# Del bien común al "totalitarismo cristiano". La reelaboración nacionalista de la filosofía política de Tomás de Aquino en Nimio de Anquín y el Instituto Santo Tomás de Aquino (Córdoba, Argentina, 1932-1945)

DOI:
doi.org/10.23924/oi.v17i41.736

# From the Common Good to "Christian Totalitarianism". The Nationalist Reworking of Thomas Aquinas's Political Philosophy in Nimio de Anquín and the Santo Tomás de Aquino Institute (Córdoba, Argentina, 1932-1945)

Antonio Sillau Pérez
Universidad de Piura, Perú
antonio.sillau@udep.pe
Orcid: 0000-0002-5820-5653

Juan Pablo Viola
Universidad Católica de Santa Fe, Argentina
jpviola@ucsf.edu.ar
Orcid: 0000-0002-1750-5537

Fecha de recepción: 12/07/2025 • Fecha de aceptación: 24/04/2026

*Resumen*

Este trabajo examina el modo en que Nimio de Anquín y los intelectuales del Instituto Santo Tomás de Aquino de Córdoba (1932-1945, Argentina) reelaboraron tres categorías centrales de la filosofía política de Tomás de Aquino —naturaleza humana, justicia y bien común— en función de un proyecto nacionalista católico. Sostenemos que esa reelaboración no constituye una aplicación contextual de la doctrina del Aquinate, sino una resignificación que entra en tensión con sus principios: allí donde Santo Tomás ordena el bien común a la perfección de la persona, distingue el dominio político del despótico y separa la potestad

*Abstract*

This paper examines how Nimio de Anquín and the intellectuals of the Santo Tomás de Aquino Institute in Córdoba (1932-1945, Argentina) reworked three central categories of Thomas Aquinas's political philosophy —human nature, justice, and the common good— in the service of a Catholic nationalist project. We argue that this reworking is not a contextual application of Aquinas's doctrine but a resignification that stands in tension with its principles: where Aquinas orders the common good to the perfection of the person, distinguishes political from despotic rule, and separates temporal from spiritual authority,

temporal de la espiritual, los pensadores cordobeses construyen las nociones de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico", ajenas a la obra y al vocabulario del autor invocado. El análisis se apoya en fuentes primarias inéditas del Instituto y en la producción periodística de Anquín en *Crisol* y *Nueva Política*. La operación se ilustra de manera privilegiada en el tratamiento del antisemitismo, donde la apelación a la ley natural convive con categorías del antisemitismo moderno que aquélla no puede fundar.

*Palabras clave*

*De Anquín, filosofía política, Instituto Santo Tomás de Aquino, nacionalismo católico, Tomás de Aquino.*

the Córdoba intellectuals construct the notions of "Christian totalitarianism" and "theocentric fascism", foreign to the work and vocabulary of the author they invoke. The analysis draws on unpublished primary sources from the Institute and on De Anquín's journalism in *Crisol* and *Nueva Política*. The operation is most clearly displayed in their treatment of antisemitism, where the appeal to natural law coexists with categories of modern antisemitism that natural law cannot ground.

*Keywords*

*Catholic Nationalism, De Anquín, Political Philosophy, Saint Thomas Aquinas, Saint Thomas Aquinas Institute .*

## *Introducción*

El Instituto Santo Tomás de Aquino fue fundado en Córdoba en 1932 por Luis Martínez Villada, a partir del núcleo de intelectuales católicos formado en las luchas contra la Reforma Universitaria de 1918, y mantuvo su actividad hasta 1945. Reunió a Nimio de Anquín —su miembro filosóficamente más productivo y políticamente más comprometido, vinculado a Martínez Villada por una larga relación académica y de amistad—, a Rodolfo Martínez Espinosa, Manuel Río, Francisco Vocos, Mario Pinto y José Martínez Carreras entre otros profesionales y estudiantes universitarios (Caturelli, 1993: 308). Su programa fue enunciado por Martínez Espinosa en el primer aniversario de la institución. El objetivo de este programa fue organizar la actividad de la inteligencia según "principios verdaderos y permanentes" para ponerla al servicio de la Iglesia (Martínez Espinosa, 1933a: 2). Ese programa se inscribe en la línea del renacimiento cultural católico abierto por los *Cursos de Cultura Católica* de Buenos Aires en 1922[1] y se traduce, en el plano político, en la búsqueda de un ordenamiento que reemplace la constitución liberal de 1853 por un nuevo "orden católico" que exprese lo que Martínez Espinosa llamó el "ser real de la nación" (Martínez Espinosa, 1933b y 1937).

El objetivo de esta investigación es analizar de qué manera Nimio de Anquín y el Instituto Santo Tomás de Aquino reelaboraron tres conceptos centrales de la filosofía política del Aquinate —justicia, bien común y naturaleza humana— en función de un proyecto político nacionalista católico, y en qué medida dicha reelaboración generó una tensión o ruptura con los fundamentos del pensamiento

1 Los *Cursos de Cultura Católica* fueron fundados con el objetivo de impulsar el renacimiento del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en la Argentina. Se caracterizaron por plantear posturas antiliberales y contrarias a la democracia, que confrontaron con la herencia decimonónica liberal de la Argentina moderna (Zanca, 2012).

del mencionado filósofo medieval,[2] particularmente a través de nociones como "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico".

De Anquín fue uno de los intelectuales católicos más prolíficos de su generación. Nació en Córdoba el 12 de agosto de 1896 y falleció en la misma ciudad el 16 de mayo de 1979. Caturelli (2001: 712) comenta que "fue alumno del Colegio de Monserrat y no terminó de cursar la carrera de Derecho, aunque adquirió una excelente formación humanística". Tiene particular valor, respecto de su carrera académica, la referencia biográfica que realizan tanto Caturelli (2001: 712) como Scivoli (2020: 168) sobre la beca que obtuvo De Anquín, junto a otro grupo de intelectuales argentinos —entre los que conviene destacar a Carlos Astrada[3]—, en 1926 para estudiar filosofía en Hamburgo, "donde siguió tres semestres con Cassirer" (Caturelli, 2001: 712). Según Rutivuso (Scivoli, 2020: 169), De Anquín y sus colegas becarios "significaron una transferencia conceptual de Alemania hacia Argentina". Su carrera académica se despliega en el histórico Colegio Monserrat de Córdoba (1927), cuya fundación data de 1687 por parte de los Jesuitas; en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (1936-1938), "del que fue cesanteado por su prédica contra la democracia" (Caturelli, 2001: 712), en el Instituto Santo Tomás de Aquino desde su fundación, en los *Cursos de Cultura Católica* de Buenos Aires (1943) y en sus cátedras de la Universidad antes mencionada. En 1955, tras haber estado proscripto, la "Revolución Libertadora" lo exonera y deja Córdoba para enseñar filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe. En 1970 regresa a Córdoba, donde permanece hasta su muerte.

Caturelli divide esa trayectoria en dos etapas: un primer "período tomista" (Caturelli, 2001: 713), que va de 1921 a 1951, y un giro posterior hacia lo que denomina "ontismo inmanentista", que se

2 Evitamos deliberadamente el término "tomismo", que designa en rigor las elaboraciones doctrinales de los siglos XIX y XX sobre la obra del Aquinate. Cuando hablamos del pensamiento de Santo Tomás nos referimos directa y exclusivamente a su obra.

3 Astrada es clasificado por Caturelli (2001: 706) como "humanista dialéctico"; el mismo historiador de la filosofía lo denomina "vitalista nietzscheano" e "idealista alemán (Hegel principalmente)", y lo considera también influido por la fenomenología que va de Husserl a Heidegger y Scheler.

consolida a partir de 1956 (Caturelli, 2001: 713). Ese giro le causará serios problemas con representantes de la intelectualidad católica a la que pertenecía, no sólo en el plano ideológico sino también personal. Esta segunda etapa queda excluida de nuestra investigación, ya que merece una reflexión académica aparte.[4] Lo que aquí nos interesa es la primera etapa, esto es, la propuesta de Anquín como "pensador tomista" (Caturelli, 2001: 713) y la del Instituto Santo Tomás que apuntaron a alcanzar un "nuevo orden" político integralmente católico que, en última instancia, presentaron como el rescate de una identidad nacional argentina negada por el liberalismo decimonónico.

Reflexionar acerca de las ideas de la filosofía política de Nimio de Anquín nos obliga necesariamente a indagar en el pensamiento político del Doctor Angélico, en el que el filósofo cordobés y el Instituto Santo Tomás van a pretender fundar su doctrina política para la Argentina. A su vez, el desarrollo de esa filosofía política se despliega en un contexto de crisis y cuestionamiento creciente de los valores de la modernidad liberal, en el mundo y en la Argentina. A este respecto, junto a sus colegas del Instituto, De Anquín construye un proyecto nacionalista católico:

> Las bases de este proyecto nacionalista pueden remontarse a la publicación del *Syllabus* y de la encíclica *Quanta Cura*, durante el papado de Pío IX; en ambos documentos, la Iglesia universal muestra una oposición radical a las transformaciones de la modernidad. El carácter marcadamente antimoderno de las ideas políticas de los miembros del Instituto generaba la autopercepción de constituir una versión nacional del pensamiento contrarrevolucionario internacional (Sillau Pérez, 2017: 98).

Nuestra tesis es que el pensamiento de Anquín y del Instituto Santo Tomás de Aquino implicó resignificar el bien común para legitimar un orden jerárquico opuesto al liberalismo, junto con una

4 Para un resumen y una bibliografía detallada de esta segunda época, véase Caturelli (1993: 448-467; 2001: 714-716).

doctrina antimoderna sobre el hombre, basada en el concepto clásico de Tomás de Aquino de naturaleza, y con la idea tomista clásica de justicia. Los conceptos de "fascismo teocéntrico" (De Anquín, 1936a: 3) y de "totalitarismo cristiano" (Martínez Villada, 1938: 17), introducidos por el pensamiento político del Instituto, son ajenos a la obra del Aquinate. Los pensadores cordobeses los justifican en relación con su lógica antimoderna y antiliberal, pero no nos parece que por medio de ellos se logre consolidar un pensamiento político cristiano que haga justicia a la filosofía política de Tomás de Aquino.

Respecto a la metodología empleada, este artículo adopta un enfoque de investigación documental-histórica de carácter hermenéutico. Las fuentes primarias consultadas comprenden artículos periodísticos publicados en *Crisol* y *Nueva Política*,[5] así como documentos inéditos del Instituto Santo Tomás de Aquino —entre ellos, los sucesivos borradores de *Politeia*, de Martínez Espinosa—, conservados en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Archivo privado del Dr. Alberto Caturelli.[6] Las fuentes secundarias sirven de apoyo interpretativo. Realizaremos una exposición sintética (dentro de los límites de extensión de un artículo destinado a una revista científica), pero lo más rigurosa posible de los análisis políticos de Santo Tomás de Aquino, para poder sopesar y valorar críticamente la asimilación de su pensamiento por parte del Instituto Santo Tomás y del filósofo cordobés.

Este artículo encuentra su justificación en cuanto contribuye a la historia de las ideas y a la filosofía política desarrollada en América Latina y en cuanto aporta al debate actual sobre nacionalismos, religión y política. La investigación disponible sobre la filosofía política de Nimio de Anquín es hoy todavía escasa. Entre los trabajos relativos a su filosofía se destacan los de Caturelli (1951), Rego (1978),

5 El periódico *Crisol* se editó en Buenos Aires entre 1932 y 1940, bajo la dirección de Enrique Osés, con una orientación ideológica antiliberal y nacional-católica. La revista *Nueva Política* se editó mensualmente entre 1940 y 1943 en Buenos Aires, dirigida por Marcelo Sánchez Sorondo, y expresó una línea ideológica similar.

6 Los documentos inéditos del Instituto fueron consultados directamente en ambos repositorios por los autores de este artículo. Al no contar con edición ni paginación establecida, se citan por autor, año de redacción y foja del original.

García Astrada (1984) y Pérez (2019); y entre los compendios de historia de la filosofía en Argentina y en Córdoba que le dedican algunas páginas, los de Caturelli (1993 y 2001). En el ámbito específico de sus ideas políticas, Scivoli (2020) aborda la conceptualización del liberalismo en De Anquín a través del análisis de sus *Escritos políticos* (1972); los trabajos de Sillau Pérez (2011, 2017 y 2021) y de Vera de Flachs y Sillau Pérez (2009) analizan sus ideas políticas en el contexto del desarrollo ideológico del Instituto Santo Tomás de Aquino y de su activismo en la política universitaria de Córdoba; Tcach (2008 y 2009), por su parte, las aborda a través de su militancia en la Unión Nacional Fascista (UNF). Los estudios generales sobre el nacionalismo de extrema derecha en Argentina han hecho breves referencias a su figura, sin profundizar mayormente: entre ellos, los de Zuleta Álvarez (1975), Buchrucker (1987), Rock (1993), Ivereigh (1995), Zanatta (1996), Devoto (2002), Mc Gee Deutsch (2005) y Finchelstein (2010).

## *El contexto histórico: La crisis del proyecto liberal de la Argentina moderna y el surgimiento del Instituto Santo Tomás de Aquino en Córdoba*

Los convulsionados años treinta en la Argentina están signados no sólo por las repercusiones de la crisis económica internacional de 1929, sino que, como ocurría en otras partes del mundo, la crisis había adquirido un carácter multidimensional —económico, social, político e ideológico—, dando lugar a lo que la historiografía argentina ha identificado como el quiebre definitivo del consenso liberal luego de cinco décadas de vigencia (Buchrucker, 1987: 40-41). El análisis de la producción ideológica nacionalista-católica de los integrantes del Instituto Santo Tomás de Aquino implica reconocer que aquélla, como toda producción intelectual e ideológica, tiene una dimensión histórica producto de su vinculación con el contexto específico en el que surge. En efecto, el modelo de desarrollo socioeconómico y político de la Argentina moderna atraviesa una intensa crisis en la década del treinta: a la secuela local de la crisis

del capitalismo internacional se le agrega la crisis de la democracia liberal argentina, contaminada de prácticas electorales fraudulentas y corruptas que habían beneficiado la vuelta y el objetivo de perpetuación en el poder de las viejas élites conservadoras. Es la crisis del paradigma civilizatorio liberal la que va a facilitar el despliegue de una crítica radical a los valores modernos y a la concepción moderna del hombre y de la sociedad.

El surgimiento y desarrollo de este núcleo ideológico-político antimoderno también debe ser contextualizado en la complejidad ideológica que representa el nacionalismo de extrema derecha en la Argentina. Si bien genéricamente el discurso nacionalista formula como objetivo la supresión del ordenamiento jurídico liberal de la constitución nacional de 1853, y su sustitución por un "nuevo orden político" (De Anquín, 1941), fundado en el autoritarismo político y en la organización social corporativa, las diferencias ideológicas en los años de entreguerras son visibles en su seno: desde el fascismo de Lugones como ideólogo del *uriburismo*, pasando por *maurrasianos* como Julio Irazusta, hasta los católicos tradicionalistas que pretendían la legitimidad católica del llamado "nuevo orden político". En tal sentido, la producción ideológica de los integrantes del Instituto Santo Tomás de Aquino marca una línea de continuidad con el renacimiento cultural católico que en la Argentina se había hecho visible desde los años veinte con la fundación de los ya mencionados *Cursos de Cultura Católica*.

Para los miembros del Instituto Santo Tomás de Aquino, la raíz de los problemas del mundo moderno se encuentra en una concepción del ser humano que lo ha desligado de Dios y de los demás. El proceso de secularización y descristianización de la modernidad habría conducido a una exaltación del individualismo, a la afirmación radical de la autonomía y al egoísmo, encontrando su reflejo político en el contractualismo demoliberal y en la economía capitalista. En tal sentido, la crisis liberal de los años treinta constituía para estos intelectuales la evidencia del agotamiento de un modelo que había desconocido la dignidad del ser humano y su condición natural de creatura de Dios. El desafío al *laissez faire* y el hundimiento de la democracia liberal en varios Estados europeos y en América Latina

daba rienda a la interpretación de que se vivía la superación de una etapa histórica signada por la decadencia. Y ese era el paso que había que dar para "restaurar" una "identidad nacional" que había sido negada por el proyecto liberal-positivista de la Argentina moderna.

## *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*

Tomás de Aquino no escribió un tratado sistemático de filosofía política (Martínez Barrera, 2024); su obra se concentra principalmente en cuestiones teológico-metafísicas y ético-antropológicas, y la política aparece en ella como un tema "derivado o adyacente" respecto de los problemas fundamentales de la naturaleza humana (Martínez Barrera, 2024). El Aquinate aborda la materia sobre todo a partir de una recepción sistemática de Aristóteles, en su *Comentario a la "Política"* (2007), donde explicita los fundamentos naturales del orden político. Allí afirma, siguiendo al Estagirita, que "toda comunidad está constituida por algún bien [pues] todo lo que los hombres hacen lo hacen por lo que parece un bien" (Aquino, 2001: 36). Lo dicho resulta decisivo, pues sitúa el origen de la comunidad política no en un pacto artificial —como sostendrán las teorías contractualistas modernas—, sino en la inclinación natural del ser humano hacia el bien. Reconstruimos a continuación los ejes de esa filosofía política, en el orden en que se fundan unos a otros.

### ❖ Supuestos antropológicos

La filosofía política de Tomás de Aquino descansa en una concepción realista de la naturaleza humana en la que la sociabilidad no es accidental sino constitutiva. En su *Comentario a la "Política"* afirma que el hombre es naturalmente *animal político* (2001: 57), de modo que la vida en comunidad no resulta de una decisión posterior sino de una exigencia intrínseca de su naturaleza. La comunidad política tiene por ello fundamento natural y no puede interpretarse como producto del contrato o de la voluntad soberana: la primera comunidad es la que forman el varón y la mujer, y de muchas casas se constituye

la ciudad (2001: 39; 51). La ciudad culmina un proceso natural; no es una construcción deliberada. En esto se sigue, *mutatis mutandi*, el pensamiento clásico griego, sobre todo Aristóteles.

Sobre esa base se ordenan cuatro supuestos. El primero es la condición del hombre como *imago Dei*, que le confiere una dignidad intrínseca fundada en su capacidad intelectual y volitiva (*S. Th.*, I, q. 93, a. 4); el intelecto le permite conocer la verdad y ordenar la voluntad al bien, en vistas del fin último de toda existencia humana, que es la unión con Dios. El segundo, en continuidad con Aristóteles, es que el hombre no alcanza su perfección aisladamente, sino que requiere de la *communitas* para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales (2001: 48; 2003: 64). El tercero es que la libertad, derivada del intelecto y de la voluntad, se ejerce conforme a la ley natural (*S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1): no es un fin en sí misma sino el medio por el cual el hombre alcanza la virtud. El cuarto es la distinción entre el fin natural y el sobrenatural. El hombre tiene un doble fin: el bienestar temporal y la beatitud eterna; la comunidad política se ocupa del primero y debe ordenarse al segundo, que corresponde a la guía espiritual de la Iglesia (2001: 33-34).

### ❖ El bien común

El bien común es el eje de la filosofía política de Tomás de Aquino. En el *Comentario a la "Política"* sostiene que la ciudad se ordena al bien más principal entre los bienes humanos y que entre todas las comunidades es el principal y comprende a todas las demás (2001: 36-37): no se trata de la suma de los intereses particulares, sino de un bien cualitativamente superior que da sentido a la comunidad política. De allí que el orden político no elimine ni sustituya a las comunidades inferiores —familia, aldea—, sino que las integre en una totalidad orgánica; y de allí también que el fin de la ciudad no sea vivir, sino vivir bien, esto es, vivir conforme a la virtud. Esa dimensión ética —creemos que queda demostrado— separa la política del Aquinate de las concepciones modernas centradas en la eficiencia, el poder o la mera estabilidad.

El mismo principio ordena la ley y el gobierno. Toda ley se ordena por su propia naturaleza al bien común de la comunidad: "la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común" (*S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2). Su función propia es promover la virtud, creando las condiciones para que los ciudadanos vivan conforme a la razón (*S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1). En el *De regno*, a su vez, el bien común aparece como fin del gobierno legítimo: el gobernante debe conducir a la comunidad hacia su bien —análogamente a como Dios gobierna el universo— y no hacia su provecho particular (2003: 63-67). Se trata de un bien genuinamente comunitario, que trasciende la suma de los bienes individuales y que comprende tanto el bienestar temporal como la orientación al fin sobrenatural.

La dificultad central de la noción, tanto en la tradición cristiana clásica, desde Agustín de Hipona a Santo Tomás, como en la discusión contemporánea, está en articular el bien personal con el bien común sin sacrificar ninguno de los dos. L. Lachance lo formula con precisión cuando afirma que el fin del Estado no es otro que el bien de los seres que lo componen, por lo que "constituye un error oponer el bien de la persona humana al de la sociedad política" (1965: 7; traducción nuestra). El bien común no se opone al bien de la persona, lo perfecciona en el orden social. Por eso la interpretación del Aquinate evita por igual el individualismo y el colectivismo, y el bien común no puede reducirse ni a la suma de los bienes individuales ni a una totalidad que absorba a la persona (Keys, 2006: 3-4).

### ❖ La ley natural

La ley natural es el fundamento más originario de esta filosofía política, porque proporciona los principios que ordenan la vida social hacia el bien común. El Doctor angélico la define como la participación del intelecto humano en la ley eterna de Dios (*S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2). Es, ante todo, la base de la ley humana: las leyes positivas deben derivar de ella, y aquella que la contradice —la que promueve

la injusticia o lesiona la dignidad de la persona— no es verdadera ley sino "corrupción de la ley" (*S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2). Con ello la autoridad política queda sustraída a la arbitrariedad y sometida a un orden que no establece.

La ley natural es, además, *universal*, y de esa universalidad se siguen dos consecuencias de peso político. Proporciona un marco ético común a todas las sociedades, de modo que ningún orden particular puede reclamar principios propios que la contradigan; y admite al mismo tiempo variación en sus preceptos secundarios, que no rigen del mismo modo en todos los casos, siempre que los primarios queden a salvo (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4).

### ❖ La justicia

La justicia constituye uno de los pilares centrales de esta filosofía política. El Aquinate la define como la virtud que ordena las relaciones humanas según el derecho y el bien común (*S. Th.*, II-II, q. 58), y distingue entre varias de sus formas. La justicia general o legal es aquella por la cual el individuo contribuye al bien común de la comunidad, obedeciendo las leyes justas que promueven el orden social (*S. Th.*, II-II, q. 58, a. 5); vincula al ciudadano con el gobernante y con la comunidad, y asegura que las acciones individuales sirvan al bienestar de todos. Distinta de ella es la justicia particular, que a su vez se divide en distributiva y conmutativa: la primera regula la asignación de bienes, honores y cargas por parte del gobernante según el mérito y la necesidad de los ciudadanos (*S. Th.*, II-II, q. 61, a. 1); la segunda rige las relaciones entre individuos, asegurando equidad en los intercambios y reparando los daños causados (*S. Th.*, II-II, q. 61, a. 2).

Conviene subrayar, por último, que para Tomás la justicia reside en la voluntad como su sujeto propio y la ordena hacia el bien del otro (*S. Th.*, II-II, q. 58, a. 4). Es una virtud de la voluntad, aunque no la perfecciona en el sentido en que la prudencia perfecciona el intelecto práctico.

Un último aspecto, decisivo para el planteo de este trabajo y con frecuencia desatendido en las lecturas ideologizadas, es la distinción entre las formas de autoridad. Tomás señala que no es lo mismo el dominio político que el dominio despótico (2001: 37): el primero se ejerce sobre hombres libres y en orden al bien común; el segundo se ordena al interés de quien gobierna (2001: 69). Con esa distinción queda excluida la identificación del poder político con cualquier forma de dominación absoluta. De ella se sigue también la advertencia contra la tiranía, esto es, contra el régimen en que el gobernante antepone su propio interés al bien común (2003: 65-67).

Tomás reconoce, ciertamente, la prioridad del todo político sobre las comunidades menores, que respecto de aquél son como partes (2003: 65). Pero se trata de una prioridad orgánica y no de una absorción. Lachance dice al respecto que "el Estado no es una forma superpuesta a la colectividad sino inherente a ella, y si bien el individuo, que es un todo desde el punto de vista metafísico, tiene razón de parte frente al todo político, esa condición no lo disuelve en él" (1965: 8 y 10; traducción nuestra). La relación entre el todo y las partes es de ordenación armónica, y es precisamente esa articulación la que cierra el paso a una lectura totalitaria de la filosofía política del Aquinate.

## *La reelaboración cordobesa: Bien común, potestades, pluralismo y cuestión judía*

Expuestos los ejes de la filosofía política de Tomás de Aquino, corresponde presentar la elaboración que de ellos hicieron Nimio de Anquín y los intelectuales del Instituto Santo Tomás de Aquino, y entonces valorar su distancia. Sostenemos que no se trata de una aplicación contextual de la doctrina invocada, sino de una operación de resignificación que introduce tensiones con sus principios.

De Anquín formula su programa en *Crisol*, en 1936. El fascismo, sostiene, no es un hecho italiano sino universal, aunque permanece incompleto mientras no se vuelva "teocéntrico": el que ha de propiciar "el reinado de Jesucristo" (1936a: 3). Ese orden supone la "primacía de lo moral sobre todo y desjerarquización de lo económico y lo político", la convicción de que "la vocación del hombre es espiritual y no material", y la tarea de "reponer los cimientos de una construcción de siglos (…) [de] la nueva Argentina estructurada por la idea de la Unión Nacional Fascista" (1936b: 3). El corolario es la justificación de la aplicación política de una "caridad violenta" que "deberá ser ejercida sobre las almas débiles e ignorantes, sobre la inmensa muchedumbre que no piensa" (De Anquín, 1936a: 5).

Martínez Villada, por su parte, define el "totalitarismo cristiano" en los siguientes términos: "En el Estado cristiano alcanza, pues, la plenitud el carácter de totalitario porque, en él, el hombre es dirigido por las dos espadas hacia la plenitud de sus fines", y el criterio de rectitud no reside "en la naturaleza totalitaria del Estado" ni "en la severidad de su disciplina", sino "en la concepción de sus fines" (1938: 15, 17).

El desplazamiento respecto de Santo Tomás es visible en esos textos. El bien común deja de operar como fin normativo que integra y eleva los bienes de las personas y pasa a designar la unidad sustancial de la nación, a la que los individuos se ordenan como partes. La crítica cordobesa al individualismo moderno —a la disolución del vínculo social en el contractualismo demoliberal, a un hombre concebido como átomo desligado de Dios y de sus semejantes (De Anquín, 1941: 7-8, 10)— identifica un límite real del liberalismo, pero la solución invierte el problema en lugar de resolverlo: sustituye la fragmentación por una concepción organicista en la que la nación es un cuerpo, el individuo una parte y los cuerpos intermedios carecen de iniciativa propia. Cuando la disciplina del Estado queda justificada por la rectitud de sus fines, y no limitada por el bien de las personas que lo componen, el bien común ha dejado de ser un fin y se ha vuelto un instrumento de legitimación.

### ❖ La fusión de las potestades

La lógica del Instituto Santo Tomás de Aquino conduce a una fusión de las potestades espiritual y temporal. Cuando Martínez Villada sostiene que el Estado cristiano alcanza la plenitud de su carácter totalitario porque en él "el hombre es dirigido por las dos espadas hacia la plenitud de sus fines" (1938: 15), y cuando De Anquín reclama un fascismo "teocéntrico" destinado a instaurar "el reinado de Jesucristo" (1936a: 3), ambos atribuyen al poder temporal una función que la doctrina que invocan reserva al orden sobrenatural. Cabe notar que la fórmula de las "dos espadas" no procede del Aquinate, sino de la tradición canonística gregoriana.[7] La exposición precedente mostró que, para el Aquinate, el hombre tiene un doble fin —la perfección natural y la beatitud—, que la comunidad política se ordena al primero y que el segundo corresponde a la guía espiritual de la Iglesia (Aquino, 2003: 64). La ley natural no autoriza al poder temporal a asumir funciones espirituales: le fija, al contrario, su límite.

### ❖ El rechazo del pluralismo

El rechazo del pluralismo ideológico y cultural opera de manera análoga. Tomás sostiene que los preceptos secundarios de la ley natural no rigen del mismo modo en todos los casos y admiten variación según las circunstancias, siempre que no contradigan los preceptos primarios (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4). El programa cordobés desconoce esa flexibilidad y exige la homogeneidad religiosa y cultural de la nación, que traduce en propuestas concretas: el régimen especial de separación de los judíos formulado por Martínez Espinosa (1933a: 5), las restricciones migratorias (no exentas de consideraciones racial-biológicas[8] y culturalmente afines con la "fisonomía propia de

7 La *tradición canonística gregoriana* es el conjunto de reformas jurídicas y colecciones de leyes de la Iglesia católica impulsadas a partir de la segunda mitad del siglo XI, centradas en la figura del Papa Gregorio VII.

8 Para Martínez Espinosa (1933c: 5), la selectividad migratoria debía excluir la llegada de "los elementos más heterogéneos: amarillos, mahometanos, sirios, etc.", apuntando a mantener la llegada de inmigración de origen europeo que había poblado mayoritariamente al país.

nuestro pueblo") (1933c: 5), y el "hombre nuevo" que De Anquín caracteriza como "dogmático" y "autoritario" (1941: 10). La uniformidad así buscada no se sigue de la ley natural; la contradice justamente allí donde ésta reconoce la diversidad.

### ❖ La cuestión judía: universalidad de la ley natural y exclusión

El tratamiento de la cuestión judía muestra la misma operación, y de manera más aguda, porque la exclusión se formula apelando al orden natural que debería impedirla. La ley natural es para Tomás de Aquino universal, y su fundamento antropológico es la condición de toda persona como imagen de Dios (*S.Th.*, I, q. 93, a. 4). De allí no se sigue restricción alguna por conspiración ni por pertenencia, y ningún principio de ese orden puede fundar la segregación de un grupo del cuerpo político. Sin embargo, es a esa doctrina a la que los cordobeses apelan.

Rodolfo Martínez Espinosa canalizaba las ideas de un antisemitismo teológico tradicional,[9] que hundía sus raíces en la teología cristiana medieval y condenaba la "perfidia judía" de desconocer la divinidad de Jesucristo y asesinarlo. Esta situación habría tendido una separación, un abismo insalvable y perpetuo entre dos formas de entender el mundo, entre judíos y cristianos. Según esta postura, se debía separar a judíos y cristianos para evitar el contagio judío o "judaización". Los judíos debían ser reducidos a guetos, apartados de la sociedad y ser regidos en sus actividades por un régimen especial. Este tipo de discriminación no era compatible con la violencia física, condenada teológica y doctrinalmente por el catolicismo (1933c: 5).

Distinto fue el caso de Nimio de Anquín, quien en su artículo *Racismo nazi, racismo judío y linaje cristiano* (1939) combina motivos propios del antisemitismo tradicional religioso y del moderno y secular. Comienza tomando distancia del racismo biológico nacionalsocialista, alineando su postura con la sostenida por la Iglesia: "[el]

9 Sobre los conceptos de antisemitismo teológico tradicional y el antisemitismo moderno y su presencia en el debate ideológico-político en la Argentina en los años treinta, la obra de Ben Dror (2003: 57-128) trata el tema en profundidad.

racismo biológico tan positivo y brutal como el nazi (…) cae en las condenaciones de la Iglesia Católica" (1939: 1). No obstante, en el mismo artículo habla de la "perfidia judía" del rechazo a la divinidad de Jesucristo y argumenta que la emancipación de los judíos en la edad moderna habría dado inicio al "plan judío de dominar al mundo", que sintetiza como la "poderosa y misteriosa fuerza del judaísmo" (1939: 2). La concepción de la supuesta acción judía como factótum de la descristianización moderna y de su supuesta voluntad de dominar al mundo —motivo reconocible de *Los protocolos de los sabios de Sión*— conduce al intelectual cordobés a identificarse con la propaganda antisemita nacionalsocialista y con los conceptos vertidos en *Mein Kampf* y a declarar "ciertas a la mayoría de las afirmaciones antijudías" que allí aparecían (1939: 3).

Otro punto interesante de este artículo es que fue escrito el 1 de febrero de 1939, pocos meses después de la *Kristallnacht*. Nimio de Anquín, a diferencia de otras voces católicas,[10] no levanta protesta alguna a la violencia nazi desatada contra la comunidad judía y más bien afirma que sería la conducta judía la que habría inspirado el racismo biológico nacionalsocialista: "[el] pueblo (…) que Hitler ha tenido delante de sus ojos y el que ha inspirado sus ideas biológico-sociales" (1939: 3). En consecuencia, la política antijudía del III Reich y las purgas sobre tal colectivo humano eran atribuibles a la propia culpabilidad judía.

Por tanto, para De Anquín la "solución" a la "cuestión judía" y su posible integración a la sociedad sólo puede proceder de la conversión, conforme nuevamente al planteo del antisemitismo tradicional. De hecho, termina afirmando que, como "Hijos de Jesucristo de la familia de David, nosotros los cristianos somos judíos espirituales,

10 G. Ben Dror detalla en su obra (2003: 218-221) que Mons. Gustavo Franceschi —un referente clave del catolicismo— escribió el 17 de noviembre de 1938 un artículo titulado "La bestia enfurecida" en la revista *Criterio*, donde hacía enfática condena a la violencia desatada contra los judíos en Alemania. Aunque matizaba la violencia nazi con supuestos "excesos hebreos" que reprobaba, estos no podían justificar en modo alguno la conducta violenta del nazismo. En el mismo sentido se pronunció el periódico católico de Córdoba *Los Principios*, declarando en sus ediciones de 11, 12, 15 y 18 de noviembre de 1938, contra las "persecuciones paganas", sin plantear ningún tipo de atenuante frente a la violencia nazi.

y por eso para nosotros la raza material no cuenta como un impedimento". Llama, por último, a orar por la conversión de los judíos, y sostiene que "un judío converso, iluminado por la gracia" debe ser recibido "con los brazos abiertos", pues se constituye en un nuevo hermano (1939: 3). Esta ambigüedad, expuesta en un mismo artículo de prensa, permite pensar que el filósofo argentino vivía, en esta primera época de su pensamiento, un fuerte conflicto interno de ideas e ideologías que probablemente haya sido una de las causas de su posterior abandono del pensamiento político cristiano.

En ninguno de los dos casos la posición puede fundarse en la ley natural que ambos invocan. La universalidad de sus preceptos y la dignidad de toda persona como *imago Dei* excluyen precisamente aquello que aquí se pretende justificar, y la apelación a la autoridad doctrinal termina contradiciendo la doctrina de la que se reclama.

## *La ajenidad de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico" respecto de la filosofía medieval y de Santo Tomás*

### ❖ Una dificultad de fondo: ¿una filosofía tomista y cristiana?

Las nociones de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico" introducen una dificultad conceptual irresoluble para una filosofía cristiana fundamentada en la obra del Aquinate. Ambas suponen la posibilidad de un orden político que, en nombre de principios cristianos, abarque la totalidad de la vida social. Esa posibilidad choca de frente con la distinción entre dominio político y dominio despótico: para Tomás de Aquino el poder político se ejerce sobre hombres libres y en orden al bien común, mientras que el dominio despótico se ordena al interés del gobernante. La propuesta cordobesa, al suprimir el pluralismo político y reducir el poder legislativo a una función subordinada[11] carece de los contrapesos que impedirían ese

11 Esto es lo que hace Martínez Espinosa, al precisar su propuesta de una nueva constitución para la Argentina que debería surgir de un nuevo orden católico, cuando reserva al poder ejecutivo —representado en un presidente, "quien gobierna realmente la nación" — "primacía real respecto de los otros poderes en cuanto al pleno poder de

desplazamiento. Las categorías de los intelectuales cordobeses constituyen, así, una proyección retrospectiva que aplica al pensamiento medieval un esquema conceptual que solo pudo formarse en el siglo XX. No se trata, según queremos demostrar, de una mera diferencia terminológica, sino de una incompatibilidad estructural, pues el pensamiento del Aquinate no ofrece fundamentos para una teoría política totalitaria, ya que reconoce límites intrínsecos al poder y afirma la dignidad irreductible de la persona, que como *imago Dei*, posee libertad para obrar conforme a la razón y a la ley natural para encaminarse hacia su fin último (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1).

Conviene advertir, además, que esa incompatibilidad no afecta únicamente a la doctrina de Tomás de Aquino. La encíclica *Quadragesimo Anno*, promulgada en 1931 —un año antes de la fundación del Instituto—, prevenía contra la absorción por el Estado de la libre actividad de las comunidades menores y enunciaba el principio que más tarde se denominaría *subsidiariedad*[12] (Pío XI, 1931, nn. 79-80). En consecuencia, la propuesta de un orden integralmente católico ("totalitarismo cristiano" o "fascismo teocéntrico") también entra en tensión con el magisterio pontificio de Pío XI.

Podemos afirmar, por tanto, que estamos ante otra razón de peso para sostener que la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino por parte del nacionalismo católico cordobés no puede comprenderse como una simple adaptación, sino como una transformación conceptual que responde a condiciones ideológicas e intereses extemporáneos al pensamiento político del filósofo medieval. En este sentido, la doctrina del Aquinate es reinterpretada como recurso capaz de fundamentar un proyecto político integral, al precio de alterar sus categorías.

decisión que inviste (…) la exclusividad de la iniciativa legislativa". El poder legislativo queda transformado en una asamblea general de representación corporativa, sin funciones permanentes; su función de legislar queda reducida a la convocatoria del gobierno: "Los mismos integrantes de la Asamblea General —o en proporción menor— serán convocados por el Gobierno cuando este vea la necesidad de nuevas leyes, para deliberar sobre su conveniencia y sanción" (1933b: 3, 8; 1933c: 3, 8 y 1937: 3, 9).

12 "*principium subsidiarii officii*".

## ❖ Una cuestión abierta: ¿un trasfondo idealista alemán?

Queda planteada una pregunta que este trabajo no está en condiciones de responder pero que nos parece pertinente mencionar. Si las categorías de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico" no proceden de la obra del Santo de Aquino ni del vocabulario de la filosofía política cristiana anterior al siglo XX, cabe interrogarse por su procedencia. La hipótesis de un trasfondo idealista alemán,[13] en nuestra opinión, se presenta como posibilidad, pero debemos consignar que en los documentos consultados —los papeles inéditos del Instituto y la producción periodística de sus miembros— no hemos hallado mención alguna a Hegel ni al hegelianismo durante el período estudiado. No disponemos, en rigor, de base documental para sostenerla.

Lo que está documentado es, más bien, de orden biográfico. A saber, la beca de 1926, los tres semestres en Hamburgo, el conocimiento del alemán y el trato con Carlos Astrada, a quien Caturelli caracteriza como "idealista alemán (Hegel principalmente)" (Caturelli, 2001: 706). Y está documentado, sobre todo, que a partir de 1956 De Anquín abandona el pensamiento del Aquinate y se desplaza hacia lo que, como ya se afirmó, Caturelli denomina "ontismo inmanentista", de deriva hegeliana (Caturelli, 2001: 715). Que un filósofo cristiano formado durante tres décadas en la obra del Aquinate concluya en el idealismo alemán no parece atribuible al azar; pero establecer si esa deriva final proyecta alguna luz sobre las categorías políticas de los años treinta exigiría un rastreo documental que excede los límites de este artículo y que dejamos formulado como línea de investigación.

13 La filosofía idealista desarrolla un pensamiento que enfatiza la dialéctica histórica, la centralidad del Estado (moderno) como realización del Espíritu Absoluto y la subordinación del individuo a la totalidad ética de la comunidad (Hegel, 2022). A finales del siglo XIX, el hegelianismo europeo se dividió en dos corrientes principales. El llamado "Hegelianismo de derecha", que interpretó el Estado hegeliano como una entidad orgánica y autoritaria, justificando regímenes fuertes y jerárquicos. Esta corriente influyó en movimientos nacionalistas y conservadores, incluidos algunos que evolucionaron hacia el fascismo en el siglo XX. Y el denominado "Hegelianismo de izquierda", más enfocado en la dialéctica como motor de cambio social.

La tesis aquí sostenida no depende de esa respuesta. Con base documental o sin ella, la ajenidad de ambas categorías respecto de la obra de Santo Tomás queda establecida por la confrontación conceptual desarrollada en las secciones precedentes.

## *Conclusión*

La trayectoria filosófico-política de Nimio de Anquín y del Instituto Santo Tomás de Aquino constituye, en el ámbito argentino, uno de los intentos más elaborados y persistentes de reformular el pensamiento de Tomás de Aquino en clave nacionalista y antimoderna, en el marco de la crisis del liberalismo de entreguerras. La reconstrucción de las categorías centrales —bien común, justicia, doctrina del hombre y ley natural— permite observar de qué modo una tradición filosófica clásica puede convertirse, en contextos críticos, en plataforma de un proyecto político radical que entra en tensión con los fundamentos doctrinales que invoca.

La apropiación del vocabulario y de los principios del Aquinate se presenta como una defensa ortodoxa frente a los "males" de la modernidad; sin embargo, un análisis detenido revela una resignificación orientada a legitimar un modelo de autoridad y de homogeneidad social ajeno tanto a la letra como al espíritu de la obra del filósofo cristiano medieval. La iniciativa propia de las comunidades que integran el cuerpo político, la universalidad de la dignidad humana, la distinción entre la esfera espiritual y la temporal y la justicia como virtud ordenadora y límite del poder son leídas de modo parcializado, hasta hacerlas compatibles, para sus autores, con la concentración del poder, la uniformidad cultural y el rechazo del pluralismo.

El tratamiento de la cuestión judía muestra esa operación en su forma más aguda. De Anquín sostiene a la vez el rechazo del racismo biológico, que sabe condenado por la Iglesia, y la denuncia de un "plan judío de dominar al mundo", declarando ciertas la mayoría de las afirmaciones antijudías de *Mein Kampf*. Martínez Espinosa propone un régimen especial que separe a judíos y cristianos. Ninguna de

esas posiciones puede fundarse en la ley natural que ambos invocan, cuya universalidad y cuyo fundamento en la condición de toda persona como *imago Dei* excluyen precisamente lo que allí se pretende justificar. La contradicción no es marginal, sino que pone de manifiesto hasta qué punto el recurso a la autoridad doctrinal puede llegar a contradecir aquello mismo que se reclama.

Queda abierta la pregunta por la procedencia de las categorías de "totalitarismo cristiano" y "fascismo teocéntrico", que no pertenecen a la obra de Tomás de Aquino ni al vocabulario de la filosofía política cristiana anterior al siglo XX. El posterior giro de De Anquín hacia posiciones idealistas vuelve la cuestión más apremiante, sin que la documentación disponible permita por ahora responderla. Queda esta cuestión formulada y abre una línea de investigación para quien le interese continuarla.

El estudio del nacionalismo católico argentino no solo contribuye a recuperar figuras relativamente olvidadas del panorama filosófico nacional. Se inscribe en la tarea, siempre actual, de interrogar los usos y los abusos de las ideas cuando son puestas al servicio de intereses ideológicos, y de comprender en su densidad los vínculos entre filosofía, poder e identidad en la historia argentina y latinoamericana.

## *Referencias*


De Anquín, N. (1936a, 12 de septiembre). Una revolución moral. *Crisol*.

(1936b, 10 de noviembre). Las minorías fuertes. *Crisol*.

(1939, 1 de febrero). Racismo nazi, racismo judío y linaje cristiano. *Crisol*.

(1941). Liberalismo subrepticio y libertad cristiana. *Nueva Política*, 10.

(1972). *Escritos políticos*. Instituto Leopoldo Lugones.

Aquino, T. de. (1998). *Suma de teología*. Vol. I: Parte I. Biblioteca de Autores Cristianos.

(2001). *Suma de teología*. Vol. II: Parte I-II. Biblioteca de Autores Cristianos.

(2002). *Suma de teología*. Vol. III: Parte II-II (a). Biblioteca de Autores Cristianos.

(2002). *Suma de teología*. Vol. IV: Parte II-II (b). Biblioteca de Autores Cristianos.

(2003). *Del ente y la esencia* y *Del reino*. Traducciones de L. Lituma y W. de Reina (para el primero) y de A. de Tursi (para el segundo). Losada.

(2001). *Comentario a la "Política" de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea. Eunsa.

Bem Dror, G. (2003). *Católicos, nazis y judíos. La Iglesia argentina en los tiempos del Tercer Reich*: Ediciones Lumiere.

Buchrucker, C. (1987). *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Sudamericana.

Caturelli, A. (1951). *La filosofía del profesor Nimio de Anquín: Doctor "Honoris Causa" de la Universidad de Maguncia*. Imprenta de la Universidad.

(1993). *Historia de la filosofía en Córdoba 1610-1983*. 3 volúmenes. Talleres Gráficos Biffignandi.

(2001). *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000*. Ciudad Argentina.

Devoto, F. (2002). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Siglo Veintiuno.

Finchelstein, F. (2010). *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Fondo de Cultura Económica.

García Astrada, A. (1984). La presencia del tiempo en el pensamiento de Nimio de Anquín. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 1: 35-45.

Hegel, Georg W. F. (2022). *Filosofía del derecho*. Ediciones Akal.

Ivereigh, A. (1995). *Catholicism and Politics in Argentina 1810-1960*. Macmillan Press.

Keys, M. M. (2006). *Aristotle, Aquinas, and the Promise of the Common Good*. Cambridge University Press.

Lachance, L. (1965). *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*. Éditions Sirey / Éditions du Lévrier.

Martínez Barrera, J. (2024, 6 de marzo). Santo Tomás de Aquino y la política. *Revista Suroeste*. https://revistasuroeste.cl/2024/03/06/santo-tomas-de-aquino-y-la-politica/.

Martínez Espinosa, R. (1933a). *Discurso en el primer aniversario del Instituto Santo Tomás de Aquino* [inédito].

(1933b). *Politeia*. Primera redacción de 1933 [inédito].

(1933c) *Politeia*. Tercera redacción de 1933. [inédito].

(1937). *Politeia*. Redacción de 1937 [inédito].

Martínez Villada, L. (1938). *Democracia y orden político*. Imprenta de la Universidad.

Mc Gee Deutsch, S. (2005). *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile*. Universidad Nacional de Quilmes.

Pérez, J. R. (2019). Ser, nada y creación en el pensamiento de Nimio de Anquín. *Stromata*, *45*(3-4): 369-406.

Pío XI. (1931). *Quadragesimo Anno*. Libreria Editrice Vaticana.

Rego, F. (1978). El pensamiento metafísico del Dr. Nimio de Anquín. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 10-11: 177-224.

Rock, D. (1993). *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Ariel.

Scivoli, M. (2020). El liberalismo por Nimio de Anquín. *Revista Movimiento*, 24: 168-172.

Sillau Pérez, A. (2011). Nacionalidad y catolicismo. El desarrollo de una idea de nación en el contexto de la producción intelectual del Instituto Santo Tomás de Aquino en Córdoba-Argentina (1930-1943). *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 6: 375-412.

(2017). Los fundamentos ideológico-políticos de la intelectualidad nacionalista del Instituto Santo Tomás de Aquino (Córdoba, Argentina 1932-1945). *Revista Consensus*, *22*(2): 97-109.

(2021). Nacionalidad y catolicismo: la trayectoria ideológico-política de docentes y la repercusión en la política universitaria de Córdoba-Argentina (1930-1939). Los casos de Nimio de Anquín y Luis Martínez Villada. *Educação em Foco*, *24*(42), 68-84.

Tcach, C. (2008). La Unión Nacional Fascista y La página de Italia. *Estudios Sociales*, 35: 91-110.

(2009). La derecha ilustrada: Carlos Ibarguren, Nimio de Anquín y Lisardo Novillo Saravia (h). *Estudios*, 22: 193-207.

Vera de Flachs, M. C. y Sillau Pérez, A. (2009). Nacionalistas versus reformistas. Un estudio sobre las luchas políticas e ideológicas en la Universidad de Córdoba-Argentina 1930-1943. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 11: 247-273.

Zanatta, L. (1996). *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*. Universidad Nacional de Quilmes.

Zanca, J. (2012). Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*: 199-204.

Zuleta Álvarez, E. (1975). *El nacionalismo argentino*. La Bastilla.