

Perpere Viñuales, Álvaro

Justicia social: lecciones de un debate

Revista Cultura Económica Año XXIX, N° 81-82, diciembre 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Perpere Viñuales, A. (2011). Justicia social : lecciones de un debate [en línea], *Revista Cultura Económica*, 29(81-82).
Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/justicia-social-lecciones-debate.pdf> [Fecha de consulta:.....]

Justicia Social: lecciones de un debate

ÁLVARO PERPERE VIÑUALES

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 54-63

I. Introducción

En 1947, convocados por el uruguayo Dardo Regules, un grupo de argentinos fuertemente comprometidos con la realidad social se dirigió a Montevideo para ser parte de la fundación de la Asociación Latinoamericana de Demócratas Cristianos¹. Inspirados por las enseñanzas de Jacques Maritain y sintiéndose fuertemente apoyados por la Alocución de Pío XII dada en Navidad de 1944², deseaban influir en sus países y transformarse en activos actores sociales. Compartían una mirada común en temas que consideraban centrales: valoraban a la democracia como sistema político, consideraban imposible otro régimen político que no fuera uno basado en la libertad, y eran muy críticos de ciertas posiciones que consideraban intolerantes, incluso dentro del mismo cristianismo.

Al final de la reunión se firmó una suerte de manifiesto en la que establecieron una serie de puntos de acuerdo que serían la base desde la que ellos esperaban, crecería esta nueva visión humanista y cristiana de la política y la economía. El manifiesto establecía los principios centrales de una gran variedad de temas: organización política, educación, la relación entre familia y sociedad, entre otros. Al tratar sobre lo que llamaban la cuestión económico-social específicamente, señalaban que era necesario reafirmar el “predominio de la moral sobre el lucro” o también que esta visión humanista que ellos sostenían “busca una distribución más justa

de la propiedad. Se empeña en superar el capitalismo, individualista o estatal, por medio del humanismo económico” (Compagnon, 2003: 371-374).

Evidentemente, esta no era una afirmación menor, sino que englobaba toda una posición acerca de la política y la economía, y los debates no tardarían en llegar. En efecto, como desarrollaré más adelante, algunos consideraron que no era necesario “superar el capitalismo” pues éste reflejaba cabalmente las enseñanzas de Cristo en el campo de la economía.

El debate se dio en dos grandes ejes. El primero de ellos, tal vez el más complejo por las repercusiones que tuvo, fue sobre la relación entre el orden económico y el orden político. En concreto, la pregunta era si el capitalismo no era el único sistema que verdaderamente defendía a la democracia y si, por lo tanto, superar el capitalismo no implicaba una vuelta encubierta al totalitarismo³. El segundo debate era en torno a la noción de Justicia Social y sobre todo, acerca del significado y valor que tendría que tener esta noción para todo aquel interesado en volcar en la sociedad las ideas del pensamiento social cristiano.

La discusión se planteó sobre todo en la revista *Orden Cristiano*, en la cual solían escribir la mayoría de los firmantes de la Declaración. Esta revista, fundada por Alberto Duhau, agrupó desde 1941 a un importante grupo de intelectuales católicos que se oponían al totalitarismo en todas sus formas. Luego de hacerse pública la Declaración de Montevideo,

el cruce de cartas y de artículos duró varios meses. Prácticamente todos los participantes eran laicos con una sólida formación en sus áreas de trabajo e investigación. Con los años, algunos incluso ocuparían cargos importantes, tanto a nivel académico como a nivel político.

Puestos a ordenar las coordenadas del debate, se pueden reconocer dos posiciones más o menos definidas, al menos en la cuestión de fondo. La primera de ellas sostenía que la Justicia Social era un resultado al que se llegaba a partir de una correcta aplicación de las reglas de las ciencias económicas. Éstas no eran otras que las del capitalismo liberal. La segunda, en cambio, ponía a la Justicia Social como una meta anterior a las decisiones económicas y políticas. Estas debían reconfigurarse en miras a alcanzar esta finalidad, considerada indudablemente superior.

En el presente artículo me propongo mostrar los desarrollos y argumentaciones hechas en medio de este apasionado debate sobre la naturaleza de la justicia social, mostrando los puntos más sólidos y los puntos débiles de cada uno de ellos. A casi 70 años de esa polémica, los planteos de entonces aparecen frente a nosotros con una notable actualidad, y ciertamente, son una invitación a reabrir la discusión sobre este tema.

II. La economía como única causa de la justicia social

1. Alberto Duhau y el capitalismo liberal

Dentro del grupo que consideraba a la economía como ciencia directriz de lo social, y a la Justicia Social como un resultado de ella, sobresalen los planteos desarrollados por Alberto Duhau, director de la revista *Orden Cristiano* y firmante de la Declaración de Montevideo. En sus artículos, manifiestamente declara seguir los análisis de Adam Smith, y sobre todo las interpretaciones más contemporáneas de Mises. Es él quien le brinda los argumentos que considera más sólidos en la discusión con el socialismo y con toda forma de intervencionismo.

El análisis de Duhau parte de lo que él considera una recta visión antropológica. El hombre es para él un espíritu que lucha

por superarse, y esta superación supone la dominación y el sometimiento de la animalidad presente en él. Hay una natural búsqueda de mejoras materiales: alimentación, vivienda, etc., cuyo origen se encuentra en el deseo humano de vivir una vida “más amplia y más bella”. Guste o no, lo cierto es que esto “solo se puede conseguir con la riqueza” (Duhau, 1947b: 14). Siendo así, el sistema más acorde a la misma naturaleza humana es el que respeta el libre uso de los propios bienes. Éste no solamente permite el desarrollo individual exigido por el mismo ser del hombre, sino que sobre todo lo promueve e incentiva (Duhau, 1947a: 693-694).

Al confrontar esto con la doctrina cristiana, Duhau encuentra que aunque en muchos aspectos la completa, lo cierto es que en su núcleo más profundo hay para él una profunda concordancia. Considera que el cristianismo, como religión revelada, es una especie de confirmación sobrenatural del análisis racional hecho más arriba. Cristo es para él “el liberador del hombre, que murió para darle derechos inalienables y nosotros, siguiendo sus enseñanzas, debemos adoptar un sistema económico basados en las capacidades del hombre” (Duhau, 1947a: 694). Como explícitamente señala, cree que el pleno goce de este derecho inalienable es el pleno goce de la libertad. El “capitalismo liberal”, como lo llama Duhau, es el sistema que mejor acepta y asume la realidad del hombre. Llamado a ejercer su libertad, es este sistema el que mejor garantiza este desarrollo (Duhau, 1947b: 28).

Un análisis objetivo de la realidad muestra la centralidad de las nociones de propiedad privada, libertad individual y libre iniciativa. Todo hombre que medite sinceramente y sin prejuicios ideológicos, acabará necesariamente aceptando esto. Y el cristianismo tiene que asumir esto como un hecho indiscutible, pues si no lo hiciera “los hombres se separarán del catolicismo y buscarán algunos en otras religiones una justificación a su modo de vivir. Otros, sin separarse de la religión, serán católicos rituales” (Duhau, 1947a: 693-694).

2. La justicia social

A partir de estos principios, Duhau se lanza de lleno a intentar resolver la cuestión de

qué es la Justicia Social. No tiene dudas de que todo el mundo, creyentes y no creyentes, hombres sencillos y doctos, todos la desean y luchan por ella: “¡Crear un mundo mejor! Y de la cátedra y del púlpito sagrado oímos hablar de la Justicia Social” (Duhau, 1947b: 14). Evidentemente, todos utilizan la palabra para grandes discursos, pero es necesario ver cuál es su significado. Para ello no hace falta, a su juicio, tanta reflexión teórica, sino volver la mirada a la gente común y sencilla. Y sin duda, esta gente la entiende de un modo muy concreto: como mejora de las condiciones materiales de vida: “La gentes entienden por justicia social una mejor alimentación, vivienda, vestimenta, mejores salarios, etc., etc.” (Duhau, 1947b: 14). La justicia social hace, para él, referencia a un problema muy concreto: el problema del desarrollo material, el problema de cómo hacer para que crezca la producción y la riqueza para, a partir de ello, pensar en su distribución. Si queremos que haya justicia social, entonces, es necesario elegir el mejor medio para aumentar la riqueza. A eso se acaba limitando el problema, pues no se puede distribuir lo que no existe. Y el mejor sistema, como ha probado la ciencia económica, es el que respeta la libre iniciativa, la propiedad privada y no permite al Estado ejercer un supuesto rol redistribucionista, que en el fondo acaba siempre perjudicando a quienes pretende ayudar.

Esta verdadera noción de justicia social tiene, a su juicio, tres grandes enemigos: la gente poco instruida, los que quieren obtener ventajas, y las élites (Duhau, 1947b: 30-32, 43). En primer lugar, hay gente que no ha sido suficientemente instruida y honestamente cree que cierta intervención puede mejorar la situación de los más pobres. Pero para él es claro que el que entiende el proceso económico, incluso entendiéndolo solamente a grandes rasgos, sin duda no aceptará esto. Es por eso necesaria cierta acción de divulgación⁴. En segundo lugar, hay que reconocer cierta maldad en el mundo, y por lo tanto asumir que hay gente que saca ventajas de los sistemas colectivistas y quiere seguir haciéndolo. Finalmente, Duhau habla de ciertas élites que aunque son vencidas por los hechos (o incluso militarmente), siguen pregonando por sistemas intervencionistas, colectivistas o estatistas, “etapas todas de un mismo camino hacia el totalitarismo” (Duhau, 1947b: 43).

La justicia social es un anhelo loable y honorable, pero es necesario reconocer que la única posibilidad de que ella exista es que se produzca riqueza y que ella libremente pueda circular entre los hombres. Cualquier otro intento estará condenado al fracaso.

3. Otras argumentaciones

Con una visión mucho menos optimista respecto a las bondades del capitalismo, pero sin dejar de aceptarlo como única doctrina económica, las argumentaciones de Carlos Coll Benegas y de Iván Vila Echagüe avanzarán más o menos en la misma dirección que Duhau.

Apenas conocida la Declaración de Montevideo, Coll Benegas dirige una carta al director de la revista *Orden Cristiano* y firmante de la declaración, con un tono amable pero firme, criticando la oposición al capitalismo propuesto por los democristianos de Montevideo.

El problema de fondo no radica en la meta que se busca, ciertamente loable, sino en los medios a través de los cuales se cree que se puede llegar a un justo reparto de los bienes. El considera que, se diga lo que se diga, cuando uno quiere redistribuir la riqueza se encuentra con que solamente hay dos métodos para hacerlo: o se hace según la libertad de cada uno o según la decisión del Estado, que quita y entrega a su juicio. No hay una tercera posición (Coll Benegas, 1947a: 929). Más aún, de manera terminante se opone diciendo: “La tercera posición resulta un disfraz para la posición totalitaria” (Coll Benegas, 1947a: 932). Aceptado esto, cualquier intento que pretenda que la redistribución de los bienes sea de otro modo que a través de la libre decisión de los individuos que manejen los bienes y los distribuyan, no puede sino acabar en un problema. La riqueza es mayor cuanto mayor sea la posibilidad de las personas de libremente manejar su propiedad, por lo que cualquier tipo de intervención, por más pequeña que sea, detiene este orden natural de las cosas.

Es claro que el sistema capitalista, como todo sistema, puede fallar, porque “no es un sistema que funcione solo, es el resultado de la acción de los hombres” (Coll Benegas, 1947a: 929). Frente a estos fallos, aparecen en primer lugar las leyes, que solucionan

algunos de estos problemas, por ejemplo, una estafa o un robo. Pero hay conductas que no son necesariamente ilegales y que pueden desembocar en situaciones negativas. Es el cristianismo el que aporta una moral que sirve para amenguar ciertas tendencias negativas en el hombre, e incluso para empujarlo a ser generoso con sus bienes. Pero esto no puede ser algo forzado desde fuera, es decir, no puede ni debe obligarse a nadie a entregar todos o algunos de sus bienes. Es el mismo individuo el que libremente debe elegir donar, regalar o entregar lo que legítimamente le pertenece. Por eso, dice Coll Benegas, “la Iglesia recalca la necesidad de reformar las costumbres, para que el correctivo venga de la conducta individual” (Coll Benegas, 1947a: 930). En otras palabras, aun reconociendo que ciertas consecuencias del capitalismo pueden ser malas, Coll Benegas no encuentra otro camino que el de solucionar esto a través de la moral cristiana, que funcionaría como un contrapeso interior frente al egoísmo inherente al sistema, modificando las conciencias de cada uno de los hombres.

La ventaja del capitalismo es para él innegable: el progreso material es algo prodigioso, por lo que es claro que la Iglesia “no considera que el capitalismo sea algo malo, pues supondría que los hombres vuelvan a la edad de piedra” (Coll Benegas, 1947a: 930).

De esta manera, una justa redistribución de los bienes no puede ser otra que la que libremente surge de los individuos. Cualquier otro intento por hacer esto supondría violentar la naturaleza de las cosas. En efecto, se violentaría la autonomía individual al anular la libertad de las personas y se violentarían los principios de la economía, propugnando por un sistema que no solamente no distribuiría los bienes con justicia sino que además sería ineficiente en cuanto a la creación de riqueza. Es posible alentar ciertas conductas, como las proposiciones que hace la Iglesia a sus fieles, pero en modo alguno esto puede ser un plan de gobierno.

Todo este análisis tiene, sin embargo, un trasfondo de cierta aceptación de las fallas de capitalismo. Para Coll Benegas, como señalé más arriba, el capitalismo no puede evitar que se den ciertos abusos o ciertas situaciones injustas, que él mismo considera moralmente reprochables. El problema que ve

es que cualquier tipo de intervención aparece como insostenible en un debate económico. Esto lo lleva a decir que la Declaración de Montevideo tiene mucho sentimentalismo, pero poco rigor científico (Coll, 1947b: 695). En otras palabras, no duda de las buenas intenciones de los firmantes, ni duda de que el mundo sería mucho mejor y más equitativo si esos ideales se cumplieran pero, a su juicio, pretender oponerse a la economía liberal muestra una sorprendente carencia de conocimientos sobre las ciencias económicas. Para él, la abolición de la propiedad privada ha sido siempre un señuelo en el que muchos han caído, tentados por este deseo de una distribución supuestamente rápida y equitativa (Coll Benegas, 1947b: 695). Supuestamente, dice, pues en el fondo el resultado final será un mundo más pobre y por ende, más injusto para todos.

4. La intervención estatal en la legislación social como único camino

En una línea semejante parece moverse el ingeniero Vila Echagüe, quien interviene brevemente en la discusión, aunque muchos de sus escritos posteriores aparecen en clara concordancia con este debate. Más de diez años después de la polémica suscitada por la Declaración de Montevideo, consideraba que éste era el tema más importante a solucionar entre los que querían aplicar las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia en el mundo⁵.

Volviendo a 1947, sintiéndose cuestionado por haber firmado un texto que llamaba a superar el capitalismo, Vila Echagüe reafirma que la causa verdadera de la firma del documento es la oposición al totalitarismo. Él no considera que la afirmación sea incorrecta (en eso se diferencia un sutilmente de Coll Benegas y de Duhau) aunque cree que no es todo lo precisa que debería, sobre todo, por la centralidad de la cuestión (Vila Echagüe, 1947: 753)⁶.

Ante esto, Vila Echagüe considera que, analizada la cuestión desde el punto de vista económico, no cabe duda de que las posiciones propuestas por el capitalismo liberal son correctas. Las cuestiones en torno a la producción de bienes, el empleo y el crecimiento de la riqueza están excelentemente explicadas por esta teoría. Al mismo tiempo,

la experiencia muestra que toda intervención estatal, aun cuando apuntara a un crecimiento de la riqueza, ha acabado siempre produciendo mucha menos de la que se hubiese obtenido si se hubiese dejado a la gente elegir libremente qué hacer con sus bienes (Vila Echagüe, 1952: 51). En síntesis, el orden económico no puede ser otro que el que propone el capitalismo, pues es el que da mejores resultados en cuanto a la generación de la riqueza, y porque es el que mejor respeta la libertad individual que la Iglesia defiende contra todos los totalitarismos:

Este conjunto de elementos básicos que son la libertad personal, la propiedad privada, la libre competencia y el Estado, estableciendo y asegurando el orden jurídico adecuado para el funcionamiento del sistema y el cumplimiento de las exigencias del bien común, constituye la estructura de la organización económico-social conforme a mi juicio, con la concepción democrática y cristiana de la vida (Vila Echagüe, 1960: 18).

Sin embargo, Vila Echagüe considera que el Estado puede promover una situación más justa interviniendo en la legislación de todo lo que se da en torno al proceso económico y que tiene que ver con las personas: derechos de los trabajadores, derecho a la educación, trabajo infantil, etc. En este sentido, no pueden ser las puras fuerzas del mercado las que resuelvan estas cuestiones, sino que es necesario que haya una decidida acción por parte del Estado a favor de los pobres y desprotegidos. Sin esta intervención no hay duda, a su juicio, de que esta gente vivirá situaciones claramente más injustas. Por ello, el Estado no puede limitarse a ser el Estado gendarme que propone el capitalismo, que cuida solamente cuestiones relacionadas con la seguridad y los contratos, sino que puede intervenir en la sociedad por medio de la legislación social. En este sentido, y solamente en este sentido, tiene razón de ser el llamado a “superar el capitalismo”: en nombre del bien común es correcto pedir la intervención del Estado, siempre que se sepa “claramente para qué se pide esa intervención y qué sentido se le debe dar” (Vila Echagüe, 1960: 32). No es, opina, el crecimiento de una “tercera posición” sino una superación que se da por el abordaje de temas que están por fuera de lo puramente económico y que,

sobre todo a partir del siglo XIX, han sido olvidados por aquellos que han tenido a cargo la legislación en sus países.

La reflexión final de Vila Echagüe es muy dura respecto de aquellos que pretenden que el Estado intervenga en el proceso económico y modifique el resultado que surge del respeto absoluto de la propiedad privada y la libertad. Para él, luego de un pequeño momento de bonanza, el bienestar general disminuirá considerablemente y esto ocurrirá necesariamente. Por eso es que es necesario profundizar en las enseñanzas de la economía para reconocer que toda injerencia externa al proceso de mercado acaba siempre mal (Vila Echagüe, 1960: 54-56).

Como se puede ver, aun con sus diferencias, los tres autores muestran que la justicia social está íntimamente asociada a la distribución de la riqueza material. Para ellos, esta distribución debe hacerse libremente y esto por dos razones concurrentes. A nivel económico, porque es la manera más segura de aumentar la riqueza y crear mejoras en la sociedad. A nivel religioso, porque para ellos el cristianismo se presenta sobre todo como una religión que llama a la gente a libremente convertirse y ser ella misma la que decide crear un orden social más justo.

III. La respuesta en nombre del Humanismo Cristiano

Frente a las argumentaciones que tendían a subordinar a la Justicia Social a la economía, se alzó un grupo que se declaraba seguidor de Maritain, cuyos miembros se autodenominaban “Humanistas cristianos” o también “Humanistas Integrales”. A pesar de no haber llegado a participar del encuentro de Montevideo ni de la polémica posterior, Rafael Pividal fue en muchos aspectos el inspirador de este grupo. Amigo personal de Maritain⁷, su prematuro fallecimiento significó un duro golpe para los intelectuales católicos (Franceschi, 1945: 105 – Krapf, 1945: 1312-1313 – Durelli, 1945: 1313)⁸ pues sin duda era para todos ellos una obligada referencia intelectual⁹.

Uno de los temas a los que Pividal prestó especial atención, incluso tal vez más que su maestro Maritain, fue el tema de la pobreza.

En efecto, ya en 1941 se lamentaba de que un gran número de cristianos trataban muy superficialmente el tema de la pobreza. El cristianismo tenía que hacer una profunda revisión de su relación para con ellos y reconocer este olvido, que no era más que un olvido de la misma naturaleza del cristianismo, siempre especialmente llamada a ayudar al necesitado. El problema ha sido a su juicio, que con la Modernidad, y especialmente luego de la Revolución Francesa, la Iglesia fue alejándose de esta misión y cediéndosela cada vez más al Estado. Este giro, aparentemente inocuo e incluso sensato, conllevó una tremenda transformación de la situación. Sin darse cuenta, los cristianos volvieron al problema de la pobreza una cuestión puramente “técnica”, despojada de toda transformación moral, y por lo tanto, la solución debía provenir de una correcta aplicación de las ciencias sociales y económicas. El cristianismo se reservó para sí la prerrogativa de dar a la sociedad un mensaje puramente “espiritual” pero totalmente desconectado de la realidad concreta y sobre todo, de las profundas necesidades en las que estaban sumidos muchos hombres. Para Pividal era imperativo para la Iglesia revertir esta situación, y reconocer el drama de la pobreza como un tema central de su mensaje y que vuelva concreto y palpable la verdadera espiritualidad del cristianismo¹⁰.

1. Justicia social y justicia económica

Inspirado en esta visión, en agosto de 1947 el ingeniero Mauricio Pérez Catán entra decidido en el debate, dispuesto a dar batalla contra una posición que considera equivocada. Antes de desarrollar sus ideas, Pérez Catán prefiere hacer una especie de repaso sobre la situación que se vive al momento de darse este intercambio. En primer lugar, reconoce que luego de las experiencias del fascismo, el nazismo y la presencia del comunismo, es lógico que muchos cristianos tengan miedo al estatismo colectivista, que les ha quitado cosas que justamente poseían y que deberían haber seguido siendo suyas (Pérez Catán, 1947: 878). Junto a esto hay que reconocer que no todos los cristianos están de acuerdo con la idea de formar una tercera posición. Guste o no, no son pocos los católicos que miran con agrado al capitalismo liberal:

¿Cómo es posible negar que existen católicos democráticos que por su formación espiritual o su posición social y económica desean viva y sinceramente una vuelta del liberalismo económico, que era tan favorable para una parte de la sociedad, y dentro del cual no todo ha sido malo y repudiable, como se pretende? (Pérez Catán, 1947: 877).

En segundo lugar, Pérez Catán hace notar que la discusión sobre la Justicia Social es usualmente planteada en términos económicos, esto es, en términos de bienestar material. Para él, es necesario aceptar que cuando los necesitados y los pobres son los convocados a debatir sobre la cuestión social, estos en general plantean la situación a partir de su realidad, es decir, a partir de las injusticias que viven cotidianamente, y esto los lleva a hablar sobre todo de bienes materiales:

[...] surge dentro del organismo propio de cada país, con reclamo perentorio, el anhelo de mayor justicia social de parte de la clase proletaria y de la burocracia. Anhelo de mayor justicia social que, dicho sea con toda franqueza, es, ante todo, de tinte netamente materialista. Otra vez el factor económico destacando su influencia decisiva y primaria (Pérez Catán, 1947: 877).

Pérez Catán es especialmente comprensivo con este problema, pues en muchos casos las carencias son, a su juicio, tremendas y vuelve virtualmente imposible pensar más allá de ellas. Un debate abierto y franco sobre este tema, sin embargo, debe reconocer que la cuestión va mucho más allá, y pensar todo en términos de bienes materiales es, en su opinión, reducir la problemática a solamente un aspecto parcial y limitado.

Para superar esto que él considera una estrechez de miras, Pérez Catán propone separar lo que llama la “justicia social económica” o la “justicia social material” de la Justicia Social. La justicia social económica viene a dar soluciones a las carencias materiales del hombre, mientras que la Justicia Social es una idea integral: viene a elevar al hombre no ya en lo material solamente, sino en todas sus dimensiones, incluyendo la moral, cultural y educativa (Pérez Catán, 1947: 879). Siendo así, ella debe ser analizada separadamente

y entendida como una idea rectora del pensamiento social cristiano. Para él, el error de autores como Duhau es el de reducir todos los problemas de Justicia Social a una cuestión de justicia social material. La reducción de todos los problemas a lo económico es un grave error.

Si a muchos les falta algo material, a todos les hace falta también algo espiritual y moral: ricos y pobres, intelectuales y poco ilustrados, gobernantes y gobernados, religiosos y laicos. Propiciar una solución unilateral es solo remediar a medias o parcialmente un mal muy profundo y muy grande, universal (Pérez Catán, 1947: 879).

Aunque es innegable que hay enormes carencias, el problema de fondo no es para él una dificultad económica sino una falta de Justicia Social. Es a ella a la que hay que poner como fin de la política y de la economía.

A partir de esto, Pérez Catán cuestiona uno de los puntos neurálgicos de los católicos liberales. Mientras que para ellos la Justicia Social es una consecuencia de la economía, para él la economía debe acomodarse a las exigencias de la Justicia social. Esto implica que la economía debe ser aceptada y reconocida como una ciencia normativa y no descriptiva: este es el gran principio a salvar frente a posiciones que creen que la cuestión se limita a problemas puramente técnicos. Es esta amoralidad (y no inmoralidad) de la economía el gran problema contemporáneo:

Y el mal de la época no es la inmoralidad que ha existido en todos los tiempos, sino la amoralidad, difundida extraordinariamente ahora, que infecciona todas las clases sociales y todas las posiciones y situaciones donde el ser humano actúa. La amoralidad del hecho económico, la amoralidad en el pensamiento del que toma posición y defiende sus intereses individuales haciendo a un lado la consideración del bien común, está en todas partes (Pérez Catán, 1947: 879).

Pérez Catán no se opone a la autonomía de las ciencias frente a la moral y la religión, al contrario, piensa que ningún hombre que

se considere culto puede siquiera ponerlo en duda:

No es menester hoy, en consecuencia, ser budista, mahometano o cristiano, para reconocer la legitimidad de la ciencia, del arte, del derecho, de la religión o de la metafísica. Basta estar al día con el pensamiento más avanzado de la época, aun sin pertenecer a confesión religiosa alguna. Hoy, sin demostrar atraso mental, atraso cultural, no es ya posible suprimir cualquiera de estos campos de la realidad humana, cualquiera de esos ámbitos o sectores culturales de la verdadera y completa existencia humana (Pérez Catán, 1948: 466).

La cuestión es que esta autonomía no se pretenda tan absoluta y radical que deje afuera a lo valorativo.

El Humanismo Cristiano entiende a la Justicia Social como un fin, al cual se tiene que subordinar luego no solo la economía sino también la política. En otras palabras, no es que la correcta aplicación de medidas técnicas acabará logrando la realización de la Justicia Social como una especie de consecuencia lógica, sino que las decisiones económicas serán las apropiadas y justas en la medida en que éstas estén realizadas tomando como meta alcanzar la Justicia Social. Es el enfoque total el que debe ser invertido. Precisamente esto es lo que, a su juicio, tiene de revolucionario el pensamiento social cristiano: que frente a una concepción de la economía y la política puramente avalorativa y descriptiva, ésta se centra en la Justicia Social como un marco moral y conceptual a partir del cual, y en vistas a lo cual debe ser decidido todo otro curso de acción posterior. Y lo que es más importante, esta noción no se limita a exigir la provisión de bienes materiales, sino que estos son apenas un aspecto a solucionar, y que debe darse al mismo tiempo en que se logra dar a los hombres otros bienes. En otras palabras, hay que solucionar el acceso a la cultura, la posibilidad de una educación, etc., al mismo tiempo (y no después) de que se brinda la posibilidad de satisfacer las demandas de los bienes más básicos.

Finalmente, para él esta noción de Justicia Social y esta visión del hombre total es la

mejor defensa que tiene el pensamiento social cristiano, no solamente frente a los avances del capitalismo, sino también frente al comunismo. Ante ellos, la defensa no se debe plantear en términos de fuerza sino en términos de una batalla cultural, una batalla de ideas. Hay que reivindicar la dignidad del hombre y todo lo que ello implica. Solamente así se podrá empezar a construir una sociedad más justa (Perez Catán, 1952: 298).

2. Horacio Peña: virtudes y defectos del Humanismo Integral

Con un espíritu más combativo, el Dr. Horacio Peña interviene también en la cuestión, con la intención de oponerse principalmente a la posición de Coll Benegas. Los argumentos de Peña se centran sobre todo en la cuestión política. Para él, reconocer que el Estado puede intervenir en economía no implica en modo alguno una vuelta al totalitarismo:

Pero lo que yo no puedo aceptar en el terreno de las ideas y de las realizaciones prácticas es que no haya más solución en el problema económico-social que el capitalismo o el totalitarismo, según se desprenden de sus palabras (Peña, 1947: 754).

A su juicio, no cabe duda de que el planteo de Coll Benegas invierte el orden jerárquico de las ideas. Peña dice que la Justicia Social no puede ser tanto un resultado cuanto una inspiración que busque implantar cierta forma de vida en nuestra realidad concreta. Es a través de ella que deberíamos repensar a las ciencias sociales. Para Peña, al dar por sentado que el desarrollo del capitalismo desemboca naturalmente en un orden social justo, lo que se hace es una simple justificación de un planteo burgués que en modo alguno es concordante con el catolicismo. Explícitamente señala:

Estoy de acuerdo en que en las enseñanzas de Cristo y su Iglesia –que Maritain no ha hecho sino comentar, buscando soluciones temporales- se encuentran los elementos y la fuerza para abordar los problemas que afligen al hombre y al mundo; pero con la doctrina de Cristo y su Iglesia, no pretendamos justificar no defender un

mundo burgués y capitalista, farisaicamente cristiano, que se derrumba (Peña, 1947: 755).

Sin embargo, para responder a las cuestiones más específicamente económicas, Peña no tiene herramientas sólidas. Aunque cree tener claro que su posición es esencialmente diferente de la Coll Benegas, explícitamente reconoce que la visión que dice defender no tiene todas las soluciones:

Es verdad que el *humanismo integral* –tercera solución, preconizada magníficamente por Maritain y su escuela– es una doctrina, mejor una filosofía de vida, que aun no ha alcanzado su plena realización en el campo económico-social, ya que se encuentra en elaboración; pero no es menos cierto que todas las doctrinas tienen sus teóricos que preparan el camino para su aplicación en el campo de la vida real (Peña, 1947: 754).

De este modo, el llamado a dar soluciones concretas encuentra a Peña y a los humanistas cristianos en general, sin poder brindar ninguna respuesta técnica a los innumerables problemas socioeconómicos que se vivían (y se viven). La Justicia Social quedaba así como una idea inspiradora, que sin embargo no daba ninguna solución real y práctica. Llegado el momento de las cuestiones prácticas, Peña no da más que vagas recomendaciones.

IV. Conclusiones

La revista *Orden Cristiano* cerró unos pocos meses después y los dos grupos que habían convivido y debatido en sus diferentes números se separaron y comenzaron a actuar de modo independiente. La cuestión abrió una zanja profunda e insuperable (Parera, 1986: 88-90). La complejidad del tema tratado, sumado a la distancia temporal quizás permita esbozar una conclusión a este largo debate.

Repasando la idea de aquellos que intentaron una conjunción entre las ideas de lo que ellos llamaban el capitalismo liberal con el catolicismo, aparece con bastante claridad que la idea de justicia social como resultado económico se muestra insuficiente. En efecto,

la idea subyacente es que todo el problema queda reducido a la provisión de bienes materiales, o que estos son la única vía a través de los cuales se puede alcanzar el desarrollo humano. Al mismo tiempo, la economía es presentada como una ciencia totalmente ajena a lo moral. En otras palabras, sus análisis y conclusiones están fuera de cualquier planteo ético y así debe permanecer.

La posición de los humanistas cristianos también debe ser puesta en discusión, quizás no tanto por sus ideas de fondo: una visión integral del hombre, una búsqueda del desarrollo pleno de cada uno, en el marco social. Si a eso se suma el expreso pedido por reconocer la íntima relación entre ética y economía, pareciera que el pensamiento social cristiano está claramente representado por ellos. Pero el problema aparece por el reiterado reconocimiento por parte de sus representantes de la carencia de respuestas técnicas concretas sobre cómo pasar de esta situación a otra más justa. Es interesante que algunos de sus rivales consideren que lo que dicen los Humanistas es correcto e ideal, y por ende, no cuestionable como meta, pero al ser para ellos totalmente inviable en su implementación, se vuelve una utopía impracticable. Eso acaba invalidando su posición, y no deja de ser notable que esta falta de aplicación a los problemas concretos no es solamente una crítica del grupo más neoliberal, sino que ellos mismos reconocen esta insuficiencia. En esto concuerdan todos los involucrados¹¹.

Dicho todo esto, tal vez haya que acabar diciendo que la conclusión principal a la que se puede llegar es que un análisis serio de la noción de Justicia Social exige, por su propia naturaleza, un abordaje interdisciplinario. Es necesario superar los planteos excluyentes y especializados para avanzar en una visión que alcance a mostrar todas las dimensiones de esta noción, central para la Doctrina Social de la Iglesia. En efecto, no se trata de una idea puramente teórica, sino que es necesario que, a partir de ciertos principios, se logre también hallar soluciones prácticas a problemas reales de personas de carne y hueso. Mientras esto no se logre, mientras el diálogo siga ausente, algunos continuarán perfeccionando indefinidamente el concepto "puro" de Justicia Social, pero sin brindar

ninguna respuesta concreta, que serán exigidas una y otra vez por aquellos que día a día deban tomar decisiones y quieran que ellas sean lo más justas posibles. Ante ello parecerá natural que las soluciones sean buscadas en otros modelos económicos o en planteos que propongan respuestas más cercanas, y surja cierta resignación ante la injusticia aparentemente invencible. Y así seguirá frente a nosotros esa misma pobreza que, día a día, nos interpela, nos cuestiona y nos hiere.

Referencias bibliográficas

- Coll Benegas, C. (1947a) "Sobre el capital y el trabajo", en *Orden Cristiano*, 140, agosto de 1947.
(1947b) "Una carta", en *Orden Cristiano*, 135, junio de 1947.
- Compagnon, O. (2003) *Jacques Maritain et L'Amérique du Sud. Le modèle malgre*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris.
- Duhau, A. (1947a) "Discurso en la ciudad de Montevideo", en *Orden Cristiano*, VI, 135.
(1947b) *La Iglesia, la Justicia Social y la Riqueza*, Editorial Orden Cristiano, Buenos Aires.
- Durelli, A. (1945) "Un recuerdo al Dr. Rafael Pividal", en *Orden Cristiano*, 94.
- Franceschi, G. (1945) "Rafael Pividal", en *Criterio*, 907.
- Krapf, E. (1945) "In Memoriam Rafael Pividal"; en *Orden Cristiano*, 94.
- Parera, R. G. (1986) *Los Demócratas Cristianos Argentinos. Testimonio de una experiencia política*, Buschi, Buenos Aires, TÍ.
- Peña, H. (1947). "Carta", en *Orden Cristiano*, 136.
- Pérez Catán, M. (1947) "A propósito del Manifiesto Demócrata Cristiano de Montevideo", *Orden Cristiano*.
(1948) "Hombre total", en *Criterio*, 1076, 1 de noviembre de 1948.
(1952) "Defensa cultural contra el comunismo", en *Criterio*, 1138.
- Pividal, R., (1938) "Católicos fascistas y católicos personalistas", en *Sur*, 35.
(1944) "Nota sobre un francés dilecto", en *Orden Cristiano*, 73.
(1939) "Una Nueva Cristiandad", *Acción*

católica y acción política, tomo Maritain, Losada, Buenos Aires.
Puiggros, Oscar (1947) “Entrevista de Jaime Potenze a Oscar Puiggros” en *Orden Cristiano*, 148, diciembre de 1947.
Vila Echagüe, I. (1947) “Carta”, en *Orden Cristiano*, 136, junio de 1947
(1952) “Notas sobre la planificación”, en *Criterio*, 1156, 24 de enero de 1952.
(1960) *Cuestiones disputadas en la Democracia Cristiana*, Ed. del Atlántico, Buenos Aires.

¹ En 1947 Dardo Regules convoca en Uruguay a un encuentro de demócratas cristianos americanos, buscando crear un movimiento supranacional. En su punto octavo se señala que este movimiento “se empeña en la supresión del capitalismo, individualista o estatal, por medio del humanismo económico”. Este punto iniciará duros debates dentro de los ambientes democristianos. En representación de Argentina participaron Alberto Velez Funes, Ivan Vila Echagüe, Enrique Martínez Paz, Alberto Duhau, Alfredo Di Pacce, Horacio Peña, Manuel Río, Manuel Ordóñez. (Parera, 1986: 89-90).

² Por ejemplo, Pérez Catán, M., “Sería necesario un partido político de inspiración cristiana?” en *Orden Cristiano* VI, 121, especialmente p. 7.

³ Este tema se ha desarrollado en el capítulo “El grupo del Humanismo Cristiano y su polémica con los totalitarismos (1936-1947), del libro de Camusso, M., Orfali, MM., Lopez, I (coord.), *200 años de Humanismo Cristiano en Argentina*, Educa, Buenos Aires; actualmente en prensa.

⁴ Sin duda, su revista se enmarcó en este deseo.

⁵ “Que los temas económicos sociales son la piedra de escándalo en la Democracia Cristiana no es un secreto para nadie”, expresó Vila Echagüe en una conferencia en 1959 (Vila Echagüe, 1960: 7).

⁵ Allí dice que la declaración es vaga, pero sostiene que hay un claro “repudio al estatismo y al colectivismo totalitario”.

⁶ Maritain se lamenta poco después en una nota a Franceschi de la muerte de su “querido Rafael Pividal”. Antes, en “Nota sobre un francés dilecto”, Pividal había contado sobre su amistad con el francés, nacida durante su estancia de estudios en París (Pividal, 1944: 489-490).

⁸ Durelli, había escrito años antes a Victoria Ocampo, pidiéndole publicar en su revista, donde también lo hacía Rafael Pividal: “Carta de Durelli a Victoria Ocampo”, en *Sur*, 47, 1938: 72.

⁹ Como señalé más arriba, sus mismos compañeros (ej. Durelli) lo señalan como el líder intelectual del grupo. Otra característica interesante es que la Editorial Losada lo convocó a dirigir la colección sobre pensamiento cristiano, “Una Nueva Cristiandad”. El mismo Pividal se muestra sorprendido por el pedido. Dice en la presentación de la colección: “La aparición de una colección cristiana en un editor independiente será un acontecimiento de dimensiones considerables; no sólo por lo inaudito. (...) Tiene algo de conquista, es como un pequeño ejército que escala una posición enemiga” (Pividal, 1939: 10).

¹⁰ Es un elemento reiterado en sus reflexiones. Un ejemplo de esto puede verse en el artículo “Católicos fascistas y católicos personalistas” (Pividal, 1938: 89-95).

¹¹ Por el lado de los que reafirman el capitalismo dice Coll Benegas que la Declaración tiene “mucho sentimentalismo, pero poco rigor” (Coll Benegas, 1947b: 695); también Oscar Puiggros dice “[...] los católicos deben preocuparse de la cuestión social y saber aplicar inteligentemente los grandes principios de la doctrina, teniendo en cuenta la inmutabilidad de las leyes económicas. La falta de conocimiento de éstas últimas es considerada culpable, pues la Iglesia considera que hacen falta técnicos que sepan aplicar los principios” (Puiggros, 1947: 116). Por el lado de los humanistas cristianos, Horacio Peña reconoce que “no tiene todas las respuestas” (Peña, 1947: 754).