero, demandaba el esfuerzo de renovación de la antropología católica (“hay que rehacerla”, escribió Maritain), desplazando como lo había comenzado a hacer E. Mounier el individualismo y poniendo en su lugar al personalismo. Pero si Mounier había mostrado entonces una notable ambigüedad en relación a antifascismo comunista (Judt, 2014), Maritain en cambio resultaba más apremiante para los católicos que rechazaban el dominio totalitario, repudiaban la complacencia fundada en razones de cristiandad y comenzaron a aceptar el pluralismo como una clave de las nuevas construcciones cívicas.

No todos sus seguidores huyeron de la tentación autoritaria: Alceu Amoroso, que lo recibió aquel año en Rio de Janeiro, se mostraría errático en ese aspecto. Estudiar a Alceu Amoroso Lima (1893-1983) excede los propósitos de este trabajo. Sin embargo, una visión más general y comprensiva de las figuras intelectuales que fueron variando sus preferencias y hallando expresiones diversas ante los dilemas políticos de la entreguerra debería incluirlo. Como Maritain (y también como Real de Azúa) hizo el trayecto del converso, generalmente pautado por el radicalismo y la intransigencia. Su “viaje” partió de una base conservadora anticomunista y antiliberal en los años treinta, hizo luego escala en el liberalismo

⁵ “Católicos fascistas y católicos personalistas”. En 1941, año en el que fue publicada la primera edición en español de *Humanismo Integral* (Zanca 2013: 252), Pividal dio forma más acabada a su reflexión maritainiana sobre las dictaduras y la democracia.

en tiempos del Concilio Vaticano II y que recaló finalmente en la Teología de la Liberación. Pero antes, en algún momento de ese tránsito, Maritain, Mounier y Teilhard lo llevaron a pensar la política en una clave pluralista (Costa, 2013, 2006).

En Argentina Rafael Pividal es un ejemplo interesante de intelectual católico antifascista, es decir, el “caso” de acción y pensamiento entre varios disponibles. Dos años después de la estadía de Maritain en Argentina recopiló para la editorial Losada⁶ un conjunto de trabajos fundamentales del filósofo francés. La colección que dirigía llevaba como título “Una nueva cristiandad”, definida en la advertencia del libro como corriente contra los que “creen que la verdad es una sola”, y en beneficio de los que buscan “la concordia entre los hombres bajo el signo de la libertad”. Los textos de Maritain fueron reunidos bajo el título *Acción católica y Acción política*. Cabe considerar a este texto como traducción en un sentido más denso que el literal: llevaba a Maritain al castellano y a través de una editorial de importante proyección, seleccionaba con la anuencia del filósofo, desde luego, obras o fragmentos ya publicados y otras contribuciones más novedosas o recientes. Pero todas ellas, aun las de sesgo más teológico doctrinario, estaban hilvanadas por el hilo de la democracia, el pluralismo, el personalismo y volcadas como exhortación enfática a la acción política de los católicos.

¿Cuál era, entonces, el Maritain de Pividal? La pregunta puede ser algo abusiva, pero su respuesta da cuenta adecuadamente del momento que procuramos reconstruir, nos provee una orientación: Maritain estaba allí puesto en continuidad con el magisterio de León XIII y de Pio XI, abogando por el compromiso católico en un mundo desgarrado por la tiranía y por la miseria (que distinguía de la pobreza) y que no dejaba lugar alguno al reposo del cristiano. La polis era su asunto y en ella “la diversidad es la regla”; tal la base del pluralismo. La democracia que de allí derivaba tomaba considerable distancia de los encuadres ilustrados, liberales o jacobinos, o más aún, abría la posibilidad de concebirla desde otras referencias que las históricas hasta entonces. Maritain escribía también, obviamente, sobre el sufragio universal que ya descontaba como un haber de la tradición democrática (huía sin embargo de la crítica conservadora aristocrática que denunciaba la “tiranía del número”, el sacrificio de la calidad por la cantidad), pero lo juzgaba insuficiente porque podía escindir el *poder* de la *autoridad* genuina. El único poder legítimo, fundador de autoridad y respetuoso de “la jerarquía de las libertades” se completaba en su criterio entre el sufragio universal y la representación de los cuerpos sociales, “el poder de acción de las

⁶ Rafael Losada fundó la editorial con su nombre en 1938, rompiendo la relación con Espasa Calpe por la definición de esta casa a favor del movimiento golpista de Franco. (Ver Schwarzstein 2001: 146 y ss.; Larraz, 2018).

personas y las agrupaciones espontáneas de personas”, las corporaciones y los partidos políticos autónomos del Estado.

Escrito a fines de la década del treinta, con los campos de concentración abiertos, “la desgraciada España”, y la dictadura totalitaria de Este a Oeste de Europa, el dictamen de Maritain era concluyente y disciplinado respecto al argumento que venía elaborando desde principios de la década del veinte y que la del treinta no hizo más que cristalizar: “¿dónde encontrar la persona humana?”. “Si la persona humana carece de derechos no hay derecho en ninguna parte— ni por consiguiente autoridad” (Maritain, 1939: 51, 80, 85-89; Pividal, 1941).

Uruguay: distancias y diferencias

No tengo el propósito de hacer una comparación siquiera sumaria, pero debe recordarse que nada había en Uruguay similar a la revitalización del catolicismo, al menos en el sentido en que se apreciaba entonces en Argentina: laicado más autónomo en conflicto tanto con la jerarquía como con el liberalismo, existencia de una red de organizaciones de acción, socialización, participación y educación, densidad de una red intelectual y cultural católica, recursos económicos. La tradición uruguaya era notoriamente más liberal, de base ilustrada como la de su colonización hispánica tardía, y con una secularización relativamente temprana, no exenta de conflictos drásticos, pero en todo caso previa a la crisis del liberalismo y de entreguerras. Quien quisiera arrojarse en el calor del nacionalismo católico y del catolicismo nacionalista no hallaría en Uruguay demasiado lugar. Sin embargo, tal vez como muestra de tales distancias, la jerarquía eclesiástica y sus redes intelectuales dieron muestras elocuentes de vivir la guerra de España como *guerra santa* contra la opinión de Maritain (al que no obstante varios intelectuales católicos uruguayos prestaron adhesión cuando Mons; Francheschi lo atacó duramente, según referimos más arriba).

La prensa católica uruguaya seguía con atención el conflicto mundial y desde 1936 daba cuenta puntual la guerra en España. Si bien la información transmitida y reseñada derivaba de agencias europeas (especialmente UP), *El Bien Público*, diario que expresaba a un pequeño partido católico, la Unión Cívica, desarrollaba un enfoque que carecía de autonomía política y no se distanciaba de las posiciones clericales y jerárquicas de la Iglesia uruguaya. El encuadre y el tratamiento distaban de la neutralidad y mostraban, además, sintonías con el gobierno uruguayo afecto entonces al Alzamiento y dispuesto poco más tarde a reconocer a Burgos⁷. La visita de J. Maritain apenas mereció alguna mención al

⁷ El 9 de setiembre de 1936 un numeroso grupo de dirigentes y militantes políticos de varios partidos adhirió a la Junta de Burgos en un Mensaje dirigido a su presidente, el General Miguel Cabanellas. La declaración postulaba el carácter necesariamente transitorio además de

pasar en el diario, como escueta fue la noticia de la aparición de su libro *Humanismo Integral*⁸, o la referencia no menos lacónica a las conferencias del filósofo en Argentina y Brasil. Mucho más importante parecía el triunfo del escultor Zorrilla en Buenos Aires, la reseña de la Encíclica *Vigilanti Cura* “sobre el peligro del cine corruptor”, el “papel de la mujer española en la guerra civil”, las ceremonias en honor del Nuncio Mons. Cortesi. Los horrores de la guerra eran descritos con mayor precisión cuando las víctimas pertenecían a la zona insurrecta, o cuando eran sacerdotes y fieles católicos en los que se había depositado la posibilidad de salvación de España⁹. Las definiciones más importantes, ya porque el diario las recogía con destaque o porque se integraban a su política editorial ubicaban al catolicismo oficial uruguayo en la línea contraria al comunismo como *el mal mayor* de la época. Maritain podía coincidir con esa prevención general pero no lo hacía entonces de ese modo.

Quien tomara el periódico como referencia para elaborar su opinión se hallaría en cambio inmerso en unas coordenadas finalmente poco amables para el visitante Maritain por cuanto en sus páginas criticaba una y otra vez, con creciente énfasis, toda condena al fascismo que no fuera expresamente acompañada, en lugar del “silencio cómplice”, del correspondiente repudio al comunismo y su programa de “amenaza”, desconociendo así la palabra “clara y paternal” del Papa, atento a los males del individualismo, el paganismo, el socialismo, el ateísmo ante los que solo cabía la “alternativa socialcristiana”¹⁰. Los años posteriores,

“heroico” y depurador de la dictadura de Franco, y estimaba deseable la “implantación de un Gobierno eficaz constitucional de génesis democrático” contrario al “anárquico-comunista”, favorable a la familia, la propiedad privada, los “derechos llamados individuales” y “la asistencia constitucional al proletariado”. Varios católicos, de confesión o de partido, firmaron el Mensaje (Zubillaga, 2015: 250-52).

⁸ *El Bien Público*, Montevideo, 29 de julio de 1936, p.2, “Un nuevo libro de Maritain se conocerá pronto”. El comentario apenas refería a una dimensión: “En humanismo integral se pone de relieve los valores religiosos”.

⁹ Las fuerzas del gobierno republicano asediado por los rebeldes fueron nominadas rápidamente como “los rojos” y los partes de guerra rezumaban entusiasmo por los sublevados. José Sánchez Fontans, entonces con 20 años, publicaba un Especial para el *Bien Público* con este encabezamiento: “Oviedo ha sufrido la acometida inhumana y despiadada y el asedio cobarde de los mineros. Las virtudes del pueblo español no han decrecido en el transcurso de los siglos [...] Pueblos y pueblecitos asturianos que han sufrido de la dominación marxista. La amenaza de los aviones rojos. [...] Viva España!” *El Bien Público*, Montevideo, 24 de diciembre de 1936, p.7.

¹⁰ “La masacre de los salesianos en el monte Tividabo”, *El Bien Público*, Montevideo, 29 de julio de 1936, p. 2; “La encíclica Vigilanti Cura de Pio XI”, *El Bien Público*, 20 de agosto de 1936, p, 4; “La mujer española en la guerra civil”, *El Bien Público*, 20 de agosto de 1936, p, 4; “El Peligro comunista” y “Cristianismo y Revolución”, *El Bien Público*, 1 de setiembre de 1936, p. 3; “Causas del comunismo. La economía naturalista”, *El Bien Público*, 15 de noviembre de 1936, p. 2.

desde 1943 a 1945 encontraron a la Unión Cívica como un partido parlamentario muy activo, contrario al comunismo, pero proclive a reconocer el mérito de la URSS en la derrota del nazismo, partidaria de “la democracia a la inglesa o a la norteamericana”, como llegaría a sostener uno de sus dirigentes Juan V. Chiarino (Brena-Mangado, 1946: 380)

Un viaje a España. Falange, personalismo y democracia

Por afuera de esta postura clerical y partidaria, de adscripción conservadora y tradicionalista, la situación española fue una ocasión propicia para el desarrollo marginal de ciertos fanatismos católicos que si bien corrían el riesgo del aislamiento y el desprestigio lograban hacerse oír en el ambiente montevideano de entonces. El joven Carlos Real de Azúa pertenecía a ese ambiente y a aquellos círculos falangistas.

Carlos Real de Azúa nació en Montevideo en 1916, en un hogar de ancestros vascos y patricios. Su padre fue un médico liberal y del Partido Colorado, su madre una “mujer de su casa”, católica practicante. Su familia más amplia vivía en Montevideo y en menor medida también en Buenos Aires, un lugar de frecuente visita de Carlos en su juventud. Según las pocas y esquivas huellas dejadas en un enorme y caótico archivo, a los 18 años vivió su apasionada conversión al catolicismo.

Mientras cursaba los estudios regulares de la educación media en un Montevideo aldeano, pero refinado para las elites y las clases medias ilustradas, *Carlitos* devino lector voraz de la literatura clásica y de la que le fue contemporánea. La década del treinta le resultó personalmente intensa, dramática, aunque no angustiosa hasta el ensimismamiento. Sus adhesiones políticas nacionales fueron más bien frías, en principio de filiación colorada liberal como las de su padre. Sin embargo, entre 1934 y 1936, luego de haber leído con detenimiento a Jacques Maritain y a Julien Green, a Teresa de Jesús y André Gide, se dejó ganar por la prosa hispanista católica de Ramiro de Maeztu y sus precedentes lejanos, y se comprometió con creciente fervor en las formaciones falangistas que crecieron con anémica marginalidad en el liberal y republicano Uruguay de entonces.

En 1935 comenzó a desempeñarse como profesor de Literatura en la educación secundaria superior y se inscribió también en la Facultad de Derecho, de la que egresaría recién en 1946. Su adhesión al falangismo y su vínculo con instituciones contrarias a la República Española lo llevaron a compromisos sobre todo intelectuales –escritor, conferencista ocasional, colaborador– y a cierto grado de reconocimiento en aquellos fanáticos y acotados ambientes.

Al mismo tiempo y en modo convergente, Real de Azúa dedicó su primer esfuerzo intelectual sistemático al estudio de la figura y el pensamiento de José Enrique Rodó. Sobre él escribió, en varias versiones que pueden ser consultadas

hoy en el Archivo Literario de la Biblioteca Nacional de Uruguay, un texto beligerante y bastante erudito (dedicado a Ramiro de Maeztu)¹¹ que presentó, incitado por el profesor norteamericano William Berrien, a un concurso internacional convocado por *Repertorio Americano*, la importante revista liberal, republicana y llena de masones¹². Obtuvo entonces un segundo premio detrás del peruano Andrés Townsend Ezcurra. Ese primer *Rodó* (1937-1938), de la decena de eruditos análisis que produjo Real a lo largo de su vida, es una hoja de ruta para el cateo de su pensamiento acerca del maestro del 900 (Brando, 2018).

Los compromisos con el falangismo y el hispanismo católico, vectores diferentes más allá de sus vínculos (Santos Juliá, 2015; Saz Campos, 2004) llegaron a puntos de culminación expresiva cuando su admirado y antes declinante José Antonio reapareció como figura trágica dos años después de su asesinato en Alicante y cuando llegaron a conferenciar a Montevideo figuras emblemáticas y controvertidas como Eugenio Montes, Manuel García Morente, o por dos veces –polémicamente– Gregorio Marañón. En noviembre de 1939 el joven Real escribió y pronunció por radio un discurso que dio síntesis a sus fervores: “Evocación y recuerdo de José Antonio”; al mismo tiempo seguía cultivando una veta más cultural y literaria, con densidad propia y creciente, aunque no completamente autónoma de la política.

A comienzos de 1940 la guerra española ya había terminado con el triunfo de los sublevados, aunque no habría de ponerse fin a la violencia, las dificultades económicas y el hambre literal. El gobierno de Franco buscó normalizar y disciplinar tanto la situación política interior como a las fuerzas y movimientos que le habían sido afines (Thomás i Andreu, 1999). En el frente exterior, con entusiasmo fascista Serrano Suñer promovió la creación del Consejo de la Hispanidad, institución que en julio de 1941 invitó –entre otros militantes e intelectuales rioplatenses– al empinado *Carlitos* a viajar a España para conocer “de primera mano” la situación interior que aquella “reserva espiritual” de un mundo a la deriva. A los ojos del Nuevo Orden español no le faltaban a Real de Azúa condiciones para perfilarse como un referente rioplatense entre los intelectuales: a su llamativamente vasto repertorio de lecturas habidas, el joven profesor había sumado la participación como fundador y presidente de Acción Nacional, como escritor-agitador en *Audacia*, más “cultural” en *España Nacionalista*, y jugado a la política profascista en *Hispanidad* (publicaciones puntualmente remitidas a Madrid, según ha registrado recientemente Carlos Zubillaga).

¹¹ La obra de referencia entonces era *Defensa de la Hispanidad* (Maeztu, 1931; González Cuevas, 2003). Ver también Castro Sánchez (2018).

¹² La colección completa de *Repertorio Americano* puede verse en internet. Ver también William Berrien, “A Significant Anniversary”, *Hispania*, 1945, pp.5-8.

Carlos partió hacia España en la víspera de la Epifanía, el 5 de enero de 1942. Regresó en mayo de ese mismo año, con 300 libros en el baúl y sin dinero. Algunas cartas a la familia recientemente publicadas (Trujillo, 2017) anunciaban un retorno “completamente cambiado”, conmovido en su personalidad. A su regreso, en silencio, entre su estancia en Montevideo y un hotel a 45 kilómetros al Este de la capital, escribió sin pausa *España de Cerca y de Lejos*, libro cuya distribución administró personalmente, en forma selectiva y durante los años siguientes. No es posible saber si la distribución personal y selectiva del libro respondía al pudor propio de una confesión, al sigilo ante la definición proaliada y republicana dominante en la cultura y la educación en Uruguay, o al llano temor que le despertaban sus antiguos amigos falangistas que no dudaron en acusarlo de traidor y mal agradecido. La *Tribuna Católica* aceptó reseñarlo un año más tarde, en mayo de 1944¹³.

En 1943 el mundo seguía en guerra y con sus dilemas en una fase culminante. Después de su viaje a España y de su libro de 311 páginas, Carlos Real de Azúa volvió a la casa de sus padres, al trabajo de profesor de Literatura y a los estudios en la Facultad de Derecho. Tenía 27 años (Rodríguez Monegal, 1966; Coteló 1987; Trujillo, 2017; Rilla, 2018).

Real de Azúa, Rodó y España

Mi interés en este texto es tomar nota de los vínculos conceptuales y doctrinarios, apreciables en la escritura, entre la impronta maritainiana y la trayectoria del joven Real de Azúa. Maritain puso a los católicos militantes en un plano de exigencia mayor con respecto a la antropología personalista, la política pluralista y la asunción democrática, todo lo cual los empujaba hacia afuera del fascismo y sus variantes, del nacionalsocialismo y del comunismo soviético. En Argentina, donde el nacionalismo católico era fuerte (Devoto, 2006; Halperin, 2013; Zanca, 2016), Maritain generó una agitación considerable además de conflictos entre la jerarquía y algunos grupos de laicos. En Uruguay, como vimos, desde una tradición liberal y una Iglesia que vivía la secularización triunfante como la construcción de un cerco liberal, Maritain pasó bastante inadvertido, al menos en los círculos más conspicuos del catolicismo. Sin embargo y según consta por el registro de sus vastas lecturas, parece haber sido crucial en las definiciones de Real de Azúa, católico neoconverso, católico en tránsito.

Tomaré dos textos como referencia, diferentes pero acumulativos en una perspectiva: la secuencia de acercamientos a José E. Rodó y el dictamen final

¹³ *Tribuna Católica* estaba entonces dirigida y escrita por un núcleo de corte netamente universitario: Horacio Terra Arocena (diez años antes director de *El Bien Público*), Américo Plá Rodríguez, Adolfo Gelsi, César Luis Aguiar, Jorge Peirano Facio, Jorge González Albistur.

sobre España, en particular lo que refiere a la reflexión democrática. La primera saga sobre Rodó (Brando, 2018) expresaba a un joven que abominaba del individualismo liberal, que recusaba al catolicismo vacilante y pusilánime con ese legado de la modernidad y reclamaba una posición más enérgica, militantemente cristiana y católica, hispanista por cuanto España era el lugar privilegiado para la reparación civilizatoria. Si bien el Maestro del 900 acompañó la trayectoria intelectual del Real de Azúa, nunca lo hizo con tal grado de vicariato como en aquellos primeros textos juveniles (que el autor no enterró): Rodó venía a ser, entonces, el intermediario de un discurso determinado previamente en otras coordenadas, las del hispanismo católico y el antiliberalismo. Así, ante el optimismo liberal y mansamente laico, Real reclamaba catolicidad totalitaria (en el sentido totalizante); ante la frialdad del “turista” incapaz de ser un “peregrino” que va tomando decisiones radicales, colocar ardor, calor, concentración en “lo esencial”; ante el individualismo ambientador de laxitudes e indiferencias, poner una filosofía de compromiso con “la persona”, ya desde un propósito vitalista (Barrés, Nietzsche, Tolstoi) o mejor, desde la ontología más radical de Maritain, Bergson y Valery. Nada de eso, ni por asomo, veía Real en Rodó; nada de la España revivida en Azorín, en Baroja, en Unamuno; nada de la Francia donde cree se está produciendo –con Barrés, con Maurras– “lo mejor del despertar católico”¹⁴ y del oportuno “espíritu encarnado” –con Péguy– (Rilla, 2018).

Llegado a este escalón de la acometida crítica, Real de Azúa avanzaba luego sobre lo que juzgaba el centro de la debilidad rodoniana: el idealismo inmanentista y la cuestión de la democracia. El primero suponía un gran escepticismo acerca de la posibilidad de abrazar un tronco idealista sin un fondo religioso –eso denunciaba Real en Rodó–, lo que no podía sino derivar en una reforma apenas superficial, justo cuando el momento histórico exigía una lectura más exigente de las cosas, al modo de Maritain en sus *Tres Reformadores*, con su carga severamente crítica de todo cuanto fuera, desde ellos (Lutero, Descartes, Rousseau), interpretado como sinónimo de la emancipación moderna asociada al mero individualismo. El joven Real leía a Rodó con y desde Maritain, glosaba al francés, lo copiaba, pero no lo plagiaba porque creía interpretarlo con naturalidad.

Desde esta crucial distinción que está en la matriz del personalismo, Maritain también inspiraba a Real de Azúa en relación a *la cuestión democrática* en la modernidad, cuando la polis –pensaba como tantos– había sacrificado la persona al individuo. Al mismo tiempo que lo desprotegía y aislaba le concedía derechos políticos como el sufragio, sin relación orgánica con el “bien común” entendido en el sentido agustiniano. Real de Azúa desgranaba así, en su breve ensayo, el repertorio de

¹⁴ Herrero Senes (2011), 384 y ss., escribe sobre “el alud de conversiones”: Green, Hemingway, Elliot, Chesterton, Greene, D’Ors y García Morente, entre muchos de gran influencia en las lecturas de Real de Azúa. Ver también Albèrès (1959, XIV).

las críticas ya bastante bien asentadas en los círculos reaccionarios y aristocráticos contrarios a la tradición liberal, repertorio marcado especialmente por el horror a la sociedad de masas que despuntaba con tanto vigor como ambigüedad política en los años veinte y treinta, en España y en Argentina con especial virulencia. (Bosca, 2013; González Calleja, 2007; Perpère, 2011; Rilla 2018).

La reflexión democrática en los años de entreguerras era efectivamente una cuestión central para la vida política y para los intelectuales. Ordenaba preferencias, distribuía opiniones, dividía el campo de la política y de la cultura. Para escapar de anacronismos conviene registrar los supuestos y alcances del problema según era “experimentado” entonces: la relación entre democracia y sufragio, la calidad de la asignación de autoridad a partir del sufragio universal y de la representación, el peso negativo de la sociedad “de masas” y del “número” (ambas expresiones eran las comunes para prevenirse del sufragio expandido) en la producción de instancias de deliberación y razonabilidad políticas, la ausencia de un cemento de mística que fuera relevo de la religión en un mundo secularizado, la relación de posibilidad entre “progreso económico” (esto era: crecimiento, urbanización, consumo, servicios) y gobierno común y representativo, la relación de viabilidad entre el desarrollo de las libertades y la promesa de la igualdad. Maritain, había provisto a los católicos de una bitácora para pensar el tema del sufragio universal alejando de su consideración el temor al número y más bien completando su peso con representaciones corporativa. (Maritain, 1939, 1943)

La reflexión sobre la democracia fue retomada de manera más sistemática por Real de Azúa en su libro *España de cerca y de lejos* (1943), en otra coyuntura (el momento decisivo de la guerra mundial) y desde la decepción confesa respecto al hispanismo falangista. También con un registro más abundante, autónomo y maduro de un cuerpo de lecturas de contundente continuidad y coherencia. Dejemos de lado todo lo que aquel libro tenía de empeño crítico respecto a la España que visitaba y en la que venía pensando desde casi una década atrás. Recortemos de ese complejo cuadro la cuestión democrática: desde una inspiración aristotélica tomista, con una lectura mucho más detallada de la obra de Maritain, Real acomete su empresa reflexiva a favor de la democracia que reconoce al menos cuatro perspectivas: a) la naturaleza del totalitarismo, su ambigüedad, su “repudio escrupuloso” y no apriorístico; b) la insuficiencia del liberalismo (que este intelectual no abandonará a lo largo de su vida, aunque atenuará significativamente); c) los fracasos de España y de su Iglesia católica “ladera del poder”, “ajena a la Cruz”; d) la democracia como el régimen más deseable, el que debe vencer no solo en la guerra sino en la posguerra y siempre que sea pensada sobre condiciones más seguras¹⁵.

¹⁵ En una fecha tan distante de la de este libro como 1968, un Real de Azúa más cerca del marxismo, sin serlo a plenitud, mantenía la matriz crítica que veía a la Iglesia como “encarnación” defectuosa e insuficiente del Verbo (Real de Azúa, 1968).

En *España* la pregunta por la democracia es más enérgica y la responde re-costándose en Maritain, Mounier, Belloc, Landsberg, Berdiaeff. ¿Hacia dónde ir? ¿Bajo qué condiciones la democracia no sería un castillo de naipes ni una mentira? O menos dramáticamente, casi en términos de una teoría política para la posguerra: ¿qué democracia para qué mundo?

La respuesta insinúa una *tercería* de fuerte cuño maritainiano en la que Real de Azúa habrá de afirmarse hasta fines de la década del 60. Por un lado, se imponía tomar en cuenta “los valores” del totalitarismo ahogados en la sangre, sus puntos de partida recuperables en tanto crítica radical –prehistórica– del mundo existente. Por otro lado, reclamaba renovar la base antropológica de la democracia, colocar en su centro a la persona humana, su libertad y responsabilidad (*trascenderse y darse*). No habrá camino acertado –escribió– sin Dios ni trascendencia; no lo habrá con individualismo egoísta, sin jerarquía justificada ni disciplina. La democracia mejor fundada, la imaginable y deseable en los oscuros años finales de la guerra, no derivaría de atajos que ahorraran “dolores”; la tolerancia no equivalía a mansedumbre, obligaba a decisiones más profundas, de trámite lento y alcance duradero, emanadas de un *sentido trágico de la vida*.

Con esta base antropológica, la democracia ya no debía ser mero consentimiento, sino plenitud de autonomías sociales en constante refrendo y tensión, “un régimen de personas” (esto es Maritain literal), respetuoso de la complejidad comunitaria y por el que cobran un renovado sentido, la igualdad, la participación, las garantías, el sufragio universal. La democracia, finalmente, debía ser concebida como “empresa anti oligárquica” que combinara lo unitario y lo diverso (he aquí dos tensiones de lo diverso: lo individual y lo social, la mayoría y la minoría), y que sometiera a esa cúspide conceptual todo lo demás, la educación, las formas de la sociabilidad, los roles del Estado (Maritain, 1939; Real de Azúa, 1943).

Recapitulación breve

Real de Azúa no llegó a Maritain por la mediación eclesial; no podía hacerlo y no solo porque su condición de neoconverso lo había instalado en una zona heterodoxa y de ribetes fanáticos. Lo hizo porque la Iglesia católica del Uruguay, aún inserta en un país de matriz liberal republicana y temprana secularización, llegó muy tardíamente, cuando no furtivamente, al legado maritainiano. Estas coordenadas permiten una apreciación historiográfica que está obligada a poner atención en la transitoriedad, en procesos de conversión, retractación, ajuste. La democracia no era un desenlace conceptual estrictamente lógico para la tradición católica. Desde el encuadre del humanismo cristiano Maritain marcó junto a muchos otros pensadores un hito en ese proceso de conversión democrática; lo hizo con tal vigor que en la década siguiente ya estaban armadas locuaces redes reaccionarias contra su prédica “herética” (Bosca, 2013).

La reflexión sobre la democracia entre mediados de la década del treinta y el tramo final de la segunda guerra mundial fue un trayecto de notable complejidad en el mundo occidental. Como contingencia histórica ofrecía un desenlace abierto; la derrota del nazifascismo a partir de la Gran Alianza que incluyó al comunismo soviético prolongó notablemente en el tiempo la dificultad para pensar en la democracia. Los católicos dividieron sus lealtades políticas y la guerra de España no hizo más que exasperarlas y ponerlas a prueba. La república uruguaya había sido en esto menos unánime de lo que una percepción liberal allí triunfante desde 1943 quiso ver.

Dos figuras por muchos motivos incomparables se cotejaron aquí con el propósito de apreciar la transición de perspectivas. Entre múltiples acercamientos posibles Maritain es considerado en este texto como el testimonio de un tránsito a partir del cual fue concreta y conflictivamente posible pensar en la democracia desde una perspectiva no del todo asimilable a su matriz liberal individualista y notoriamente alejada de la materialista entonces prestigiosa en muchos círculos intelectuales. Real de Azúa hizo un viaje más largo y agónico, pero tomó finalmente ese camino que se propuso conectar el personalismo con la ciudadanía democrática.

Estos tránsitos y virajes pueden reconocerse en muchas figuras políticas e intelectuales de la primera mitad del siglo XX, especialmente durante la dramática peripecia de entreguerras. Con un trazo simple es observable un desplazamiento de izquierda a derecha, o a la inversa, en muchos casos como Real de Azúa, de la derecha hacia la izquierda. El signo diferente del viraje no es en absoluto irrelevante para su definición y especificidad, pero con relativa independencia de la orientación, a veces los cambios transcurren a partir del develamiento, la conversión, el hallazgo (dicho esto en un sentido amplio y algo mítico), otras se producen como reacción pragmática, reticular, “racional”, oportunista, ventajera. El campo de estudios que se ha abierto¹⁶ con tales desplazamientos reviste notable interés historiográfico por cuanto permite no solo el acercamiento biográfico con un sentido indiciario –la peripecia personal como oportunidad para apreciar

¹⁶ El acopio de trayectorias, de estudios puestos en relación al eje del tránsito y la transición deriva en un notable rendimiento historiográfico, imposible de alcanzar si no tomamos en consideración obras que con diferente calado se (me) han vuelto inesquivables para pensar estos temas en una clave transnacional y acuciantes para seguir la investigación: Jordi Gracia es esclarecedor en el estudio de Dionisio Ridruejo, Steven Forti lo es con su obra sobre Bombacci, Marion y Pérez Solís, José Zanca cuando se acerca a Ángel Ossorio, último embajador de la Segunda República española en Buenos Aires, Maximiliano Fuentes que estudia liberales nacionalistas, Costa que investiga la trayectoria de Alceu Amoroso, entre los muchos posibles en Iberoamérica. (Gracia, 2008; Zanca, 2015; Fuentes et al., 2016; Forti, 2013, 2014; Costa, 2006, 2013).

dimensiones sociales y políticas que de otro modo no se apreciarían— sino también, porque no puede hacerlo de otro modo, para dar cuenta de contextos más complejos y generales adentro de los cuales los actores “hacen su experiencia” y toman sus decisiones.

Bibliografía

- ALBÉRÈS, René. (1959). *L'Aventure intellectuelle du XXe Siècle*. Paris: Albin Michel.
- BOSCA, Roberto (2013). La herejía democrática: el impacto de Maritain en el pensamiento social. *Acton Social*. <http://es.acton.org/article/04/22/2013/la-herejia-democratica-el-impacto-de-maritain-en-el-magisterio-social>
- BRANDO, Oscar (2018). Rodó en Real de Azúa. De la negación a la indagación negativa. En BRANDO, O., RILLA, J. *Carlos Real de Azúa: años de formación*. Montevideo: Biblioteca Nacional.
- BRENA, Tomas, MANGADO, Numa (1946). *Democracia cristiana en el Uruguay. Síntesis de una actuación parlamentaria 1943-1946*. Montevideo: Impresora Zorrilla de San Martín.
- BURLEIGH, Michael (2006). *Causas sagradas. Religión y política en Europa*. Madrid: Taurus.
- CAETANO, Gerardo, RILLA, José (2004). *Historia contemporánea del Uruguay. De la Colonia al Siglo XXI*. Montevideo: Fin de Siglo.
- CASTRO MONTERO, Ángeles (2003). El eco de la Guerra Civil Española en la revista Criterio. *Temas de historia argentina y americana*, 2, 29-53.
- CASTRO MONTERO, Ángeles (2014). Ramiro de Maeztu enviado especial de *La Prensa* en el frente británico. *PolHis*, 14, 71-93.
- CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro (2018). La recepción de Henri Bergson en el pensamiento reaccionario español. Vitalismo y nacional catolicismo en José Pemartin y Sanjuan. *Historia y Política*, 40, 239-261.
- COMPAGNON, Olivier (2003). *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion.
- COSTA, Marcelo (2006). *Um itinerário no século. Mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/PUC-Rio.
- COSTA, Marcelo (2013). Una vida na história: pensando a trajetória de Alceu Amoroso Lima. *Iberoamericana*, 52/4, 99-113.
- COTELO, Ruben (1987). *Real de Azúa de cerca y de lejos*. Montevideo: Nuevo Mundo.
- DE MAEZTU, Ramiro (1998). *En Defensa de la Hispanidad [1931-1932]*, Madrid: RIALP.
- DEVOTO, Fernando (2006). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DI STEFANO, Roberto y ZANCA, José (2015). Iglesia y catolicismo en Argentina. Medio siglo de historiografía. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24, 15-45.
- DI STEFANO, Roberto y ZANCA, José (comps.) (2013). *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- DI STEFANO, Roberto y ZANCA, José (2015). Iglesia y catolicismo en Argentina. Medio siglo de historiografía. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24, 15-45.

- DOERING Bernard (1982). Jacques Maritain and the Spanish Civil War. *The Review of Politics*, 44/4, 489-522.
- FLOOD, Chistopher, (1990). Crusade or Genocide? French Catholic Discourse of the Spanish Civil War. En W. PÉREZ J-AYCOCK (ed.). *The Spanish Civil War in Literature*, Texas University Press, 55-67.
- FORTI, Steven (2014). *El peso de la nación, Nicola Bombacci, Paul Marion y Óscar Pérez Solís en la Europa de entreguerras*. Santiago de Compostela: USC.
- FORTI, Steven (2013). Traidores, conformistas y apasionados de la política. Una nueva lectura de la Europa de entreguerras entre biografía, análisis del lenguaje e historia política. *Segle XX. Revista catalana d'història*, 6, 133-157.
- FUENTES CODERA, Maximiliano, DUARTE Ángel, DOGLIANI Patrizia (eds.) (2016). *Itinerarios reformistas, perspectivas revolucionarias*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».
- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo (2007). El hispanismo autoritario español y el movimiento nacionalista argentino: balance de medio siglo de relaciones políticas e intelectuales (1898-1946). *Hispania. Revista Española de Historia*, 67 (226), 599-642.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro (2000). *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro (2003). *Maeztu, biografía de un nacionalista español*. Madrid: Marcial Pons.
- GRACIA, Jordi (2008). *La vida rescatada de Dionisio Ridruejo*. Madrid: Anagrama.
- HALPERIN DONGHI, Tulio (2014). *Las tormentas del mundo en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HALPERIN DONGHI, Tulio (2013). *Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HERRERO, Senes (2011). El resurgimiento católico de entreguerras (1918-1936) a través del prisma español. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 35, 2, 373-392.
- JUDI, Tony (2014). *El peso de la responsabilidad*. Madrid: Taurus.
- JULIA, Santos (2015). *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus.
- LARRAZ, Fernando (2018). *Editores y editoriales del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento.
- MARITAIN, Jacques (1999). *Humanismo integral [1936]*. Madrid: Palabra.
- MARITAIN, Jacques (1943). *Christianisme er démocratie*, Paris: De la Maison Francaise.
- MARITAIN, Jacques (1939) [nota introductoria de Rafael Pividal]. *Acción católica y acción política*. Buenos Aires: Losada.
- MARITAIN, Jacques (1936). Carta sobre la independencia. *Sur*, 22, 54-86.
- MARITAIN, Jacques (1933). *Du Regime Temporal et de la liberté*. Paris: Desclée.
- MARITAIN, Jacques (1922). *Antimoderne. Editions de la revue du jeunes*. Paris: Desclée.
- MARTÍNEZ PAZ, Fernando (1982). Maritain en Argentina. *Rumbo Social*, 25.
- MARTÍNEZ VALLS, Néstor (2019). La búsqueda incesante de la verdad: Jacques Maritain. *Fe y Razón*. <https://revistafeyrazon.wordpress.com/2018/10/27/la-busqueda-incesante-de-la-verdad-en-uno-de-los-mas-grandes-filosofos-catolicos-del-siglo-xx-jacques-maritain/>
- MENDIZÁBAL, Alfredo (1937). *Los orígenes de una tragedia. La politique espagnole de 1923 a 1936*. Paris: Desclée.

- PERPERE, Álvaro (2011). Rafael Pividal y Alberto Duhau: aportes y debates en torno a la idea de democracia en el pensamiento político de intelectuales católicos. *Colección*, 21, 65-92.
- PIVIDAL, Rafael (1941). *Los católicos ante la democracia y las dictaduras*. Buenos Aires: Excélsior.
- REAL DE AZÚA, Carlos (1968). Prólogo a *Disyuntiva de la Democracia Cristiana*. Montevideo: Sandino.
- REAL DE AZÚA, Carlos (1943). *España del cerca y de lejos*. Montevideo: Ceibo.
- REAL DE AZÚA, Carlos (1937-1938): *Indagación/negación/revisión de Rodó* [serie de originales]. Archivo Literario Biblioteca Nacional, Montevideo.
- REDONDO, Gonzalo (1993). *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*. Tomo II: La guerra Civil (Maritain, los dominicos y la polémica sobre la guerra en España). Madrid: RIALP.
- RILLA, José (2020). Carlos Real de Azúa viaja a España: rectificación/ratificación, Ayer (en prensa).
- RILLA, José (2009). El freno en el impulso. Prólogo a Carlos Real de Azúa: *El impulso y su freno*. Montevideo: Clásicos Uruguayos.
- ROMERO, Luis A. (1994). *Breve historia contemporánea de la Argentina*. Buenos Aires: FCE.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir (1966). *Literatura uruguaya del medio siglo*. Montevideo: Alfa.
- SAZ CAMPOS, Ismael (2004). *Fascismo y franquismo*. Valencia: Universitat de Valencia.
- SEIDMAN, Michael (2017). *Antifascismos 1936-1945. La lucha contra el fascismo a ambos lados del Atlántico*. Madrid: Alianza Ensayo.
- SCHWARTZSTEIN, Dora (2001). *Entre Franco y Perón. Memoria e identidad del exilio republicano español en Argentina*. Barcelona: Crítica.
- STERNHELL, Zeev, SZNAJDER Mario, ASHERI, Maia (1989). *Naissance de l'idéologie fasciste*. París: Fayard.
- THOMÁS I ANDREU, Joan (1999). La configuración del franquismo. El partido y las instituciones. *Ayer*, 33, 1999, 41-64.
- TRAVERSO, Enzo (2005) Interpretar el fascismo Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile. *Ayer* 60 *Ayer*, 60, 227-258.
- TRUJILLO, Valentín (2017). *Carlos Real de Azúa Una biografía intelectual*. Montevideo: Ediciones B.
- VV.AA. (1943). *Diez años de cristianismo en el Tercer Reich*. Buenos Aires: Talleres gráficos J.M. Estrada.
- VV.AA. (1971) *Ocho grandes mensajes* [Encíclicas]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ZANCA, José (2016). Cultura católica y política en el periodo de entreguerras, mito, taxonomía y disidencia. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 16 (2), Recuperado de <http://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAe021>
- ZANCA, José (2015). Ángel Ossorio en el exilio. Religión, cultura y política entre España y Argentina (1939-1946). FUENTES CODERA, Maximiliano, DUARTE Ángel, DOGLIANI Patrizia (eds.) (2016). Itinerarios reformistas, perspectivas revolucionarias (107-122). Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 107-122.

- ZANCA, José (2014). Jacques Maritain en Buenos Aires: la cita envenenada. En Paula BRUNO, *Visitantes culturales en la Argentina. 1898-1936*. Buenos Aires: Biblos, 277-299.
- ZANCA, José (2013). *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina, 1936-1959*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ZUBILLAGA, Carlos (2015, 2017). *Una historia silenciada. Tomo I: Presencia y acción del falangismo en Uruguay (1936-1955)*. Montevideo: Linardi. *Tomo II: Las relaciones diplomáticas de España y Uruguay durante el primer franquismo*. Montevideo: Linardi y Cruz del Sur.

