

**LA LEGITIMIDAD ENTRE LA TEOLOGÍA
Y LA POLÍTICA.
REFLEXIONES SOBRE EL ORDEN POLÍTICO
CATÓLICO EN MEINVIELLE Y CASTELLANI
(1930-1950)**

Por JUAN FERNANDO SEGOVIA (*)

Con la revolución militar de 1930, que acabó con el gobierno del Partido Radical en la persona de su líder, Hipólito Yrigoyen, la Argentina inició un proceso intestino de acelerada deslegitimación de las instituciones del Estado liberal de derecho. A partir de entonces se desarrolló una copiosa y variada literatura política que —centrada en la crisis nacional— cultivaba la crítica institucional del sistema político-constitucional y las propuestas netamente constitucionales de reforma. La perspectiva de lo inmediato, el reformismo varopinto —iluminado por la historia local o universal, por la ideología liberal de los constitucionalistas o las diversas filosofías políticas de los autoritarismos de ese entonces—, parece no dejar lugar a otra clase de género político. Sin embargo, dos de los más grandes pensadores de ese período, los curas Julio Meinvielle y Leonardo Castellani, aportaron una perspectiva diferente. Se trata de escritores políticos que, enclavados en la teología católica, abordan de soslayo las peripecias del régimen estatal criollo, prefiriendo una dirección neta de filosofía política, ya de manera formal y dogmática (Meinvielle), ya bajo la modalidad del ensayo ágil y sutil (Castellani). En todo caso, se trata de un género político literario bastante peculiar; y a pesar de que estaba sometido a las pretensiones cambiantes de los expositores, conserva todo su vigor: desde la teología se enfocan las cuestiones políticas a partir una instancia trascendente, con el propósito de iluminar la realidad y corregirla.

No es raro que esta literatura tuviera eco en la sociedad de entonces, más allá de la autoridad reconocida, antes y ahora, a Meinvielle y Castellani. El

(*) Universidad de Mendoza.

catolicismo argentino, que desde 1890 en adelante, había quedado postergado al terreno de la acción social y obrera, vio reverdecir su brillo intelectual en la década de 1920, gracias a la acción de diversos hombres prestigiosos que pusieron todo su empeño en revitalizarlo allí donde todo parecía haberse perdido: en la inteligencia propiamente católica de los problemas nacionales. Por este entonces nacen los Cursos de Cultura Católica, se funda la revista *Criterio* y otras publicaciones católicas (1), aparecen casas editoriales confesionales (2) y se forman diversas agrupaciones políticas, casi todas bajo una inspiración nacionalista genérica, que incorporan el nutriente pensamiento católico en sus troncos.

Durante estos años hubo una generosa exposición del ideario católico, si bien no siempre se mantuvo la pureza doctrinaria (3), pues muchos de los actores vivían una urgencia práctica, en la que la acción a veces precedía a la reflexión. Son casi dos décadas que muestran a los católicos en el centro de la escena, cruzada por sucesos políticos de enorme resonancia, cuyos coletazos se sienten aún en la Argentina del siglo XXI: las revoluciones militares de 1930 y 1943 y, singularmente, la aparición y el apogeo del peronismo (4).

Fue una época dorada para el pensamiento católico, aunque frustrante desde el punto de vista de la acción. Por un lado, perseveraba un viejo núcleo católico apegado al catolicismo liberal y democrático, que entroncaba con la tradición confesional de los mejores publicistas del siglo anterior (5); este grupo conservaría influencia en el ambiente católico y, a mitad de siglo, luego de la experiencia peronista, sus herederos formarían la rama argentina de la democracia cristiana. Por otro lado, la influencia del renovado catolicismo europeo —particularmente del tomismo, aun en la versión de Maritain (6)— dio lugar a estudios orientados a replantear la legitimidad de la propuesta política y constitucional liberal del XIX. Los grupos que cuestionaban el liberalismo dominante fueron llamándose nacionalistas y, en su gran mayoría, combinaban las ideas del modernismo reaccionario europeo (el fascismo y otras variantes del autoritarismo, particularmente Maurras) y la doctrina católica expuesta por los pontífices o destilada de las enseñanzas de viejos y nuevos maestros.

(1) *Criterio* fue la más importante y se publica hasta el día de hoy. Otras destacadas fueron *Orden Cristiano*, *Ortodoxia*, *Sol y Luna*, y *El Pueblo*.

(2) *Adsum* fue el sello de la colección de publicaciones de los Cursos de Cultura Católica.

(3) Denunciaba Doll la actitud de algunos recién llegados al catolicismo, propensos a embadurnar de teología sus escritos, tratando de que «todo el mundo sepa que anda por medio su fe»; esto es, se bastardeaba la religión y se falseaba lo escrito. Doll, 1966, pág. 169.

(4) Dejo para otra ocasión esclarecer la vinculación entre catolicismo y peronismo, pues las investigaciones más importantes (Bianchi, 2001; Bosca, 1997; Caimari, 1995; Zanatta, 1999) no satisfacen del todo.

(5) *Vid.* Segovia, 2002.

(6) Sobre su gravitación, *vid.* Martínez Paz, 1966.

La gravitación que cobró el catolicismo por esas décadas ha generado la versión historiográfica del mito de la nación católica (7), esto es, la producción intelectual inicia o define la identificación entre la nacionalidad argentina y la catolicidad, con exclusión de otros componentes históricos e ideológicos; más aún, esta literatura proyecta ese mito sobre el Ejército, de donde el catolicismo nacionalista devendría en militarismo católico. Sin embargo, a pesar del abusivo uso que Zanatta hace del mentado mito de la nación católica, lo real es que varios elementos ideológicos que el autor le atribuye al catolicismo eran comunes a la época y no necesariamente católicos –por caso, el corporativismo, la justicia social e incluso el militarismo–, de modo que se inscriben en un contexto lingüístico común y en un horizonte de ideas compartido, no exclusivamente católicos. Sí era peculiar a éstos el énfasis puesto en la necesaria ligazón religiosa de la comunidad, en el indispensable fundamento religioso –católico– de las formas sociales y políticas y en la preeminencia de la Iglesia sobre el poder político. En este sentido, lo que diferenciaba a los escritores católicos era la fundamentación teológica de las resoluciones políticas (8).

Lo que normalmente no se reconoce es el particular mérito que esconde este género teológico-político. Por lo pronto, la teología política introduce un nuevo horizonte de la legitimidad y obliga al lector a elevar la mirada y enfocar las cuestiones cotidianas desde un ángulo menos pedestre. Y esto fue de singular importancia por ese tiempo, en que la crítica al demoliberalismo no salía de los moldes del racionalismo o discurría hacia formas groseras del autoritarismo. La teología política funda el orden humano político en el orden natural creado por Dios e inscripto en la naturaleza del hombre, de modo que la legitimidad de un régimen particular no puede sino juzgarse –en última instancia– a la luz del plan divino y de las tendencias naturales del ser humano, que dicen siempre de esa dimensión sobrenatural (9). Deviene así la visión de un orden político natural y justo que opera como modelo del ordenamiento jurídico-político concreto, específico; en el caso, un modelo natural, mas no naturalista, de raíz religiosa, de la vida política y la normativa constitucional argentinas. En este sentido, la teología política constituye un intento de sustraer la legitimidad política (institucional y constitucional) al convencionalismo humano, instalándola en un plano normativo trascendente; contiene, por

(7) Es el caso de Zanatta, 1996 y 1999, aunque no sea el único.

(8) Algo que ni siquiera han aprendido los defensores de Zanatta, por caso: Di Stefano, 2005, quien critica el criterio unanimista católico mediante un método subjetivista e individualista de análisis histórico-político.

(9) Para decirlo con las palabras de uno de los autores que aquí estudio: «En resumen, que la medida de todo es el hombre, así como el hombre está medido por Dios. Dios está en la cúspide de todo el orden humano (...) Pero Dios, que por un designio de su misericordia, se ha constituido en la medida sin medida del hombre, no destruye el orden humano; al contrario, lo exige como un sustento que pueda soportar las infinitas proyecciones del Bien Divino». Meinvielle, 1936, pág. 190.

tanto, una crítica —muchas veces implícita— a los supuestos políticos del Estado moderno y a su legalidad constitucional, cuando no a la inmediata legitimidad institucional (10).

Trataré de dos modos diferentes de proponer una teología política. Desde la teología católica se desciende a la filosofía política para explicar cuál es la forma de un orden político justo y cuáles son sus condiciones, con primaria independencia de lo sucedido en Argentina —tal el caso de Meinvielle—; o se opta por juzgar las circunstancias nacionales conforme los patrones de la doctrina social y política de la Iglesia, extrayendo algunas directivas generales y formulando censuras concretas —como hace Castellani—. Sin duda alguna que otros ejemplos podrían tomarse de la literatura periodística y ensayística de la época, aunque el modo de escribir y de decir de ambos fue singular e irrepetible por la solidez doctrinaria (Meinvielle) o por la particular talante de aproximarse a los hechos y de decirlos (Castellani). Salvado el caso de Castellani, único en forma y estilo, la tendencia hacia la exposición filosófica fue más vigorosa, como lo demuestran los escritos y estudios de otros pensadores católicos (11).

I

EL PADRE JULIO MEINVIELLE

El mundo de la Revolución Francesa no ha querido servir a Dios; tiene, pues, que adorar a Mammon.

Julio Meinvielle, 1936

La política católica ortodoxa

El padre Julio Meinvielle (1905-1973), reconocido filósofo y teólogo católico, animador de los Cursos de Cultura Católicos, en diversos trabajos explicó la posición de la doctrina social y política de la Iglesia ante los problemas contemporáneos. Su nombre trascendió las fronteras de la Argentina por sus estudios teológicos sobre el progresismo en la Iglesia Católica, por su peculiar manera de entender la cuestión judía y por su polémica constante con el liberalismo católico y el democratismo personalista de Maritain y sus seguidores. Decidió dedicar Meinvielle uno de sus más importantes libros a exponer la

(10) Distingo legitimidad constitucional de legitimidad política o institucional, pues en el Estado de derecho demoliberal, no existe norma suprema fuera de la estatal plasmada en el texto constitucional (la legitimidad constitucional), de la que depende el juego institucional y de las fuerzas políticas (la legitimidad política o institucional), que es, por esto, derivada.

(11) Podría mencionarse al padre Franceschi, que combina el aliento filosófico con la prosa ligera del periodismo, y cuyas ideas marcan la época desde las páginas de la revista *Criterio*. También podría seguirse la huella de la filosofía política católica, de raigambre teológica, en los escritos de Tomás D. Casares o de Juan María Bargalló Cirio. *Vid.* sus principales obras en la bibliografía.

doctrina católica allende las consecuencias prácticas o las opciones cívico-políticas concretas. En *Concepción católica de la política* (12), Meinvielle se extiende sobre lo que llama «los grandes y permanentes principios de la sociedad política» (13), esos que arraigan en la naturaleza humana, pues la política está al servicio del hombre y para comprenderla el camino correcto parte de entender lo que el hombre es. Como católico, el anclaje antropológico de la teología política es evidente: siendo el hombre una criatura divina, la política cristiana es más que política humana pues admite la vida sobrenatural que trasciende a la naturaleza creada. Por ello, toda política humana implica una política sobrenatural y una teología política, a la que la humana política (la política natural) se subordina.

La política —escribe Meinvielle— es una actividad moral que nace naturalmente de las exigencias humanas en su vida terrestre. De ahí que, tanto la ciencia política que legisla las condiciones esenciales de la ciudad terrestre, como la prudencia política que determina las acciones que convienen a ciertas circunstancias concretas, para el logro de determinados fines políticos, deban ajustarse a la vida sobrenatural. De suyo se desenvuelven en un dominio puramente humano con una autonomía de acción regulada por la razón; pero todo ese orden está sobre-elevado, en la economía presente, al fin sobrenatural que Dios ha asignado al hombre (14).

El párrafo transcrito afirma el principio fundamental de la teología política, esto es, la subordinación de la ciencia y la práctica políticas por su ordenación sobrenatural, pues la política no se ordena primariamente según tendencias individuales o colectivas, sino según la vida trascendente del hombre, que es su fin sobrenatural. Y no se subordina sólo exterior o extrínsecamente, sino positivamente, porque ha de tender a la realización de ese fin ultraterreno, que importa para la política «una renovación interior, una regulación nueva» (15). De otro modo, la teología política sostiene que Dios, autor de la naturaleza humana, es también autor de la sociedad política; ambos, el hombre y la ciudad terrena, están sujetos a la ley de Dios que es la garantía de la perfección de ambos, a la ley eterna que grabada en la naturaleza misma de las cosas, se conoce como ley natural. La ley natural es un imperativo moral que, como tal, no puede quebrantarse (16). El catolicismo, reitera Meinvielle, hace descender el orden político de Dios, de modo que el fin de la política no es puramente ético, porque se encuentra subordinado al fin sobrenatural de la vida humana. Ahora bien, esta trabazón íntima y última entre lo humano y lo divino, lo

(12) Julio Meinvielle, 1932, págs. 17-195.

(13) Así lo explicita en el prólogo a la tercera edición de la obra, realizada en 1961. Ídem, pág. 17.

(14) Ídem, pág. 20.

(15) Ídem, *ibídem*.

(16) Ídem, págs. 29-37.

natural y sobrenatural, no implica confundir uno y otro nivel, esto es, hacer de la política y del gobierno estatal siervos de la religión, como si éste fuese su fin propio. No; como enseña Meinvielle, la subordinación a lo sobrenatural

no significa que deba regir [la política] a los ciudadanos para llevarlos a la vida eterna. Ni tiene potestad ni es capaz de ello. Su misión es ordenar la vida de la comunidad en su condición terrestre. Pero al ordenarla en su condición terrestre, al legislar las condiciones de la convivencia social, ha de tener presente esta elevación sobrenatural del hombre, y no solamente no ha de dictaminar nada que se oponga a la fe cristiana, sino que ha de ponerse al servicio de ella (17).

El fin sobrenatural del hombre actúa, entonces, respecto de la política, de dos modos: como límite, en tanto refrena o prohíbe las decisiones y disposiciones que se opongan a él; y como directiva, pues si bien no es fin propio de la política ordenar a los hombres a Dios —que corresponde a la Iglesia—, debe tener en cuenta esa tendencia en sus acciones y providencias. Sin embargo, la correcta fundamentación de la política, la teológica y filosófica, está discutida en estos tiempos, pues desde hace siglos se la ha sustituido por hábitos intelectuales diferentes, siendo predominante el empirismo, el estudio de lo contingente individual, que sólo revela lo que se hace (el ser epocal) y no lo que se debe hacer (el deber ser natural) (18). El alejamiento de la doctrina de Cristo, como señalara Pío XII en *Summi Pontificatus*, el constante proceso de descristianización (19), nos ha traído al reino de las ideologías (20). Éstas tienden a explicar la política desde dos posiciones erróneas: las que toman a los fenómenos políticos como si fuesen físicos y las que los consideran artificiales.

(17) Ídem, págs. 43-44.

(18) Ídem, págs. 20-21. Sostiene aquí Meinvielle que «el signo más típico y grave de la descomposición del mundo moderno es, precisamente, esta guerra a la sabiduría que contempla los principios del ser». Pero la destrucción de la auténtica ontología política conlleva también de la metafísica natural de la inteligencia humana, del sentido común; de donde éste desaparece en una época de regimiento ideológico.

(19) Ídem, pág. 183.

(20) Adviértese que Meinvielle se declara cabalmente antimoderno, no sólo en el sentido inmediato de repudiar las raíces y los frutos de la modernidad, sino en el teológico y profundo, pues concibe a la modernidad como evidentemente anticristiana. La modernidad ha perdido la capacidad de juicio y no sabe qué es la vida; consiguientemente, no sabe qué sea el bien o la vida buena (Meinvielle, 1936, pág. 13). La modernidad es la época de la soberbia, origen de todo mal (ídem, págs. 237-238) y principio de la caída humana, de la regresión. La revolución tiene un ciclo de rebeliones sucesivas: de lo político para con lo teológico, de lo económico-burgués contra lo político y de lo económico-proletario contra lo económico-burgués (ídem, págs. 234-235), mas, cualquiera sea su devenir, ella será siempre anticristiana, pues en su origen es una rebelión teológica. La Iglesia, entonces, encarna el punto de vista contrario: ella es la fuerza antirrevolucionaria por excelencia porque asume para sí el movimiento de reascensión hacia el Espíritu Eterno que, como tal, no es del pasado ni del futuro (ídem, págs. 250-251).

La política *more physica* está representada —en ese entonces— por Maurras y su escuela de física política, que ve a la sociedad como «el producto necesario de necesarios instintos, como en el caso de los hormigueros», y no la realización libre de los hombres que actualizan tendencias sociales depositadas en su ser. La virtud, que es determinación libre, se sustituye por las disposiciones biológicas necesarias, de modo que la moral queda excluida del ámbito político, emplazando en su lugar a la razón de Estado. Para Meinvielle hay una continuidad ideológica entre Maquiavelo y el fascismo (21), que se traduce en el culto al Estado, el estatismo pagano (absolutismo, comunismo, cesarismo), que supedita el hombre al Estado como la parte al todo, pudiendo éste llegar hasta el sacrificio de aquél según convenga a sus intereses (22).

Igualmente contraria a la concepción natural de la política es el individualismo artístico del Rousseau y el liberalismo, que toma a la sociedad como un ser artificial, como producto de la libre voluntad humana. En este sentido, Rousseau es liberal (23), porque como otros tantos filósofos de su tiempo define a la sociedad como resultado de un pacto (por ende, producto artificial) que los individuos celebran para asegurar sus derechos o libertades individuales (24). Si el artificialismo individualista está a la base de la democracia moderna; el fisicismo maurrasiano expresa el culto desorbitado al Estado en las expresiones del totalitarismo contemporáneo, laico, burgués y democratista (25).

Y el absurdo de ambas concepciones estriba precisamente en que se hace un *dios* del individuo o del Estado. En el primer caso se sacrifica al Estado y se desemboca en la anarquía; en el segundo se sacrifica al individuo y se entroniza el absolutismo. Es el sempiterno vaivén —concluye Meinvielle— de una sociedad que ha repudiado a Dios, al Dios vivo y verdadero *que a todas las naciones señaló quien las gobernase* (26).

Lo que corresponde afirmar, contra estas ideologías, es que la política no es una realidad física ni artificial, es moral; no es ni pura voluntad libre ni instinto forzoso, sino una tendencia moral obligatoria que tiende a un bien específico. Conforme a la doctrina social de la Iglesia, ancestralmente se ha definido al fin del gobierno político con dos términos: bien común significa el bien de todo el compuesto social, el bien humano por excelencia, que comprende bienes materiales y económicos lo mismo que bienes intelectuales y morales;

(21) Incluso el nazismo, que condena en un estudio posterior. *Vid.* Meinvielle, 1937a.

(22) Meinvielle, 1932, págs. 24-27. Sobre la crítica de Meinvielle a Maurras, *vid.* en el apéndice, el trabajo de 1972 titulado «La "física política" de Charles Maurras y la política cristiana», ídem, págs. 186-195.

(23) El liberalismo, ya no tanto como ideología política, sino como error teológico y filosófico moderno, se define como «la omnímoda independencia de lo humano». Ídem, pág. 60.

(24) Ídem, págs. 28-29.

(25) Ídem, pág. 50.

(26) Ídem, pág. 29. La cita final es del *Eclesiástico* 17, 14.

pero sobre todo estos últimos, pues son ellos que especifican al hombre de toda la gama de seres inferiores. De donde se hace evidente la conexión –ya apuntada– entre teología y político, pues «si se descuida este fin moral, no sólo se peca contra la religión, sino contra el fin de la sociedad» (27). En otras palabras: lo que corresponde al gobierno político de las sociedades es asegurar la plena vida humana de la comunidad, afirmación con la que se combate la tendencia moderna a procurar casi con exclusividad los bienes materiales y económicos, resultado del materialismo imperante (28). Es que el bien común inmanente sólo se sostiene por el bien común trascendente, que hace prevalecer los derechos de Dios por sobre los de los hombres.

Entonces, el restablecimiento del recto orden político parte de la necesaria superación de la ruptura iniciada por Marsilio de Padua y su secuela: la incesante secularización de la vida humana. En términos agustinianos, Meinvielle recuerda que el hombre vive en la ciudad terrestre, cuyo fin es el bien común temporal, camino a la ciudad celeste, cuyo fin es la vida eterna; por lo tanto, existen ámbitos diversos, aunque no separados, que el Papa Gelasio I, en el siglo V, reconoció con la doctrina de las dos espadas, y que otro pontífice, León XIII recordara en *Immortale Dei*: Dios ha establecido un poder civil para regir las cosas humanas y un poder eclesiástico para las cosas divinas; cada uno es soberano en su esfera, con límites determinados por su naturaleza. Sin embargo, no están separados sino unidos jerárquicamente por la primacía de lo eterno sobre lo temporal, de la Iglesia sobre la sociedad política, de Dios sobre el hombre (29).

La legitimidad, la sociedad política y el lugar del corporativismo

Pero en la *Concepción católica de la política*, lo que preocupa a Meinvielle no es tan solo el problema del estatismo sino además el de la democracia contemporánea, fundada en el liberalismo (30). La doctrina católica enseña el origen divino de la soberanía, no sólo como derivación del principio de Dios creador, sino también como postulado esencial de la limitación de la soberanía humana. La soberanía de origen divino dice de su limitación por la referencia a esa ley natural –de la que se habló anteriormente– a la que se subordina; en cambio, ese límite desaparece si la soberanía es algo meramente humano. La democracia moderna parece fundarse en este último argumento.

(27) Meinvielle, 1932, pág. 39.

(28) Ídem, pág. 40. En concreto se ocupará de esta cuestión más adelante. *Vid.* Meinvielle, 1936.

(29) Meinvielle, 1932, pág. 47. En este punto, Meinvielle critica la distinción hecha por Maritain entre individuo y persona, sobre la que volverá en reiteradas ocasiones. *Vid.*, por caso, Meinvielle, 1945 y 1948.

(30) *Vid.* los ensayos «Los tres sentidos de la palabra democracia», «León XIII y la democracia cristiana» y «Filosofía de la democracia moderna», en el apéndice de Meinvielle, 1932, págs. 163-185.

Por lo pronto, Meinvielle recuerda que la democracia es una forma de gobierno legítima cuando respeta el orden moral, reconoce a Dios como fuente de la justicia y se endereza al bien común procurando la participación de los ciudadanos (31); en cambio, la democracia inspirada en Rousseau y su doctrina de la soberanía popular, en la que el pueblo manda por la decisión mayoritaria y que se presenta como solución universal de todos los problemas, esta democracia es radicalmente falsa (32). Por lo tanto, los católicos pueden profesar la democracia e incluso preferirla a cualquiera otra forma de gobierno, siempre que la entiendan en el primer sentido, esto es y de modo sintético, como la organización política en la que se «acuerda una más o menos grande participación a la multitud en la cosa pública» (33). Existe un derecho humano de los regímenes políticos, pero la doctrina católica enseña, contra los católicos democráticos, que «Dios no fija ninguna forma determinada de gobierno ni señala ningún sujeto que haya de investir la soberanía»; salvados los principios fundamentales antes enunciados, Dios «deja a la voluntad y arbitrio de los hombres darse la forma política que más les plazca y designar las personas que les han de gobernar» (34). En suma, la comunidad política

posee el derecho de determinar el régimen político legítimo de un pueblo y de cambiarlo si así lo exige el bien público, el criterio infalible de la legitimidad de un gobierno es la adhesión tácita y pacífica que el presta la misma comunidad (35).

El punto afirmado por Meinvielle es de recta doctrina: salvado el principio de Dios, origen de la soberanía —que supone la sujeción de la sociedad humana a la ley natural—, a la Iglesia resulta indiferente la forma de gobierno siempre que procure el bien común. En este sentido, si la legitimidad radical (ontológica) de un régimen político deviene de su fin (el bien común y no el bien de los individuos, de una clase, del pueblo o del Estado), la legitimidad formal (existencial) deriva de la adhesión popular, del apoyo de la propia sociedad, que tiene, además, el beneficio nada despreciable de la estabilidad de tal gobierno (36). Pero, en tanto y en cuanto se habla de pueblos en concreto y

(31) Meinvielle, 1932, págs. 100-111.

(32) Ídem, págs. 62-64. Recuerda Meinvielle la doctrina de León XIII en *Diuturnum Illud*.

(33) Meinvielle, 1932, págs. 64-66. Este es el punto en el que la crítica a la filosofía moral de Maritain se continúa en la crítica a su filosofía política: el francés, de una errada antropología, se desliza hacia una concepción falsa de la cristiandad fundada en una teoría de la democracia deformada por la influencia más o menos velada de Rousseau. El tema está ampliamente discutido en Meinvielle, 1945.

(34) Meinvielle, 1932, pág. 67.

(35) Ídem, pág. 75.

(36) Lo que, en doctrina católica, no es poco, si se tiene presente que ella enseña la obligación de la obediencia a la autoridad justa y limita el derecho de resistencia al poder abusivo. Ídem, págs. 77-84.

no abstractamente del pueblo, la adhesión popular supone el respeto de las tradiciones, contemplar el genio y las costumbres del propio pueblo, para evitar que el gobierno elegido no sea «postizo», es decir, carente de arraigo en las tradiciones del pueblo (37).

Ahora bien, el asunto se vuelve más complejo cuando se advierte que la sociedad política no es un todo homogéneo como si fuese la suya una unidad física; por el contrario, tal sociedad es una pluralidad de unidades sociales agrupadas por la autoridad soberana en atención al bien común (38). En otros términos, la diversidad convive armónicamente como nación cuando está jerárquicamente constituida. Sin embargo, la realidad nos muestra cotidianamente que, en lugar de la armonía fundada en la justicia, reina la discordia y el conflicto, no siendo extraño que el poder militar deba intervenir para preservar la existencia de la nación misma. ¿Cuál es la causa de estos conflictos? se pregunta Meinvielle. Responde: en la actualidad, la mayor parte de ellos se deben a la desarticulación del cuerpo social que ha perdido su unidad, lo mismo que al desborde del individualismo (39). Es que al tipo ideal de sociedad política que fue la Cristiandad medieval (40), le sucedió —por imperio de la ideología y de la revolución liberales— la sociedad atomística de la democracia, o democratismo, que ha girado en el siglo XX hacia el estatismo socialista, que

asignó al Estado la misión soberana de nivelar los estómagos de todos los ciudadanos. El Estado es, desde entonces, un enorme monstruo encargado de suministrar igual ración de comida, de trabajo y de instrucción a todos los individuos que viven absorbidos en sus vísceras (41).

En consecuencia, la legitimidad de la que se habla supone un recto orden social, «de células vivas que se diferencian y organizan en tejidos, órganos y aparatos» (42); en suma, demanda el restablecimiento del corporativismo en su doble dimensión: territorial, pues el individuo se inserta en la vida pública a través de la familia, el municipio y la provincia o región; y económico-social, pues el hombre se agrupa en talleres, en corporaciones, en gremios y, finalmente, en la nación. El cuerpo social, entonces, necesita recuperar su natura-

(37) Ídem, pág. 102.

(38) Ídem, pág. 88.

(39) Ídem, págs. 88-89.

(40) Meinvielle considera a la Edad Media, específicamente al siglo XIII, como el momento de la plenitud de la ascensión del espíritu humano, de la perfección esencial del hombre; ha sido su punto culminante pero no significa que sea el único posible. Meinvielle, 1936, págs. 13, 17, 224, 237, etc.

(41) Meinvielle, 1932, pág. 92. Meinvielle enfatiza la continuidad lógica del liberalismo en el socialismo. «Hermanastros irreconciliables, se han amamantado en la trilogía revolucionaria, con la diferencia de que a uno emborracha la libertad y al otro la igualdad». Ídem, pág. 94.

(42) Ídem, *ibidem*.

leza diferenciada, jerárquica y autónoma, como condición de su libertad, pues ésta no existe sin vínculos que la protejan (43).

El régimen corporativo —afirma Meinvielle— es, precisamente, aquél que quiere promover la organización de todas las fuerzas sociales; fomenta su desarrollo vital y fecundo en la medida en que procura su concierto y armonía. En el orden económico, por medio de la cooperación substituye a la libertad desenfrenada del capital y del trabajo y a la lucha de intereses que de allí se deriva, reglas variables dictadas por el mismo cuerpo profesional que aseguran la lealtad y seguridad el oficio (44).

No obstante, estamos, según Meinvielle, frente al modelo ideal de la organización social; el corporativismo es, en el momento, «casi quimérico» y a él se debe ir por el sindicalismo y la organización profesional. Ahora bien, dando por sentado que se ha restablecido el recto orden social, ¿del corporativismo social debe seguirse el político, esto es, la representación profesional o corporativa? En principio, dice Meinvielle, es necesario o al menos conveniente que el Estado posea un órgano político de colaboración en el gobierno «que exprese con fidelidad los anhelos de la colectividad social y dé su consentimiento a las leyes que se le impongan» (45). Hay, por tanto, un paso del corporativismo social al político, porque el hombre está determinado en su actividad política por el grupo social al que pertenece; de modo que la participación de los diversos grupos sociales es necesaria para la formación de un órgano realmente representativo de la nación, constituido sobre una doble línea: familia-comuna-provincia y taller-corporación-cuerpo profesional (46).

Si bien Meinvielle dice, a renglón seguido, que propicia la representación de intereses o profesional de modo general, sin entrar en determinaciones concretas —que dependen de las condiciones históricas y geográficas de cada pueblo—; dejando a salvo, pues, que se mueve en el plano de la teoría más especulativa que práctica, aún así ha establecido una regla de sana filosofía política a favor de la representación corporativa. Sin embargo, Meinvielle sabe bien que su recta instrumentación depende de circunstancias de las que se está lejos de poseer o gozar: la sociedad de entonces, como la nuestra hoy, estaba articulada sobre individuos y los grupos sociales habían sido desmontados o destruidos, a consecuencia del imperio de la falsa versión de la democracia, en sus versiones liberal o socialista. En teoría, la sociedad se compone de una jerarquía de órdenes diversos (sacerdotal, político, militar, intelectual, artístico), a los que competen diferentes dominios y en vista de los cuales se desenvuelven también funciones distintas (47). Si tomamos, por caso, el último orden, el

(43) Ídem, pág. 95.

(44) Ídem, pág. 96.

(45) Ídem, pág. 97.

(46) Ídem, *ibidem*.

(47) Meinvielle, 1936, págs. 201-204.

económico, descubriremos que en él juega un papel esencial el sindicato, a la vez que advertiremos que la revolución —liberal o socialista— ha negado el derecho humano a constituir asociaciones en defensa de sus legítimos intereses con independencia del Estado. Este hecho no puede ser negado; luego, ¿cómo pensar en un régimen político de representación funcional o corporativa si, en la base, no hay auténticos sindicatos? O, más extensamente, ¿cómo proponer un sistema de representación de intereses, cuando la sociedad está montada sobre el desorden, pues niega la superioridad que el orden sacerdotal posee sobre los demás e invierte la jerarquía poniendo, en lugar de aquél, el orden económico?

Ésta es la tesis que desarrolla en sus estudios de 1932 y 1936: liberalismo y socialismo, formas de la misma revolución anticristiana, han desacomodado al hombre —desvinculándole de Dios— y han desarreglado la sociedad, volviendo prioritario o tomando como eje constitutivo lo que no es sino un orden inferior: la material y lo económico. El corporativismo, entonces, sólo es viable una vez restaurado el recto orden social; y, aun en ese terreno, contra las experiencias contemporáneas, deben sostenerse, cuando menos, dos argumentos:

1.º la organización corporativa es gradual, pues parte de una base sindical que agrupa patrones y obreros; se continúa en la organización de las profesiones (corporativismo en sentido estrecho o estricto); y prosigue en la organización interprofesional, según la jerarquía de sus fines dentro del carácter nacional de la producción; y

2.º la organización profesional corporativa (y lo mismo debe decirse de la base sindical y de la cúspide interprofesional) es social, pues las corporaciones son organismos sociales y no estatales, aunque legalmente se les reconozca cierta autoridad (48).

Entonces, no ha de confundirse corporativismo con sindicalismo, aunque éste —como ya dijera— pueda tenerse como principio actual de acción en vista de la conformación de un orden social justo. Además, el corporativismo es societal y no estadual; no depende del Estado sino de las mismas fuerzas sociales, allende la función estatal que llegaren a cumplir: «Las corporaciones deben poseer vida propia y no prestada de ningún poder superior» (49). Todavía más: en un terreno estrictamente económico y no político, es decir, en vista de la organización de la economía y no de la representación política, hay que admitir que el Estado dirige fuerzas preexistentes en vista del bien común.

Presupone entonces la existencia de actividades sociales que tienen una constitución y un movimiento propio. La actividad económica organizada en el régimen queda entonces fuera del Estado, aunque bajo su regulación política (50).

(48) Todo esto en *ídem*, págs. 204-214.

(49) *Ídem*, pág. 215.

(50) *Ídem*, *ibidem*.

Distingamos: en 1932, al tratar de los principios católicos en política, Meinvielle postula en teoría un régimen profesional de representación en instancias políticas; en 1936, a la hora de explicar los principios económicos católicos, Meinvielle percibe un tipo de organización profesional estrictamente social y no político, un corporativismo societal con independencia de su inserción en estamentos y órganos estatales. No se trata de soluciones contradictorias sino, antes bien, complementarias. ¿Cómo disponer una representación corporativa en el nivel político si se carece de las corporaciones en el ámbito económico? No hay corporativismo político sin que le preexista el corporativismo societal. ¿Y de qué modo puede restablecerse ese corporativismo societal y económico en una sociedad atomizada y estatizada? Descarta Meinvielle la instauración del corporativismo desde arriba, como se ha hecho en Austria, Italia, Portugal y Alemania, pues es de naturaleza artificial. En todo caso, la fuerza, el impulso ha de venir de abajo, de las entrañas mismas de la sociedad; y una vez dispuesta ésta, lista la conciencia de las masas, el Estado ha de establecerlo o imponerlo (51).

Democracia o autoritarismo

Más acá de tantas precauciones políticas y disquisiciones filosóficas, Meinvielle bien sabía que el desbarajuste moderno era enorme (52). Si el orden natural marca la tendencia a la representación corporativa, el desorden revolucionario prescribe la representación a base del sufragio universal. Solución injusta, porque desconoce que la nación se estructura sobre diferentes unidades sociales; solución incompetente, porque asigna a la voluntad popular la capacidad para decidir en todas las cuestiones; solución corrupta, porque se articula sobre los partidos políticos y sus comités, que no son más que «oficinas de explotación del voto» (53). Los parlamentos, lejos de ser representativos, son consejos de la incompetencia.

(51) Ídem, págs. 216-217. Y ante la posibilidad de que esa conciencia masiva continúe embotada y la crisis acelere su ritmo, ¿qué hacer? Responde Meinvielle: «Que surja entonces un mentor de pueblos que la Providencia envía en los momentos desesperados, y el Régimen Corporativo quedará arraigado para salud y bienestar económico de los pueblos». Más allá de que una solución *deus ex machina* es posible aunque poco probable (incluso en teología política), convendría preguntarle a Meinvielle si ese mentor providencial de pueblos no fue Perón. Como tantos otros que se estudiaron y se estudiarán, Meinvielle señala la salida cesarista (aquí no popular sino providencial), pero ante el César de carne y hueso, mientras otros le siguieron, Meinvielle optó por repudiarlo. *Vid.*, en concreto, Meinvielle, 1956.

(52) Por caso, en Meinvielle 1936, pág. 247, apostrofa: «Por esto todo el mundo moderno es un mundo cadavérico, con la particularidad de que ahora, cuando está a punto de disolverse en polvo, se conservan los tipos de los diversos estados de descomposición por los que ha pasado».

(53) Meinvielle, 1932, págs. 98-99.

En las pretendidas democracias modernas (...), donde el sufragio universal es el gran instrumento de acción, los legisladores tienen por misión preferente abrir y ampliar los diques de la corrupción popular (54).

Se ha dicho ya que la Iglesia es indiferente en materia de formas de gobierno; que incluso la democracia, como gobierno de la multitud es admitida, mas no en su estado puro sino mixto, combinada con la aristocracia y la oligarquía, siendo aquí democrático el ingrediente de participación popular. A esto se llama república, cuya nota típica es la participación jerarquizada o diferenciada, pues según la justicia establece una «compensación proporcional de derechos políticos en atención a la dignidad económico-social de las personas» (55). Empero, esta república es diferente de la república democrática contemporánea, por la simple razón que la última elimina el estamento aristocrático (el gobierno de los más capaces) y yuxtapone, mediante los partidos políticos, el democrático (el pueblo con sufragio universal) y el oligárquico (los partidos traficantes de votos). La república moderna es una mezcla «de la demagogia con la oligarquía de los bribones», en ella se ha desbarrancado el bien común y por eso es un régimen «inestable y sedicioso», que mejor valdría denominar plutocracia (56).

¿Qué ha de hacer el católico ante las repúblicas plutocráticas? Meinvielle recuerda que para el católico son inaceptables dada su impureza; que la Iglesia simplemente las tolera como «hecho irremediable» y por eso nunca ha sancionado su legitimidad, no las reconoce de derecho pero tampoco impide que los católicos trabajen dentro de sus estructuras, porque esa es la manera de extender el Reino de Dios, trabajando con los medios actuales disponibles. Más claro:

la Iglesia no insiste en que sus hijos hagan una cuestión práctica de esta legitimidad porque con ello se reagrarían los males, y los católicos distraerían su acción de la simplemente católica (Pío X) a la que quiere verlos dedicados (57).

Dado el desacomodo entre teoría y realidad, entre la pluralidad de regímenes admisibles doctrinariamente y la democracia de sufragio universal que se vive, conviene preguntarse: ¿de qué modo ésta puede reformarse para aproximarla a uno de aquellos? El cuestionamiento remite, inevitablemente, a la mentada legitimidad, pues ésta consiste en el sostén popular que se concede al régimen político justo en su doble faz —porque tiende al bien común y se adecua a la idiosincrasia de la nación—; entonces, hay que formular una pregunta más directa y previa: ¿cuál es el régimen que corresponde a nuestra tradición

(54) Ídem, pág. 99.

(55) Ídem, pág. 107.

(56) Ídem, pág. 112.

(57) Ídem, pág. 113.

republicana? Meinvielle responde que ese régimen adecuado tiene dos notas: las propias de un Estado corporativo, según se vio, y las específicas de un Estado autoritario. Éste último se caracteriza por ser el justo medio entre el Estado débil del liberalismo y el Estado dios de los totalitarismos.

A uno y otro exceso hay que contraponer –escribe Meinvielle– el Estado fuerte, pero limitado por la moral, por los principios del derecho de gentes, por las garantías y libertades individuales, que son la suprema exigencia de la solidaridad social ... El Estado tiene el derecho de promover, armonizar y fiscalizar todas las actividades nacionales en el amor a la Patria, y en la disciplina de los ejercicios vigorosos, que le preparen y dispongan para una actividad fecunda y para todo cuanto pueda exigir el honor o el interés nacional (58).

Apartándose del tradicionalismo español que le venía inspirando, al introducir en este momento la concepción del Estado fuerte, Meinvielle cabalga entre el fascismo italiano –por el que tiene mesurada admiración (59)– y el franquismo que avizora en medio de la guerra civil peninsular (60). Que los católicos sostengan, como lo hiciera Meinvielle, la necesidad de un Estado fuerte, importaba en la época optar por una vía intermedia y reformadora del antiestatismo hispánico predominantemente tradicional, una suerte de conciliación entre el tradicionalismo y el nacionalismo estatista de un Ibarguren (61), por dar un ejemplo relevante de planteos estatistas. En todo caso, se trata de una actualización doctrinaria a la altura de los tiempos, sin que el Estado preconizado posea atribuciones y realice funciones diferentes de las aceptadas por la doctrina social de la Iglesia: agente del bien común, sus competencias se coordinan socialmente por medio del principio de subsidiariedad (62). Considérese, además, que el Estado fuerte de Meinvielle es lo opuesto de un Estado violento, se trata de un Estado cristiano a crear, un Estado cristiano por el que hay que trabajar estableciendo las condiciones propicias, «un estado de conciencia general que anhele una restauración de la cosa pública» (63).

Estas lecciones católicas de Meinvielle se dirigen, sobre todo, a los mismos católicos con el ánimo de esclarecerlos en los principios doctrinarios rectores de su acción religiosa, social y política. Meinvielle no actúa ni opina de la realidad inmediata; la mantiene como telón de fondo, porque su horizonte no es la Argentina sino la restauración de la ciudad católica, de la república cristia-

(58) Ídem, pág. 115.

(59) *Vid.* Meinvielle, 1936, págs. 252-255. Lo que diferencia al catolicismo del fascismo es que éste instaura el orden mediante la violencia física, mientras que aquél acude a la violencia penitencial.

(60) *Vid.* Meinvielle, 1937b. En estas conferencias, contra Maritain, Meinvielle adhiere a las tesis de Pico, 1937.

(61) *Vid.* Ibarguren, 1930.

(62) *Vid.* Meinvielle, 1932, cap. titulado «Funciones de la autoridad», págs. 121-151.

(63) Ídem, pág. 119.

na. Conservadas en este terreno, sus lecciones son limpias a la luz de los principios; cada vez que los formula recurre en apoyo de la autoridad pontificia. Meinvielle es de una ortodoxia indiscutible y rara vez sus afirmaciones se deslizan hacia planteos en los que tal ortodoxia pudiera ponerse en duda. Esto acontece cuando trata de encontrar la solución argentina a un problema que, de suyo, es universal, particularmente cuando teoriza sobre el Estado autoritario, que está entendido desde la historia europea contemporánea antes que desde la historia de la Argentina.

II

EL CURA CASTELLANI

*La recuperación nacional o no será o empezará
por la inteligencia.*

Leonardo Castellani, 1944.

La tarea del censor

Leonardo Castellani (1899-1981) ha sido uno de los mejores escritores argentinos: ensayista, novelista, periodista, crítico literario, poeta, filósofo y teólogo; su pluma casi no conoció más límite que el de su propio saber (64). Su nombre está prendido al catolicismo argentino y sus obras han sido permanentemente reeditadas por su valor literario y apologético. A pesar de su voluminoso trabajo escrito, no ha dejado ninguna obra sistemática de política; al contrario de Meinvielle, Castellani prefirió abordar la política desde el ensayo o en pasajes secundarios de su crítica literaria, en comentarios periodísticos o en notas anecdóticas. Sobre todo en el período que comprende este trabajo, el pensamiento político de Castellani hay que espigarlo de escritos con propósitos tan variados, que la faena amenaza con tornarse imposible. No obstante, trataré de brindar al menos una aproximación.

Castellani, por lo mismo que fue un polígrafo, dejó dispersas sus impresiones sobre la política argentina en artículos y escritos que van de la educación a la ficción, siempre en tono crítico, dolidamente crítico, pues su amor por la patria era sólo disputado por su amor a Dios. Dijo de sí que era «un hombre que está en guerra», porque «estamos en el tiempo del enérgico vaciado de tumores; y de la vociferación de principios» (65). Como Meinvielle, afirma la ortodoxa doctrina católica, mas a diferencia de él, prefiere opinar sobre la realidad argentina inmediata y cotidiana, tratando de encontrar las causas de nuestro marasmo nacional y así juzgarla a la luz de los rectos principios. Su

(64) En cierto momento de su vida, Castellani pretendió ser político, pero fracasó y se arrepintió. En su poema «Autorretrato», dijo de sí: «Aprendiz atrasado —tres veces fracasado— / de política spurca/ todavía en el párrafo tercero: / “Falsía y golpe de furca” / imposible por muy sincero». Castellani, 1945b, pág. 285.

(65) Castellani, 1945b, págs. 189 y 191.

camino fue exactamente inverso: Castellani parece remontarse hasta los principios desde la realidad argentina.

De la censura hizo su oficio. Ejerció de censor eclesiástico de todas las cosas nuestras. Como Doll, su tarea fue la «vigilancia intelectual» (66) de lo que somos, celo que ejercitaba con patriota pasión y verdadera fe católica. No fue la suya una postura intelectual veleidosa, fue su incansable y sincero quehacer, fruto, supongo, de su formación sacerdotal lo mismo que de su voracidad lectora (67), que le llevaba a digerir de todo, incluso las más indigestas de las letras (68). Porque la decadencia intelectual era, para Castellani, la causa primordial de nuestra decadencia política (69), de modo que explicar aquélla era seguro camino de comprender ésta. De ahí que lo primero fuese decir la verdad a toda costa, gustase o no, porque sólo restaurando la verdad en las inteligencias podría Argentina encontrar su rumbo (70). Por ello se dedicó febrilmente a «escribir epístolas contra los herejes, en estilo subido, que corran por todos los rincones y las lea la plebe fiel» (71).

La estructura elemental de sus ideas políticas está armada desde la teología. Desde esas alturas Castellani ve al hombre, descubre sus historias, explica la política. Finalmente, después de todo, en el fondo de todo hombre se plantea la lucha entre el bien y el mal, entre el espíritu y la carne como dijera San Pablo, y esa lucha se revela en la historia de la grey humana, de modo que la política no puede sino reflejar la tensión vital y trascendental.

Las fuerzas tentaculares, como las llamó Verhaeren, desde la venida de Cristo se han alineado continuamente en la historia al canglor de aquel clarín ineludible: *O conmigo o contra mí*. O la Ciudad de Dios, cuyo nombre es Visión de Paz, o la inacabable simbólica Babel que quiere asaltar el cielo —de la cual hay un siniestro retrato en Spengler—, la Ciudad del Hombre (72).

(66) Así define Doll (1966, pág. 11) su oficio de crítico literario. Compartía con Castellani la misma vocación y el cura le tenía en gran estima.

(67) En 1944 se llama a sí mismo «ciudadano de la ciudad de los libros con ventana sobre el puerto de Buenos Aires». Castellani, 1945a, pág. 366.

(68) Declaró sentir en una ocasión «una mezcla de ganas de vomitar y de dormir, que es la enfermedad del filósofo cuando traga de una vez una dosis excesiva de absurdo». Castellani, 1945b, pág. 218.

(69) Lo repetirá en muchas oportunidades. He aquí dos. «¿Está pasando la Argentina por una crisis de la inteligencia; o es que existe la inteligencia y está amordazada y suplantada por la mistificación y la espureidad?» Ídem, pág. 300. Y así es, pues «las corrupciones del espíritu son peores que las de la carne». Castellani, 1984, pág. 73.

(70) «Para mí no había más camino sino decir la sencilla y modesta verdad; puesto que la verdad no molesta a ningún hombre cuando no va en contra de él; y la verdad en el fondo no va en contra de nadie, porque es la salvación de todos». Castellani, 1973, pág. 105. Uno de los personajes más simpáticos de su *Sancho* es precisamente el «Hombre Que Dice La Verdad» y nada se traga, para gozo o zozobra personal y de quienes le escuchan. *Vid.* Castellani, 1942, págs. 212-214.

(71) Castellani, 1945b, pág. 23.

(72) Castellani, 1973, pág. 47.

La filosofía agustiniana sirve aquí para explicar el supremo conflicto humano que cruza todas las formas de la existencia. Porque, finalmente, lo que explica las sociedades, su lazo unificante, es la religión; y la rebelión moderna contra la religión es la adoración de la ciudad del hombre (73). «Si el Señor no edifica la casa —escribe Castellani siguiendo al salmista—, en vano se afanaron los albañiles. Si Dios no custodia la ciudad, en vano se despojaron los centinelas» (74).

Problemas argentinos (I): diagnóstico

Escribió Castellani en 1943 que su

método de amar al prójimo consiste en vivir en un furor permanente contra los errores filosóficos y religiosos que han arruinado a la Argentina (75).

Y como aquellas aguas trajeron estos lodos, el censor eclesiástico se convertirá en censor político, uno de los más severos reveladores de nuestros males y sus causas. Con paciencia se dedicó a escrutar los padecimientos nacionales y lo que para algunos no eran más que pasajeras nubes que anunciaban mañana el sol de la democracia, fueron para él verdaderas llagas que arruinaban, junto al sistema político, el alma nacional. Por sobre todas las cosas, Argentina era un país sin religión, de lo que culpaba no tan sólo a los liberales del diecinueve y sus leyes laicas, sino además a los mismos católicos, que en su mayoría no conocían los rudimentos de su fe y no vivían como tales. La Iglesia argentina tampoco se salvaba de sus críticas y por decirlo sin tapujos debió padecer la expulsión de la orden de San Ignacio. El catolicismo argentino era falso y frío. Con el humor que le caracterizaba y le permitía decir las barbaridades más grandes en tono de broma, escribió: «La Argentina sabe muy poco de Dios y produce buena carne congelada. La religión argentina, si existe, está descabezada» (76). El estado natural de la Argentina, de Wilde y sus leyes laicas para acá, es el «de continua y formal desobediencia a la Iglesia», esto es, «un estado de protestantismo virtual» (77). Es que la Iglesia no puede menos que padecer el mismo estado de descomposición que sufre el mundo: en una sociedad atomizada, la Iglesia se reúne como puede (78).

Siendo la religión el vínculo esencial de una comunidad, cuando se la pierde, ya puede irse considerando la ristra de males que sobrevendrán. La pérdi-

(73) Ídem, págs. 109 y 117.

(74) Castellani, 1945b, pág. 110.

(75) Ídem, pág. 88.

(76) Castellani, 1973, pág. 104

(77) Castellani, 1945b, pág. 89.

(78) Ídem, pág. 91-92

da del sentido sacro de la convivencia, provoca los más grandes equívocos en los espíritus.

El pan, el agua y el aire mismo están inficionados —dice poéticamente Castellani—, el sol está nublado y sólo la noche nos vale, clavada de frías y lejanas estrellas. La silente noche llena de vigiliás y suspiros de los pocos varones que quedan por la Patria.

Lo peor de todo es que a causa de la niebla y las luces falsas no luchamos ya contra sustancias sino contra fantasmas; y peligramos matar a un amigo tomándolo por un ladrón (79).

Confusión seguida de decadencia, que se expresa, por caso, en la indisciplina de las costumbres, para decirlo con André Benoist, y que en criollo se dice podredumbre o corrupción en lo moral, en lo intelectual, en lo físico; en suma, según Castellani, en la decadencia, «la indisciplina reina por todo» (80). Es el naturalismo el que triunfa, la última herejía, hija del protestantismo, que profanando lo sacro instala en su lugar la crueldad (81). Y buena parte de culpa la tiene la educación pública organizada sobre el vicio fatal del estatismo. Esta fue una materia a la que dedicó Castellani muchas horas de reflexión y enorme esfuerzo por reformar. Uno de sus primeros libros recoge varios trabajos y ensayos sobre enseñanza y educación, en los que combate contra la teoría del Estado educador, del Estado propietario de un derecho primordial e irrenunciable a la educación escolar y superior (82). La tesis de Castellani se basa en el respeto del derecho natural de los padres y de la familia a la educación de sus hijos, en el derecho que la Iglesia posee dado el fin sobrenatural de la vida humana, y en la coordinación de la acción entre ambas y el Estado, éste con potestades de supervisión y suplencia. La que condena es el absurdo de la extrema libertad de prensa y la también extrema coacción en la enseñanza, combinación fatal la de este «liberalismo enseñante» al servicio del liberalismo cultural y político (83). Lo embarazoso era que el Estado penetraba en áreas que no eran suyas, abandonando otras que le pertenecían, como el control económico de los intereses antinacionales (84).

A resultas de esta inversión en el orden político, que viene de aquel trastocamiento del orden religioso, la sociedad argentina está desarraigada y ello se

(79) Castellani, 1945b, págs. 48-49.

(80) Ídem, pág. 144.

(81) Ídem, pág. 152.

(82) Castellani, 1939. Ensayos sobre la misma materia, en Castellani, 1945b.

(83) Castellani, 1939, págs. 39-55.

(84) Así, habría un estatismo malo en la Escuela Normal (incluso en la ley de profilaxis que obliga al examen prenupcial y en la ley de matrimonio civil) y un estatismo admisible en la regulación e incluso explotación de riquezas nacionales, como YPF. Castellani, 1945b, págs. 85-89 y 199-200.

manifiesta nítidamente en uno de nuestros vicios más acendrados: la improvisación, que Castellani llama la realidad del «médano» (85). Un suelo así regado dará toda clase plantas vivaces (el sabelotodo, el facilón, el prácticón, el plagiario, el aplebeyado, el eufórico, etc.), pero fugaces todas por la incapacidad de hacer crecer algo duradero. El tipo humano argentino predominante es una suerte de efecto y de causa de todo lo nuestro.

Pero se puede acusar al argentino en general —dice Castellani— de impreparado, ingenuo, déjado, improvisador y siestero. No se hubiese verificado la enajenación de la economía nacional, si no hubiesen faltado sabios y técnicos; no hubiesen faltado sabios y técnicos, si no hubiese fallado la instrucción pública (86).

De donde, la educación estatal ha moldeado este tipo de hombre desarraigado, al que se le privó de su tradición y de su libertad, puesto que se empieza a ser libres por la cabeza. Lo mismo pasa con las naciones: sin tradición, no se es libre, porque se enajena la cabeza. El factor inmediato de nuestra crisis está, entonces, ahí:

La introducción de la escuela laica, protestantoides y extranjerizante, y el monopolio estatal de la enseñanza, atrasaron y anemiaron nuestra educación (87).

Se perdieron las cabezas, nos falló la inteligencia, tanto en lo personal como en lo colectivo. El desorden estructural que padecemos, viene de la educación que genera una confusión de personas, invirtiendo el recto gobierno de la sociedad (88). Se confunden idoneidad e ineptitud (89), porque la inteligencia nacional está extraviada. Por eso la confusión de personas.

Nuestro medio de democracia inorgánica, rápidamente vertiéndose en demagogia, favorece más bien la subida del mediocre audaz que la del inteligente creador —o lo paraliza después de subido— (90).

El hecho es que el argentino tiene la cabeza («el mate») llena, pero no la tiene hecha. «Hasta ahora —hace decir a su tío el cura— han pensado por nosotros Francia, España, Italia o Yanquilandia. Hemos copiado nuestra Constitución como quien alza un reloj de una consola y lo pone en marcha». (91) Imitar es una de las tantas formas de la improvisación argentina. Y en

(85) Ídem, pág. 205.

(86) Ídem, pág. 230.

(87) Ídem, pág. 231.

(88) Castellani, 1973, págs. 118-119. Este aspecto será reiterado por Castellani hasta el cansancio, coincidiendo —tanto en el juicio cuanto en la machacona insistencia— con Ramón Doll, el gran crítico.

(89) Castellani, 1945b, págs. 95-98.

(90) Castellani, 1939, pág. 40.

(91) Castellani, 1984, pág. 122.

política hemos imitado, empezando por la constitución. De modo que perdimos el suelo original que pudiera fecundar nuestra obra política, y nos ganó la inestabilidad. No es raro, entonces, que para remediar cualquier incomodidad enseguida se proponga un cambio de gobierno; como los italianos, decimos *Piove? Governo ladro!* (92) Y así vamos de elección en elección y de revolución en revolución. Nos ha atacado, dice en 1943, una maligna manía destructiva.

Es una predisposición anárquica confusionista, una frivolidad producida por la falta de educación intelectual, una insensatez alimentada por la prensa extranjerizante y mentirosa, una falta de continuidad (de *suite dans ses idées*) casi simiesca, una desmemoria y desprevisión que homologa las reacciones de la plebe porteña al *behaviour* del animal, el cual vive pendiente del presente y arrebatado por sus fugaces impresiones; en fin, un descontento que no es descontento normal de quien repugna a un mal, pero es en realidad un estado permanente, un incontento, o como dicen los italianos, un *malcontento* (93).

Lo que pareciera una pintura costumbrista es el retrato moral de la Argentina y los argentinos. Esta radiografía nos permite penetrar más hondo en el diagnóstico.

Problemas argentinos (II): el liberalismo

¿Qué es el liberalismo? No había escrito aún Castellani su *Esencia del liberalismo* (94), pero en los treinta y los cuarenta tenía cabal idea de lo que era. De raíz protestante, el liberalismo

se caracteriza en lo religioso por su tendencia en negar a la Iglesia su independencia y su carácter de sociedad cabal y visible, a levantar lo laico sobre lo eclesiástico, lo civil sobre lo religioso, lo natural sobre lo revelado. En suma, es la misma idea del libre examen, la secularización de la vida entera, y la Iglesia Nacional y por ende sometida al Estado, que trajo al mundo Martín Lutero, puesta en forma más sorda y sutil y disfrazada del ideal purísimo del Cristianismo (95).

Yerra quien sólo ve en el liberalismo la servidumbre económica, porque su raíz es espiritual. El liberalismo es una herejía, a más de un mal sistema político y un mal método económico (96). En el *Sancho*, el liberalismo está carac-

(92) Castellani, 1945b, pág. 105.

(93) Ídem, págs. 105-106.

(94) La editaría Huemul en 1961.

(95) Castellani, 1973, pág. 47.

(96) Castellani, 1945a, págs. 361-362.

terizado por seis personajes que interpretan el papel de otros tantos asaltantes: el diarero, que es la libertad de prensa; el actor, que representa el arte por el arte, el modernismo artístico; el maestro, símbolo del estado enseñante; el diputado, que personifica la voluntad popular, la democracia moderna; la gran dama, que es la figura de la aristocracia; y el ministro, agente de la plutocracia demoliberal financiera (97). Esas son las instituciones sociales del liberalismo, que tienen su prolongación en el político democrático, el diputado perito en «la ciencia de ser elegido» (98). Mas, en su raíz teológica, el liberalismo no es sino la herejía protestante, la ficción del catolicismo (99).

En esta definición esencial del liberalismo no hay casi diferencias con Meinvielle; la que haya, depende del tono de cada autor, pues allí donde Meinvielle enfatiza «la omnímoda independencia de lo humano», el acento es filosófico; y aquí, donde Castellani subraya la ficción del catolicismo por la herejía protestante, la inflexión es teológica. Castellani, al igual que Meinvielle, precisó las diferencias entre la democracia verdadera, nacida del espíritu católico, y la falsa democracia que, apadrinada por Rousseau, se impone con el liberalismo (100), para zanjar señalando que una democracia justa es siempre un régimen mixto, templado, en donde se asume el bien común como fin de la república, tanto moral como material. La democracia de los últimos siglos, como una palabra talismán, ha querido decir muchas cosas, pero ha terminado siempre por tergiversar el recto sentido, de modo que no es más que una expresión en la que todo cabe sin que con ella se signifique nada.

Es evidente que el sacrosanto nombre de democracia cristiana y el eterno grito de los hombres hacia la hermandad de la especie puede convertirse en ensueño de maníaco con Rousseau, en ganzúa de vivillo con Voltaire, en trampita de ambicioso con Disraeli, en carnada de endemoniado con Lenin, en defensa de cajas de caudales con Wilson, o simplemente en título de partido político o estribillo de campaña electoral. Las palabras soportan todo (101).

Problemas argentinos (III): la revolución del 43

Cuando Marcelo Sánchez Sorondo reunió sus columnas de *Nueva Política* en un libro, pidió a Castellani que lo epilogara. Así nació uno de sus mejores

(97) Castellani, 1942, págs. 252-253. Molestaba a Castellani especialmente la libertad de prensa, no porque propugnara una censura oficial, sino porque era en sí misma un sofisma: es la corrupción de la primacía del pensamiento, es la moderna «patente al sofista», esto es, «la libertad de aprovecharse el (intelectualmente) fuerte del débil, la licencia para el muchachón de trompear al pibe. Esclavitud del pensar». Castellani, 1984, págs. 137-138. La solución no es la prohibición de la prensa libre sino la libertad de decir la Verdad.

(98) Castellani, 1984, pág. 64.

(99) Castellani, 1945b, pág. 82.

(100) Castellani, 1973, págs. 37-54. Se trata de una carta a Enrique Osés, de 1941.

(101) Ídem, pág. 45.

ensayos, dedicado por entero a la materia que nos ocupa, en el que Castellani resume todo lo anterior con una pluma lúcida, distinguida y campechana a la vez, penetrante y acerada, que saca a la luz del día el mal intestinal que no nos permite ser nación (102). Habíase producido la revolución militar del 43 y distintos sectores, especialmente los católicos y los nacionalistas, andaban en busca de una explicación y una orientación. Castellani dio aquí las suyas y me temo defraudó a unos y otros si esperaban encontrar en su análisis un aplauso o una convocatoria a sumarse al nuevo gobierno.

Por lo pronto, Castellani critica a los nacionalistas –veremos enseguida que lo hará más de una vez– por pensar ingenuamente que una revolución podía ser restauradora. Para él, más allá de la contradicción en los términos, la revolución era nada más que eso: una revolución, de la que se pretendía exagerada, aunque honradamente, más de lo que podía ser. El régimen había caído por el drama de la impotencia nacional, expuesto en la incapacidad para manejar la cuestión económica y la política exterior. Ambas habían sido provistas siempre desde afuera, nos las daban hechas las potencias que nos manejaban, dejándonos jugar a la política interna, que no es otra cosa que el juego de partidos. Nuestros partidos, con programas similares, a todos parecían semejantes; la diferencia entre ellos estaba situada en otro lado: no en las opiniones, sino en las creencias. En la superficie parecía no haber discordia, más en lo profundo había una cabal inarmonía, signo indeleble de la decadencia. La revolución había tomado esa «discordia civil latente» y la había convertido en una «discordia profunda, mortal» (103).

¿Cómo se había llegado a esta situación? Con el tiempo se ensució el juego de los partidos: apareció el fraude y desnudó las fallas de una democracia supuestamente igualitaria y simplista (104). El fraude trajo dos consecuencias: primero, la selección al revés, la elección de los irresponsables y de los inconscientes, en lugar de los mejores; luego, la compra de votos, la coima, que es el pecado capital argentino.

Este mal con ser tan grande no es más que un síntoma de la esencial prevaricación oculta que consistía en la entrega consuetudinaria del poder, o sea del país, a fuerzas tenebrosas. (...) Una logia de oficiales creyó pillar la ocasión de hacer algo. Castillo estaba muy viejo. Se produjo la revolución, golpe de Estado o pronunciamiento del 4 de Junio. Finó el «régimen». Comenzó el baile (105).

(102) Conozco dos versiones de este trabajo; la primera, titulada «A modo de epílogo o epílogo intruso», en Marcelo Sánchez Sorondo, 1945, págs. 260-286; la segunda, con el nombre de «La Argentina de 1943 y de hoy - ¿La Revolución de Junio es una revolución restauradora?», en Castellani, 1973, págs. 163-188. Citaré por la primera.

(103) Sánchez Sorondo, 1945, págs. 264-265.

(104) «La democracia –dice Castellani– será jerárquica y gremial el día que sea, como decía ayer no más S. S. el Papa. Si no es gremial es fraude». Ídem, pág. 266.

(105) Ídem, pág. 267.

Es decir, la revolución en lugar de operar en lo profundo deviene superficial, despoja al régimen de sus vestiduras pero no tiene con qué ocultar la desnudez de la patria. Las causas de los males están exhibidas: la enfermedad es total, material y formal, radica en la sequía de Verdad, «de verdad ontológica, de verdad lógica y de verdad moral» (106). Materialmente, no constituíamos un pueblo o multitud organizada, sino que desde la revolución francesa se padecía el ascenso de la masa y también de la turba, de la masa anárquica y agitada, pues el liberalismo ha roto los lazos que unen a los hombres y las familias, legándonos una desorganización fantástica que hace imposible la concordia política, que de suyo es de base religiosa. Y ya se ha dicho que la religiosidad argentina es informe (107). Echar la culpa a la inmigración era un error: la causa del desorden era otra, el envenenamiento ideológico del pueblo que, privado de conciencia nacional, habiendo claudicado espiritualmente, se entregaba a la expoliación de la carne y a la entrega económica.

En cuanto a la forma de la sociedad política, carecíamos de elites ilustradas en el bien de la patria: nuestras clases altas son «ausentistas, indolentes o necias», constituyen una «pituquería cipaya» que influye negativamente sobre el pueblo destruyendo la religión y el sentido común. No hay elites, hay comités partidarios y prensa amarilla, caldo de cultivo de los demagogos (108). Tampoco poseíamos autoridad. Era todo un error confiar, como se había hecho, en las virtudes militares. El ejército, como clase, no porta ni gesta —advierte Castellani— «los valores morales y los saberes políticos indispensables para nuestra restauración». Los conocimientos políticos, en tanto que prácticos, no son competencia de la profesión del soldado, que no debe confundirse con la clase guerrera de Platón ni con la caballería andante del Quijote. He aquí una clave para juzgar la revolución.

Todo el error en este caso consistió en olvidar —dice Castellani— que el orden militar no es ni ha sido nunca a derechas sino una parte del orden civil; cosa extrañamente olvidada entre nosotros, primero por los civiles y luego por los mismos militares. Los nacionalistas (...) mantenían una fe extraña en que el Ejército era el Paladio de todas las virtudes y saberes. Y en consecuencia, los mismos militares (...) cayeron en la ilusión tan humana de que no eran parte sino todo, que el orden militar adecuaba y comprendía al civil, y que no había dificultad ni problema alguno en la difícil ciencia y tarea del gobierno que un militar de buena voluntad debidamente asesorado no pudiese soltar, cortar, deshacer, destruir, sajar, descuajar y desmenuzar de un tajo victorioso de su espada gordiana (109).

(106) Ídem, pág. 268.

(107) «Políticamente somos un desierto de once millones de granos de arena, capaces a lo más de formar médanos, que no montañas». Ídem, pág. 269.

(108) Ídem, págs. 272-277.

(109) Ídem, pág. 278.

Un párrafo basta a Castellani para desnudar la falsedad del credo militarista. Tampoco podía encontrarse autoridad moral en la Iglesia, que desde la independencia vivía del oro del Estado al que se creía católico. De este modo no ha tenido más política que la política del gobierno, lo que las Escrituras condenan bajo el pecado de fornicar con los reyes de la tierra (110). La Iglesia vivía en situación de «sodomía espiritual», tal como la define San Juan en el *Apokalypsis* (111).

El cuadro era, entonces, desolador. La revolución no venía a solucionar nada, porque operaba en un plano en el que se encontrarían soluciones; podría decirse que, para Castellani, la política era una corteza que protegía un rico interior: la vida social y espiritual de una nación. Pero en la Argentina era ese interior el que estaba podrido, de modo que la política no reflejaba más que esa putrefacción. Es cierto que al final del ensayo arroja unas cuantas propuestas de qué hacer; se verá, sin embargo, que ellas no son instrumento exclusivamente del estamento político, sino que derivan hacia una consideración teológica de los tiempos. Y aquí sí hay una diferencia marcada con Meinvielle, porque Castellani no cree que las soluciones políticas —incluso las doctrinarias— puedan impulsarse social, política y hasta culturalmente, sino hay una revitalización de la vida religiosa profunda del pueblo.

¿Una revolución nacionalista?

De lo dicho se desprende que Castellani no confiaba en las revoluciones. Acaba de criticar a Sánchez Sorondo y a los nacionalistas por creer ellos que una revolución pudiere restaurar el orden político; es contradictorio que lo que está destinado a revolver violentamente pueda regenerar. Las revoluciones no son benéficas y las que se han producido en los últimos siglos carecen, incluso, de buenas intenciones. Escribió Castellani a propósito de la guerra civil en España:

Revolución es subversión *violenta* del orden (o pseudo-orden) existente, como una fiebre infecciosa o una septicemia es una subversión violenta del equilibrio fisiológico. Revolución es una enfermedad y nada más. Una enfermedad tiene una causa peor que ella, y ella tira a la salud, *pero no es la salud* (112).

Entonces, aprendan los nacionalistas —dice—, que el único tratamiento que parecieran encontrar a los problemas del país son «el palo, la escoba, el reben-

(110) Castellani es durísimo en sus expresiones: «Que la Iglesia debe respetar los gobiernos *legítimos* es indudable; pero mucho más debe respetar, naturalmente, la palabra de Dios y su misión propia, que no es sino repartirla». Ídem, págs. 280-281.

(111) Ídem, págs. 281-283.

(112) Castellani, 1984, págs. 157-158.

que, la espada y otros parecidos medios de persuasión y cura» (113). En todo caso, escribe a luz de la revolución del 43, una revolución es «la realización externa de un principio» y su bondad dependerá de la bondad del principio; en las nuestras, las revoluciones se hacen sin principio alguno, no son revoluciones sino asonadas: tomar un arma y sacar a quien ocupa el sillón, para ponerse uno, es lo mismo que una elección fraudulenta (114). La revolución en Argentina, si aplicamos las categorías antes explicadas, es otros de los modos de la improvisación nacional.

Es por ello que las ambiciones de los nacionalistas, que viven esperando e impulsando la intervención de los militares en sustitución de las instituciones republicanas, son insensatas, pues el nacionalismo —escribe replicando a Ángel Ferreyra Cortés (h)— «carece de doctrina y se presenta como una serie de reflejos necesarios y nobles»; como aún no se eleva de esa región sentimental e instintiva, vive apelando al sacrificio, al heroísmo, al Reino de Dios y tantas otras cosas buenas. Los nacionalistas son buenos propulsores pero malos constructores. «No se gobierna con los impulsos de Don Quijote —sentencia—; y el que gobierna es Sancho» (115).

Los nacionalistas están en estado larval. Sus soluciones políticas son, muchas veces, «plagiadas del socialismo», y su cacareado «empirismo» encubre su «penuria de filosofía política», que está patente, por ejemplo, en su conducta frente a la Iglesia. Si el nacionalismo quiere ser algo, asuma de una vez la tarea de la hora: *pensar la patria*, parece decirles Castellani (116). Puesta en su lugar, la revolución del 43 ha sido militar en su origen y continúa como tal; la única manera mejorarla sería contando con el favor del poder espiritual, porque la Iglesia es la única que puede hacer la revolución desde arriba, controlando al terrible poder estatal con el peso del espíritu. Pero no se puede contar con la Iglesia argentina para ello; ésta necesita que se la arroje «al agua del trabajo, de la responsabilidad y de la humillación» (117).

Así, en apretados párrafos, Castellani da por tierra con la solución nacionalista: primero, criticando la fe en la espada; segundo, acusando su insuficiencia doctrinaria; y tercero, indicando que el estado de indigencia era también el de la Iglesia. Entonces, ¿qué hacer?

(113) Ídem, pág. 158.

(114) Castellani, 1945b, pág. 141.

(115) Ídem, pág. 181.

(116) Ídem, pág. 182. Como escribiré luego, respondiendo a la crítica de Ferreyra Cortés, el nacionalismo argentino padecía del mismo mal que imputara a la nación toda, la improvisación. Ídem, págs. 202-206.

(117) Para que no se crea que Castellani se creía excluido de la penitencia, concluye el párrafo así: «Empezando por mí». Todo este artículo (*Política clerical*, de 1944) apunta a la crítica del ala militar y del costado clerical de la revolución del 43. Ídem, págs. 135-138.

¿Soluciones argentinas?

En el epílogo a Sánchez Sorondo, trató Castellani de vislumbrar las alternativas que se ofrecían a una solución argentina. Comenzó por desechar que la revolución fuese una de ellas.

Primeramente, persuadirse que no hay nada que hacer mientras nuestra nación esté presa de histerismo colectivo, y SIN GOBIERNO ASENTADO, con una dictadura militar precaria y provisoria (118).

A buen entendedor, pocas palabras. Nada se gana en el terreno de las soluciones políticas apostando a la revolución militar, que la historia enseña es generalmente interina pues su base de sustentación es efímera. Si acaso pudiera tornarse estable esa dictadura del sable (119), se debería a que se le ha encontrado un sustento sólido que no puede venir del catolicismo —pues la Iglesia, se dijo y se dirá, vive menguada y prostituida— ni del nacionalismo —que carece de norte y vive improvisando—.

No me parece que Castellani creyera que la continuidad de la revolución, así y todo mejorada, fuese una salida política. Es que inmediatamente agrega que lo que ha de venir dependerá de lo que suceda en el mundo, y ello es un enigma pues recién se entraba en la posguerra. Imaginó dos hipótesis.

La primera y más plausible, era la profundización de la revolución con el propósito de liquidar los restos de la Cristiandad, lo que sucedería sin impedimento alguno. Una lectura esjatológica del pasado (y del futuro) le hace decir a Castellani que es la Cristiandad, son sus ruinas, el obstáculo (120) «que ataja la manifestación del misterio de la iniquidad y debe ser quitado de en medio antes de que se manifieste el Anticristo» (121). Castellani se escapa de la política —incluso de la teología política— y se instala en la profecía apocalíptica: la Iglesia Católica tiene una estructura externa creada por la Contrarreforma; esa forma «hoy casi impotente del todo y minada de internos morbos, se deshace»; la Iglesia vuelve a las catacumbas. También las naciones se deshacen y las patrias se convierten en asociaciones de ladrones, según la fórmula de San Agustín, o en las fieras de la visión de Daniel.

La segunda es que, por el dolor y la penitencia, la Iglesia sea purificada, el Espíritu se manifieste en grandes santos varones, Europa se convierta y por ella

(118) Sánchez Sorondo, 1945, pág. 283.

(119) En el ensayo *Estabilidad*, de 1944 (en Castellani, 1945b, págs. 147-150), luego de unas lecciones mínimas de política, tomadas de Balmes, en la que resalta la función del jefe, expuso que la revolución había hecho caducar la representación popular; en su lugar, apoyó la idea de la formación de un Consejo de Estado, «con los hombres más capaces y rectos del país, que substituya al ausente Senado; autorice al ejecutivo delante de las masas, que están enteradas de que un hombre solo no puede saberlo todo; y aconseje en los asuntos complejos».

(120) Teológicamente, el *katejón*, del que San Pablo habla en *Tés.*, II, 2.

(121) Sánchez Sorondo, 1945, pág. 284.

