

Encuentro: “Diálogo, Religión y Política”¹

Septiembre , 2019

Presentación:

Perón y la Iglesia. Un conflicto en la configuración del Estado Social

Expositor:

Héctor Muzzopappa

Universidad Nacional de Lanús (UNLa)

I

Las coincidencias con la doctrina social de la Iglesia pueden encontrarse, según nuestra opinión, en dos planos: en el de los valores ético-morales y en el del ordenamiento político-social.

En el texto de La Comunidad Organizada es donde se expresan repetidamente las coincidencias en el plano ético-moral frente a la época histórica que se está viviendo. En ella encontramos tres ideas que configurarían al peronismo: la de una comunidad orgánicamente ordenada, la consecuente idea del equilibrio social como respuesta a crisis de valores producto de la vigente idea normativa de una sociedad hobbesiana, que se ha resuelto fácticamente en el enfrentamiento entre el individualismo liberal y la lucha de clases y la de la preeminencia de la idea de justicia.

El recorrido del texto de Perón más que filosófico, es histórico. Las citas filosóficas son más bien ilustrativas del desarrollo histórico. Y los límites de su campo ideológico coinciden con los de la Iglesia: a izquierda, el materialismo marxista y la lucha de clases; por la derecha, el individualismo y el egoísmo asocial del capitalismo liberal. El diagnóstico básico es la crisis del mundo moderno, su crisis de valores. Frente a ellos Perón propone su idea de la comunidad organizada, que se realizaría en el círculo virtuoso de la dialéctica del yo y el nosotros, afirmando además que su momento histórico ofrece la oportunidad de iniciar una nueva era. Las ideas mecanicistas tanto de la lucha de clases como del individualismo liberal se superarían en una visión orgánica de la convivencia humana, la comunidad, que se erigiría por sobre ambos polos con la fuerza vertical de lo ético. Si bien Perón no cuestiona la dimensión trascendente del cristianismo, la recurrencia a la ética es constante. Además, su interpretación de la revolución cristiana es básicamente secular.

¹ Disponible en <http://www.fepai.org.ar/paginas/ReligionPolitica.html>

En el mundo moderno, el diagnóstico hobbesiano sobre la naturaleza del hombre ha traspasado el ámbito de la descripción teórica para instituirse como mandato práctico, legitimando así una moral del individualismo y de la competencia salvaje entre los hombres, la guerra de todos contra todos.

Algo falla en la naturaleza cuando es posible concebir, como Hobbes en el Leviatán, al *homo hominis lupus*, el estado del hombre contra el hombre, todos contra todos, y la existencia como un palenque donde la hombría suele identificarse con las proezas del ave rapaz. [...]

No existe probabilidad de virtud, ni siquiera asomo de dignidad individual, donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha, que es por esencia abierta disociación de los elementos naturales de la comunidad. Al pensamiento le toca definir que existe, eso sí, diferencia de intereses y diferencia de necesidades, que corresponde al hombre disminuirlas gradualmente, persuadiendo a ceder a quienes pueden hacerlo y estimulando el progreso de los rezagados.²

Estos valores, sustento del capitalismo, encontraron respuesta en una actitud contraria pero desplegada sobre el mismo fundamento del mundo hobbesiano, la guerra entre clases sociales, sostenida por el socialismo. Frente a esta posición, Perón sostiene que la superación del egoísmo de la sociedad liberal debería efectuarse no solo contraponiéndose a él, sino, y en primer término, abandonando la dimensión de la guerra

Pero el egoísmo es, antes que otra cosa, un valor-negación; es la ausencia de otros valores, es como el frío, que nada significa sino ausencia de todo calor. Combatir el egoísmo no supone una actitud armada frente al vicio, sino más bien una actitud positiva destinada a fortalecer las virtudes contrarias, a sustituirlo por una amplia y generosa visión ética.

Difundir la virtud inherente a la justicia y alcanzar el placer, no sobre el disfrute privado del bienestar, sino por la difusión de ese disfrute, abriendo sus posibilidades, a sectores cada vez mayores de la humanidad, he aquí el camino.³

[...] esta operación no necesita del grito ronco y de la amenaza, y mucho menos de la sangre, para rendir los apetecidos resultados.⁴

Esta propuesta no es el solo producto de una elaboración aisladamente intelectual, sino que se funda en la lectura de la tendencia histórica, que Perón veía obrando sobre todo en Europa occidental. Ya en los inicios de la Primera Guerra Mundial los partidos obreros mayoritarios habían abandonado las posiciones de enfrentamiento salvaje con el Estado. Se habían “nacionalizado”, lo que dio lugar a la disolución de la Segunda Internacional. Pero después de la Gran Guerra se desplegó una orientación de distinto signo a la que había prevalecido durante el siglo XIX. El gran ciclo del liberalismo, iniciado políticamente con la Revolución Francesa y económico-socialmente con la Revolución Industrial, había concluido con su derrumbe; la expresión de este hecho se manifestó por la misma guerra. El siglo XIX había concluido; un nuevo espíritu se había instalado.

Su materialización puede advertirse en la República de Weimar, que ensayará una Constitución que reconoce el derecho de los trabajadores a asociarse en la

2 Perón, J. D. *Obras Completas*, Tomo XI, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1998, vol. 2, pp. 716-717

3 Perón, *op. cit.*, p. 719

4 Perón, *op. cit.*, pp. 716-717

defensa de sus intereses, junto con las políticas de acuerdo económico-social que quitaban el monopolio de la representación al parlamento *político*.

La lucha de clases no puede ser considerada hoy en ese aspecto que ensombrece toda esperanza de fraternidad humana. En el mundo, sin llegar a soluciones de violencia, gana terreno la persuasión de que la colaboración social y la significación de la humanidad constituyen hechos, no tanto deseables cuanto inexorables. La llamada lucha de clases, como tal, se encuentra en trance de superación. Esto en parte era un hecho presumible. La situación de lucha es inestable, vive de su propio calor, consumiéndose hasta obtener una decisión. Las llamadas clases dirigentes de épocas anteriores no podían sustraerse al hecho poco dudoso de su crisis. La humanidad tenía que evolucionar forzosamente hacia nuevas convenciones vitales y lo ha hecho.⁵

Esta nueva orientación es la que se registra en la propuesta de una “Comunidad Organizada”.

El principio fundamental para la superación de la dimensión de la guerra instalada durante el siglo XIX, y que se resolvía en el enfrentamiento entre el individualismo egoísta del capitalismo y la lucha de clases del socialismo, radica en una dialéctica entre el yo y el nosotros, principio intentaría fundar una posición positiva frente a la crisis denunciada, un nosotros realizado y perfeccionado por el yo: un nosotros que en su ordenación suprema se manifiesta en el proyecto de una *comunidad organizada*.

Hasta aquí las coincidencias con el pensamiento de la Iglesia. Pero si se quiere llegar a los principios directrices que caracterizaron el gobierno peronista, no se encontrarán en *La Comunidad Organizada* más que conceptos generales que podrían haber fundamentado también un proyecto tradicionalista, que fue lo que el peronismo abolió: la búsqueda “filosófica” de la doctrina peronista es, aquí, de corto alcance y de resultados infecundos.

Por lo tanto, estos principios generales sin la definición de un modelo institucional concluyen en la dimensión de lo indeterminado. Es necesario, pues, para determinar el modelo peronista, abordar los principios de organización política y social que lo configuraron.

II

En el plano de la organización política y social puede encontrarse la segunda dimensión de coincidencias entre el peronismo y la doctrina social de la Iglesia Católica, que podríamos disponerlas en torno de tres principios político-sociales: la intervención del Estado, la justicia social y el reconocimiento de la autoorganización de la sociedad del trabajo, de la necesidad de su representación dentro de una nueva concepción de la organización política.⁶ Estos principios se oponen a los principios subyacentes acerca del

⁵ Perón, *op. cit.*, p. 721

⁶ Aunque es necesario señalar también que el énfasis en cuanto a las diferencias entre capital y trabajo son distintas, pues si tomamos como punto de partida de la posición de la Iglesia frente a la cuestión social la encíclica *Rerum Novarum* encontramos en ella una distinta afección que en el peronismo. En esa encíclica resuena aún como una melodía de fondo una suerte de Cruzada en contra de los herederos seculares de las herejías religiosas que acosaron a la Iglesia, expresada en su condena del socialismo.

ordenamiento político de la democracia liberal que es necesario poner de manifiesto.

El modelo democrático-liberal vigente en la Argentina, construido sobre la doctrina del *Contrato Social* de Rousseau, estableció un sistema *político* a partir del principio de un Estado instituido a partir del conjunto ciudadanos atomísticamente concebidos, que por medio de un pacto abandonan el estado de naturaleza, constituyéndose así como Voluntad General. En términos de la práctica política esta construcción fue concebida por el jacobinismo como el régimen de la razón, constituido por una multiplicidad de ciudadanos racionales sintetizados y representados por el Estado; en él, por medio de la Ley, se manifiesta la Razón. Un Estado, además, que prolongaba, en términos racionalistas, la omnisciencia del absolutismo.

Sus primeras medidas fundamentales fueron la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* y la *Ley Le Chapelier*. Ambas liquidaban el modelo de la *diferencia* social platónico-cristiana⁷ de los *cuerpos feudales* dando lugar a la *igualdad* de la sociedad atomística. Ambas leyes constituían también los pilares fundamentales de la nueva sociedad y del nuevo sistema político.

En principio fueron consideradas como expresión y motores del progreso. Sin embargo, portaban una cara oscura no advertida sino por unos pocos, pues si bien eliminaban el poder de la nobleza, sancionaban un modelo que degradaba y envilecía al estrato más desfavorecido, el de los trabajadores. Tanto la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* como la *ley Le Chapelier* imponían como deseables los principios de la sociedad hobbesiana.⁸

El régimen político emergente a partir de la Revolución Francesa no concebía sino un modelo constituido por dos polos, un Estado y una sociedad compuesta por una multiplicidad de átomos, los individuos. Siguiendo la doctrina de Rousseau,⁹ no admitía ningún cuerpo intermedio entre ambos polos. En consecuencia, las agrupaciones que defendían los derechos de los trabajadores fueron puestas fuera de la ley. De esta manera, en contradicción con la teoría

7 Unos Oran (sacerdotes, filósofos), otros Pugnan (guerreros), otros Laboran (pueblo trabajador)

8 A diferencia de cierta escolástica marxista, Marx (*La cuestión judía*) caracterizó a la *Declaración...* como una concepción que no inauguraba una era humana, sino una inhumana, porque enfrentaba al hombre con el hombre.

“En primer lugar constatamos que los llamados derechos del hombre en tanto miembro de la sociedad civil no son sino los derechos del hombre egoísta (*egoistischen*), del hombre separado del hombre y de la comunidad (*Gemeinwesen*),” pues se define la libertad (art. 6) como “el poder que el hombre tiene de hacer todo lo que no daña los derechos de otro”. “Es una libertad para moverse dentro de los límites que establece la ley, como si fuese una empalizada que marca la división de tierras. Es la libertad de la mónada aislada (*isolierter*) y replegada sobre sí misma. Así pues el derecho humano de la libertad no está basado en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario en la separación del hombre con respecto al hombre.” “Por lo tanto, ninguno de los llamados derechos humanos trasciende el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad civil, el individuo replegado en sí mismo, en su interés y arbitrariedad privados.” Recordemos que aquí Marx emplea la locución *sociedad civil* (*bürgerliche Gesellschaft*) en el pleno significado que le dio Hegel en su *Filosofía del Derecho* (§§ 182 ss.), donde la conceptúa como una dimensión atomístico-hobbesiana.

9 *Del Contrato Social*, Libro II, Cap. III: Para que la voluntad general sea recta importa que no haya sociedades particulares dentro del Estado.

igualitarista, este régimen imponía al mundo de los trabajadores condiciones que lo colocaban, en la práctica, como estamento inferior y sin derechos. Este modelo político social sancionó los principios fundamentales del capitalismo; su consecuencia más notoria fue *la injusticia social*.

Opuesta originariamente al modelo de la sociedad hobbesiana, pero reafirmando los principios de los cuerpos organizados desde el modelo medieval, la Iglesia nunca aceptó las premisas de la naciente sociedad liberal, afirmando la primacía moral de la *comunidad* sobre la *sociedad*. Siendo el hombre un ser social, consideró inaceptables las consecuencias morales de la teoría de la originariedad del individuo frente a la comunidad. A mediados del siglo XIX se manifestó claramente la legitimidad de tal posición.

Aquí se hace presente, pues, la coincidencia entre el peronismo y la Iglesia. La situación de desigualdad y opresión que padece la clase trabajadora es consecuencia de un determinado orden que se ha configurado para perpetuar esa penosa situación. El Estado-Razón del liberalismo, fundado en el presupuesto de la natural auto regulación de la sociedad, permanecía indiferente a las diferencias sociales, ya que solo la Ley, frente a la cual los hombres son iguales, constituía su función.

Ante esta realidad, se derrumba el mito de la igualdad ante la Ley de los ciudadanos. Aparece notoriamente que esta igualdad legal-estatal es análoga a la igualdad platónico-cristiana: a pesar de las diferencias terrenas, en el cielo de la Razón todos los hombres son iguales.

Se trata de instaurar una política que ya no presuponga la igualdad como algo dado gracias a la Ley, sino como algo que debe ser realizado. Se hace manifiesta la necesidad de la justicia social; ello implica un cambio dentro del orden vigente, expresado en la intervención del Estado, y en el reconocimiento que la sociedad es el ámbito de las diferencias, no de la igualdad legal.

Encontramos estos principios en la encíclica *Rerum Novarum*

A diferencia de la doctrina liberal, que carece de legitimidad para regular las relaciones materiales existentes en la sociedad, ya que su función es solo la vigencia de la ley, entendida dentro del marco que señaló Locke:

El Estado de naturaleza, en la medida en que carece de un juicio objetivo y de un poder que lo ejecute, carece de justicia. Entonces es la justicia lo propio de la sociedad política. Y la justicia es entendida en términos de preservación de lo recibido y adquirido en el estado de naturaleza, pues en el estado de naturaleza no es posible cumplir plenamente con el gran y principal fin (*great and chief end*) de los hombres que se unen y se ponen bajo gobierno: “la preservación de su propiedad (*The preservation of their Property*). El estado de naturaleza no ofrece *seguridad*: “está plagada de sobresaltos y de continuos peligros”. La *seguridad (safety)* obra como medio para el fin primero. La necesidad de la seguridad le hace abandonar el estado de naturaleza para la “mutua preservación de sus vidas, libertades y hacienda (*lives, liberties and estate*), a

todo lo cual lo incluyo dentro del nombre genérico de propiedad (*Property*)”.¹⁰ En consecuencia, en la doctrina liberal la regulación de las diferencias sociales no es una atribución del Estado.

La encíclica *Rerum Novarum* pone en cuestión esta doctrina. Siendo oficio del Estado “atender al bien común” §52, sería absurdo “cuidar de una parte de los ciudadanos y descuidar otra”; por lo tanto, “debe la autoridad pública tener cuidado conveniente del bienestar y provecho de la clase proletaria; de lo contrario violaría la justicia, que manda dar a cada uno su derecho¹¹ [...] De lo cual se sigue que entre los deberes no pocos ni ligeros de los príncipes, a quienes toca mirar por el bien del pueblo, el principal de todos es proteger todas clases de ciudadanos por igual, guardan inviolablemente la justicia llamada distributiva”.¹²

Pero si el único actor en esta demanda fuese el Estado no se avanzaría más allá del mero paternalismo social. Para que la dimensión de la justicia social tenga efectividad en el marco de la sociedad moderna, es necesario reconocer el derecho de formar asociaciones que defiendan y regulen las condiciones del trabajo, “porque el derecho de formar tales sociedades es derecho natural del hombre y la sociedad civil ha sido instituida para para defender, no para aniquilar, el derecho natural”.¹³ Por lo tanto, en explícita contradicción con la Ley Le Chapelier, “no tiene el Estado o la autoridad pública poder para prohibir su existencia”.¹⁴

Las condiciones que enmarcan los derechos de estas sociedades tampoco pueden ser restringidas a la de un mero contrato entre particulares; la justicia del contrato entre el patrón y el obrero no se viola solo “cuando rehúsa el amo dar salario entero o el obrero entregar completa la tarea que se obligó”. Porque tiene “el trabajo humano dos cualidades, que en él puso la naturaleza misma: la primera es que es *personal*, porque la fuerza con que trabaja es inherente a la persona y enteramente propia de aquel que con ella trabaja y para utilidad de quien la recibió de la naturaleza; la segunda es que es *necesario*, porque del fruto de su trabajo necesita el hombre para sustentar la vida, la misma naturaleza a la que hay que obedecer forzosamente.” Y “sustentar la vida es deber común a todos y a cada uno y faltar a este deber es un crimen”. Por lo tanto, “el salario no debe ser insuficiente para la sustentación” de la vida de un obrero. Y si fuese compelido a aceptar contra su voluntad una condición que impidiese su sustento “sería eso hacerle violencia y contra esa violencia reclama la justicia.”¹⁵

La cuestión de las asociaciones profesionales fue puesta fuera de la ley por la ideología liberal roussoniana, tal como hemos señalado. Este tema recibió ataques deslegitimatorios no solo desde el liberalismo, sino también desde el

10 Locke, J. *Segundo tratado de Gobierno*, § 123

11 Puede notarse aquí una diferencia en cuanto al derecho de dar a cada uno lo suyo. Hay un derecho material y no el formal de la ley.

12 *Rerum Novarum*, Enc. de S. S. Leon XIII, Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1981, § 53

13 *Ibid.*, § 69

14 *Ibid.*, § 70

15 *Ibid.*, § 63

Estado autoritario fascista; los recibidos por este último fueron letales, porque permitieron que después de la Segunda Guerra, en una operación de ataque aniquilatorio, el liberalismo pudiese encontrar el campo ideológico expedito, merced a la identificación de los derechos a las asociaciones profesionales con el corporativismo y el modelo fascista.¹⁶ Esta es una identificación parcial, carente de concepto, producto de confundir las asociaciones de intereses de la sociedad civil con el corporatismo de Estado, o corporativismo.¹⁷

Justicia social, intervención del Estado en la cuestión social y organización de los trabajadores en defensa de sus derechos son los tres temas en los cuales podemos sintetizar las coincidencias del peronismo con la doctrina social de la Iglesia.

Finalmente no podemos dejar de señalar la cuestión de las diferencias del peronismo con la Iglesia que eclosionaron en 1955. Opinamos que este enfrentamiento no puede ser tratado bajo la luz de cuestiones psicológicas o personales. Este es uno de los abordajes más comunes del problema que al centrar sus perspectivas en las tendencias autoritarias o paganas de Perón oculta lo profundo del tema. El enfrentamiento encuentra sus raíces en las consecuencias de las transformaciones que introdujo el peronismo, transformaciones que van desde el terreno social al de la cultura política. Por lo tanto, el conflicto obedeció a razones estructurales que han acompañado a la institución y desarrollo del Estado moderno.

La Iglesia cumplió una tarea fundamental en la configuración de las sociedades occidentales. La legitimación del poder político y las funciones de cohesión social en lo que serían luego las comunidades nacionales fueron sus competencias privativas. El sentido y fin de la vida, la moral, la educación por la fe y la atención y auxilio espiritual de individuos y familias constituyeron una atribución exclusiva con la cual cumplía su magisterio. El cumplimiento en el mundo secular de esas competencias fue generando un vasto complejo de organizaciones sociales y culturales que, a partir del desarrollo institucional del poder secular, el Estado, concluyó en un enfrentamiento por el control de esos espacios. Los ámbitos de la educación, la familia, la salud espiritual y las instituciones que de esas funciones dependían fueron el espacio en el cual se expresó el conflicto, y así el sistema educativo, la procura social y, *last but not least*, la religión civil, que constituyó el pilar fundamental de la legitimación de la Nación, se constituyeron en temas de un enfrentamiento entre poderes.

A lo largo de ese proceso, el Estado moderno fue progresivamente atribuyéndose y capturando esos territorios. Las primeras manifestaciones de

16 Así ocurrió en el debate sobre la Ley de asociaciones profesionales del peronismo. La UCR la acusó de ser una Copia de la Carta del Lavoro de Mussolini.

17 Al respecto, v. Schmitter, Phillip, *Still the Century of Corporatism? (¿Continúa el siglo del corporativismo?)* en Teoría de Neocorporativismo, Univ. de Guadalajara, Guadalajara, 1992. --- et alia *Neocorporativismo I y II. Más allá del Estado y del Mercado*. México, Alianza 1992. Este texto es fundamental porque ha desmitificado la demonización de la cuestión corporativa llevada a cabo después de la caída del fascismo, distinguiendo entre la corporatización de la sociedad civil capitalista como un hecho "normal" en las democracias occidentales que adoptaron el modelo del Estado Social o Estado de Bienestar, y el corporativismo de Estado llevado a cabo por el fascismo mussoliniano.

ese enfrentamiento podrían situarse en el conflicto de las investiduras y luego en el regalismo, cuando el poder real comenzó a disputarle a la Iglesia competencias que hasta allí se consideraban propias de ella. La expresión extrema de estas disputas fue la rebelión de Enrique VIII y su asunción de la jefatura de la Iglesia de Inglaterra. Los posteriores movimientos de secularización, sobre todo los sobrevenidos a partir de la Revolución Francesa, hicieron de cada uno de esos temas un *casus belli*.

Es en este marco que creemos que debería juzgarse el conflicto de la Iglesia con el gobierno de Perón. En su documentada historia sobre esta cuestión, Lila Caimari ha demostrado que las causas del antagonismo ya se pusieron de manifiesto en los orígenes del gobierno.¹⁸ Iniciadas en el marco de una cuasi identificación entre la Iglesia y el gobierno de Perón, las relaciones fueron derivando hasta un enfrentamiento mortal, expresado en la procesión de Corpus Christi y los bombardeos sobre los civiles a Plaza de Mayo en junio de 1955.¹⁹

Uno de los primeros síntomas de “regalismo” peronista se expresó en la concesión del aguinaldo al personal eclesiástico, lo que motivó sospechas de querer considerarlos miembros de la burocracia estatal, dentro de un plan de control de la Iglesia.²⁰ Otro hecho en la misma línea de conflicto fue la subalternización administrativa de la enseñanza religiosa: en 1948 la Dirección de Instrucción Religiosa fue reemplazada por un Departamento de Instrucción Religiosa, cambio que fue recibido con desagrado por la jerarquía católica.²¹

Pero en ese mismo año, con motivo del reconocimiento a la obra social y cristiana del Obispo de Resistencia, Perón pronuncia ante el Episcopado un discurso en el cual están contenidos los principios esenciales de la política que Perón irá practicando progresivamente a lo largo de su gobierno, y que ponen de manifiesto su pensamiento. En él sostiene que la responsabilidad del alejamiento de los pobres de la Iglesia se ha debido a una subversión de valores operada dentro de la Iglesia misma, y que la reparación de esa falta era la obra que el episcopado debía realizar. Sorprendentemente, Perón invierte los roles de la autoridad moral: en lugar de ser la Iglesia quien, como custodio de los valores morales, amonesta al poder político, es éste quien lo hace. Otro tanto le expresará en una carta al Papa, en la que acusa a la jerarquía eclesiástica de no apoyar la acción social de su gobierno, aliarse con los plutócratas y asumir una actitud pasiva ante la injusticia social en lugar de hacerlo con la contundencia evangélica que debía esperarse de un cristiano ante la injusticia.²²

Es en este discurso en donde se muestra la esencia del pensamiento de Perón ante la Iglesia, la síntesis de lo que progresivamente irá desarrollándose en el transcurso de su gobierno: la cuestión central es la justicia social; esa es la vara con la que se mide toda actividad pública. El gobierno que asume y realiza la

18 Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires, Emecé, 1994

19 Los insurrectos se referenciaron a la Iglesia; los aviones que masacraron a más de 300 civiles portaban la insignia de Cristo Vence, una cruz con una V debajo (que los peronistas post derrocamiento transformaron en el clásico símbolo P V, Perón vuelve).

20 Caimari, op. cit., p. 129

21 *Ibid.*, p. 163

22 *Ibid.*, p. 120

justicia social se convierte en la medida de todas las cosas, y desde allí emitirá un permanente discurso cuyo contenido esencial es que el legado de justicia para los humildes que Jesucristo predicó se ha hecho realidad con el peronismo; con él ha arribado una justicia social largamente olvidada por la Iglesia. Quien verdaderamente cumple lo que el cristianismo ha predicado no es la Iglesia, sino el peronismo.

El hecho estructural que marca un punto de inflexión fue la cuestión educativa., en donde se abandona la explícita asunción del programa católico de educación para sustituirlo por el de la Doctrina Nacional.²³ A partir de ahí se evolucionó hacia una competencia frontal y total, que culminará con la cuestión del divorcio y los ataques explícitos a la Iglesia, calificándola de atentar contra el gobierno nacional.

Intentar analizar el conflicto de Perón con la Iglesia fuera de los marcos de su proyecto y del cambio histórico que el peronismo llevó adelante, conduce a interpretaciones laterales, como la del autoritarismo, la naturaleza pagana de Perón y Evita, el origen bastardo de ambos o las ansias de poder, explicaciones a las que Hegel caracterizaría como las de los ayudas de cámara.²⁴ En la constitución del Estado nacional, tal como hemos anticipado, hay funciones esenciales, esto es, funciones que sin las cuales el Estado nacional no sería lo que debe ser. Una de ellas es la de lo que Rousseau llamó “religión civil”, esto es, las creencias fundamentales que unifican y otorgan homogeneidad a una comunidad nacional determinada. Los grandes procesos históricos de cambio realizan esa tarea, que como señalamos, puede mostrarse modélicamente con Enrique VIII y la Revolución Francesa. Pero no solamente allí encontramos un testimonio al respecto. Lo encontramos también en Juan Manuel de Rosas, otro hombre que marcó una etapa decisiva en la historia argentina. En su extensa historia de la época rosista, Ramos Mejía anota que “Los soldados del ejército [de Rosas], habían sustituido la *Santa Cruz* por la *Santa Federación* y exclamaban al persignarse «*por la señal de la Santa Federación*»”.²⁵

23 *Ibíd.* pp. 179-181; 184-187

24 Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, Madrid, R. de Occidente, Madrid, 1974, p. 95. El ayuda de cámara es un sirviente que asiste al Hombre histórico en sus menesteres, y son los menesteres y el comportamiento de este Hombre ante los menesteres la medida de los juicios del ayuda de cámara. No hay pues juicios sobre la posición del Hombre en la historia, sino sobre lo que él ve desde su limitada perspectiva de sirviente.

25 En nota al pie aclara: “El señor general Donato Álvarez [...] conserva en su poder una circular distribuida en el ejército y en la que Rosas ordenaba esa sustitución”. Ramos Mejía, J. M. *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, EYCLA, 1927, Tomo I, p. 259