

“JUSTICIA SOCIAL O LIBERTAD?” O “LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL”?

Historia de una relación y naturaleza de la misma .(*)

por el Dr. Salvador M. DANA MONTAÑO

INTRODUCCIÓN

“Yo os digo que si vuestra justicia no es más plena y más perfecta que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos” (S. Mateo, cap. 5, v. 17)

Ha sido frecuente en los últimos tiempos oír que hay que optar entre la justicia social y la libertad; aun los que afirman que la justicia social es **indispensable** para que funcione la libertad (liberando de la necesidad a los hombres), dicen a menudo que de nada valen las declaraciones de libertad si no existen las condiciones mínimas imprescindibles para que ella pueda ser disfrutada; luego—aquí viene el sofisma—, la libertad debe ceder en cuanto sea necesario para realizar coactivamente la justicia social. La instrumentalidad de la justicia social desaparece: el **medio** (la justicia social) reemplaza al **fin** (en este caso, la libertad). Más radical y franco es el comunismo que, por boca de Lenín, sin rodeos, dice: “la libertad, ¿para qué? . . . (1).

(*) Reprodução da conferência pronunciada, a convite especial, na Faculdade de Direito da Universidade do Ceará, em março de 1957.

La necesidad de esclarecer la historia de una relación entre ambos bienes (la virtud de la justicia social, y el valor inapreciable o inconmensurable de la libertad) y de precisar la naturaleza de esa relación, me ha determinado a elegir este tema, espinoso y difícil de “¿Libertad y o justicia social?” (2)

Es innecesario que diga que la solución depende, en principio, del concepto que se tenga de la libertad, de la importancia que se le atribuya, como bien humano y valor social, de la jerarquía que, como a tal, se le asigne en el orden de los valores, en la cosmovisión del observador. Parto de la base que la libertad no es **fin** en sí misma, sino **medio**: medio de realizar el desarrollo integral de la personalidad humana y de **cumplir sus fines**, terrenos y ultraterrenos; **fin**, en consecuencia, de la sociedad humana. (3) Lo contradictorio y paradójal de todas las dictaduras es que las transformaciones sociales, etc., **violentas o no**, que ellas propician, tienen por fin la liberación de la persona humana (según su matiz, o color, la liberación del **hombre**, la del prejuicio, la del temor, la de la necesidad, etc., etc.), pero todas ellas coinciden en la común negación o reducción al mínimo de la libertad personal. En otros términos, que, en definitiva, sacrifican o piden lo que ofrecen como meta ideal. A cambio de la seguridad social (4), exigen la libertad!

— I —

LA RELACIÓN HISTÓRICA ENTRE LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL

“Nacida ayer (dice el P. Brucculeri, en una de sus jugosas monografías que lleva por título la misma frase), la expresión **justicia social** goza hoy de una fortuna excepcional; puesto que se la encuentra en todos los senderos de la literatura social y política; resuena en las más solemnes asambleas nacionales como en los más turbios comicios de plaza; y se invoca por los sectores más opuestos de las clases, de las escuelas, de los

partidos, aun divergentes o del todo discordes" (*La giustizia sociale*, Roma, 1927, p. 5). Por eso, en mi libro *Justicia social y reforma constitucional*, publicado en vísperas de nuestra última revisión constitucional (5), para dar la voz de alarma sobre el punto, me preguntaba: "¿No será un nuevo y atrayente mito político?" ... p. 17). Y, si no lo fuera, rectamente entendida, puede utilizarse como tal, por caudillos inescrupulosos, que saben el poder de sugestión que la idea tiene sobre las masas. Ella es la gran idea—fuerza del siglo XX, como la libertad lo fué en el siglo XIX.

El origen de la doctrina, y de la expresión misma, pueden contribuir a aclarar la cuestión, o iluminar el panorama. Antes que los Pontífices del Catolicismo proclamaran a la justicia social como remedio de la cuestión social, algunos filósofos y políticos la habían usado ya, aunque no con la difusión que le dió León XIII, en 1891, con la Encíclica "Rerum Novarum". Así, por ejemplo, Rosmini tituló "*La costituzione secondo la giustizia sociale*" a la obra que se publicó en la primavera (europea) de 1848, que fué puesta en el "Índice" en mayo de 1849, y que se considera como un apéndice de su *Filosofía del Derecho*. Queda por ver si la inteligencia de los términos empleados, y sobre todo, el espíritu con que se los utilizaba, eran idénticos. (6).

Es evidente que estas expresiones, como "seguridad social", "justicia social", "soberanía", "democracia", etc., etc., utilizadas en política, con "p" y con "P", pueden tener, y de hecho tienen, significados distintos y, a veces, contradictorios, según el contenido que les atribuyan quienes las emplean. Principios y virtudes, formas y sistemas políticos, cuya inteligencia originaria y cuyo recto empleo son inobjectables, devienen, a causa del abuso o de la propaganda interesada, verdaderos "slogans" y mitos o sofismas políticos de la mayor peligrosidad. Así ocurre, por ejemplo, con la palabra "democracia", que, al decir de Bernanos, ya no significaba nada para él (preguntándose en una introducción a una conferencia en la

Sorbona, dada en 1947, si no era “la palabra más prostituída de todos los idiomas” (7), lo que parece cierto pensando en las “democracias populares” situadas detrás de la cortina de hierro . . .). Puede ocurrir con la expresión “justicia social”, si se piensa—como el mismo Bernanos lo dice, que la idea misma de la libertad se ha prostituído deliberada, maquiavélicamente: “La prostitución de las ideas se ha vuelto institución de Estado en el mundo entero” (p. 144). (8).

— II —

LA JUSTICIA SOCIAL EN LA DOCTRINA PROFANA

Estas ideas sobre la justicia social, aunque con distinto nombre y desarrollo, fueron sostenidas y expuestas en otros tiempos y lugares, por diversos pensadores, políticos o sociólogos, antes que lo hiciera por boca de sus Sumos Pontífices la Iglesia Católica.

1. — Una teoría de 1799; el “*Essay on Political Society*”, de Dana

Como principio de organización social, la mas antigua referencia que hemos hallado en nuestra búsqueda de antecedentes sobre la materia es la que consigna un notable “**Ensayo sobre la sociedad política**” aparecido en Filadelfia a fines del siglo VIII (1799) atribuído a un antiguo magistrado de Massachusetts y que luego fué enviado diplomático ante la corte de Catalina la Grande, llamado Francis Dana. El verdadero objeto del gobierno para este autor anónimo es la felicidad humana, entendida como bienestar de la sociedad. El objeto de la política era promover este bienestar. Al hablar de los principios universales de organización política, dice textualmente: “El libre albedrío, las conveniencias, la utilidad, la sabiduría política, la conveniencia pública, la ordenación gubernativa, la li-

bertad, la felicidad, todos concuerdan en establecer esta verdad universal . . . : los principios de la justicia son los verdaderos principios del orden social" (p. 23). La interrogación primera que sugiere esta conclusión es, a su entender, la siguiente: "¿puede hallarse un criterio permanente, una norma universal de justicia, para ser aplicada en la vida social?". Afirma que ese principio, vital, simple y universal, constitucionalmente humano, es el apego a la felicidad (p. 25).

"El apego humano a la felicidad involucra la tendencia a conseguirla, tanto como la disposición a rechazar lo opuesto, que es la miseria. En esta disposición natural a rechazar la miseria, encontramos esa ley primordial de la naturaleza, que es principio universal de la propia conservación" (p. 26).

En el mundo político, en consecuencia, para el autor de este "Ensayo", el verdadero principio del cual todo se derivaba: la unidad social y la libertad social, era la justicia (p. 31). Nótese la aparente coincidencia de estos conceptos con los que exponía a menudo el líder del régimen depuesto por la revolución argentina de 1955, general Perón.

"La justicia social (explica el autor comentado) es, a la vez, un derecho y un deber. Siendo recíproco y estando relacionado sociedad de acuerdo a sus derechos y a sus deberes, y requiere la correspondiente discriminación entre ellos. Hay, en la naturaleza de las relaciones sociales, una diferencia característica entre las personas cuya urgencia de exigencias está relacionada con la disposición general a ese fin, y las personas cuyo repudio de las exigencias está vinculado con la tendencia general a eximirse de la ejecución. Imponer restricción coincide con el carácter de la primera; evitar restricción coincide con el carácter de la última tendencia. Las primeras son aquellas que generalmente ejercen la restricción y la coerción; las últimas son las generalmente restringidas y obligadas. Por consiguiente, el principio distributivo de la justicia, observante estricto de sus caracteres relativos, las distingue como constituyendo distintas clases en sociedad . . . los que habitualmente

restringen y gobiernan, y los hábiles para tal restricción y gobierno" (p. 32 y s.).

"Esta discriminación—agrega—conviene también con el curso obvio de los negocios humanos. Es evidente que en la sociedad resultan, de la diferencia del trabajo y del talento, distintos grados de riqueza y de poder. En relación a la propiedad la distribución más general de la humanidad se hace en las clases de los ricos y de los pobres. La primera clase, o de los ricos, es la porción menos numerosa de la sociedad; en otras palabras, son los menos. Ya sea que sus bienes consistan principalmente en los dones de la fortuna o en las dotes superiores de la mente, ellos le permiten, más o menos, mantener un ascendiente en la sociedad. Por la naturaleza de su condición, están destinados, en el orden común de los acontecimientos, a componer o a formar la parte dirigente o gobernante de la comunidad; o, para variar la fraseología, son generalmente los conductores que poseen poder en la humanidad, los que ejercitan el poder de restricción y gobierno. De aquí que, ellos pueden ser distinguidos como los gobernantes. Los ricos, los menos, los gobernantes, términos que son de uso frecuente, no sino diferentes formas de expresión, aplicables todas a las mismas personas, en opinión general. Por la constitución de su naturaleza, estas personas forman una clase en la sociedad que puede distinguirse claramente de la clase opuesta de los pobres, los más, los gobernados" (p. 34).

Una anotación marginal existente en la primera adición de puño y letra del autor, aclara que en las sociedades civilizadas existen dos grandes intereses: el de los ricos y el de los pobres. Esta adición no figura en la segunda edición; pero el alcance de su observación sobre estos dos grandes intereses, el de los ricos y el de los pobres, queda explicada con la siguiente consideración que figura en ambas ediciones; "Las personas comprendidas dentro de cualquiera de las dos clases, en la que están así divididos los miembros de la sociedad, tiene un interés común, distinto, o, si se quiere, distinguible de los demás. Y,

en lo que respecta al gobierno, todos los intereses subordinados están incluidos en esas dos grandes divisiones. En resumen, las diversas personas de la sociedad civilizada, en cualquier forma que sean designadas por la diversidad de nombres no constituyen sino dos grandes intereses... el aristocrático y el democrático. Las ideas involucradas en estos términos genéricos comprenden todas las características más específicas que distinguen naturalmente a las clases en la comunidad" (p. 35.)

Aclara el autor que las circunstancias discriminativas que marcan los caracteres propios de estas dos grandes divisiones de la sociedad, dependen de causas generales; por tanto, estas distribuciones naturales deben existir en todas las naciones, por que se fundan en las relaciones necesarias de la justicia natural. Agrega que, siendo estas dos divisiones expresiones a la vez de la teoría y de la práctica, pueden ser llamadas las clases naturales de los aristócratas y de los demócratas en el sentido puro, filológico, de los términos y no, en el impropio que los politicastos y los sofistas puedan atribuirles. "Aristócratas y demócratas son—para el autor—los personajes del drama". Hay una evidente diferencia en los respectivos caracteres; y esta diferencia, que tiene primordial influencia en los negocios humanos, es seguida por la correspondiente diferencia de conducta. Esta distinción capital, que penetra en toda sociedad civilizada, ofrece un principio de ordenamiento político, y señala consecuencias de gran importancia en el arte del gobierno.

"Gracias a la influencia vinculante del interés común y del peligro común, las personas pertenecientes a cualquiera de las denominaciones anteriores están dispuestas a asociarse para su propio beneficio y a unirse contra la otra denominación. Así, sus tendencias llevan a la formación de dos grandes partidos rivales".

"Estas inclinaciones rivales, si no son restringidas, tienden a pasar el verdadero punto de justicia; tienden hacia males que son opuestos el uno al otro, pero semejantes en esto,

que son perjudiciales a la sociedad; uno de ellos tendiendo a la exacción opresiva; el otro, al fraude o a la licencia. El defecto del primero, en que incurre más fácilmente la aristocracia, es el despotismo privilegiado. El defecto del último, en que más fácilmente cae la democracia, es la violencia anárquica.

“Sin embargo, las inclinaciones que tienden a estos males, ofrecen para el servicio público, los medios de asegurar a la sociedad contra ellos: ofrecen fuerzas éticas, que pueden ser empleadas para la prevención definitiva del daño; siendo cierto que su acción recíproca las restringiría mutuamente al punto justo. Organizar esas fuerzas con el fin de garantizar este efecto, es el alto objetivo de la disciplina política” (p. 38).

Como consecuencia de sus conceptos sobre la justicia y el objeto de la sociedad política, el autor en la sección siguiente define: “El arte de la organización social es el arte de aplicar los principios de la justicia al cuerpo social” (p. 38).

En síntesis: la completa conciliación de los partidos mencionados, o sea de las dos clases en que naturalmente se divide la sociedad, implica la completa paz de la sociedad. La recíproca protección de ambos intereses envuelve la felicidad social..

La suma de los intereses de ambas clases constituye el interés público. El sistema político ideal es el que asegura la conciliación de los partidos y la protección de sus intereses” (p. 39).

La concurrencia moral o voluntad recíproca de las personas interesadas, según el autor, es un criterio social. “Ésta es —dice— una norma práctica de equidad, simple, palpable, universal” (p. 28). Es la medida de la reciprocidad”, agregaba en la primera edición.

Podía ser tenido por verdad, según el autor, que dicha voluntad recíproca es un standard de justicia social (p. 29). Como todos los miembros de la sociedad están interesados en su gobierno, el criterio justo relativo al gobierno es la voluntad recíproca de la sociedad o, en otros términos, la voluntad social. El gobierno, agregaba, al mismo tiempo, es la gran preocupa-

ción terrenal que interesa a todos dos habitantes del globo. De consiguiente, la voluntad social es el gran criterio, la NORMA DE JUSTICIA UNIVERSAL en sociedad (ibid.).

Las instituciones políticas se establecen para asegurar la aplicación de esta norma en la vida social. “La justicia es el principio del cual todo se deriva” (p. 31). La organización, la forma de la sociedad política, deben ajustarse a este principio. De el proviene la unidad, que es necesaria a la persona moral Estado y la libertad, que es su efecto.

Cerraba su notable ensayo con la siguiente conclusión: “La filosofía política admite una simplificación y una universalidad semejantes (al gran principio de atracción e impulsión que domina la filosofía natural): reconoce un motivo universal, EL APEGO A LA FELICIDAD, y una ley universal, LA REGLA DE RECIPROCIDAD” (p. 234). Y en la primera edición agregaba: “Tan sencillo, tan universal en cuanto a principio, es el sistema de sociedad política del cual hemos intentado un bosquejo”. Y después del “finis”, el autor había escrito de su mano, como si la afirmación final de su primera edición, suprimida en la segunda, no fuera suficiente para aclarar su propio pensamiento: “Tan sencillos y universales son los principios del orden social que resuelven el problema del gobierno de todos por todos. En un sistema así constituido, si exhibiéramos un nuevo firmamento político y un nuevo estado de sociedad humana, si desplegáramos para la visión moral un nuevo cielo y una nueva tierra, también desplegaría una escena en la que la JUSTICIA residiera y reinara con un poder mutuamente benéfico y pacífico”.

2. — Otras teorías de mediados y de fines del siglo pasado: la de Rosmini (1848) y la de Farías Brito (1899).

Por el orden de su aparición, debemos señalar a continuación de la de Dana, las menos conocidas obras de Antonio Rosmini-Serbati, llamada “La Costituzione seconde la giustizia socia-

le” (aparecida en 1848 y puesta en el índice poco después) y del eminente cearenses Raymundo de Fariás Brito, quien, con las ideas expuestas en el volumen II de su libro “Finalidade do mundo” (publicado en el año 1899), se coloca indiscutiblemente en el sitio de precursor brasileño de la justicia social en el siglo XIX, aunque sin darla ese nombre. No me ocuparé en particular de ellas en esta ocasión, porque acabo de hacerlo en una monografía que publicó el Instituto Argentino-Brasileño de Cultura de Rosario (Rep. Argentina) en 1955, a cuyo capítulo IV remito. El mérito principal a este respecto de la obra del famoso filósofo italiano es la de haber empleado antes que nada de los términos “justicia social” para significar ideas similares a las que inspiraron la moderna doctrina de la justicia social. Rosmini en el art. 2 de su proyecto declara expresamente inviolables los derechos de naturaleza y de razón del hombre, de cada hombre, y, al fundarlo, afirma que el despotismo tiene su raíz en la negación de estos derechos naturales y racionales. “Conviene reconocer—explica—que sobre la sociedad civil, sobre el pueblo, sobre la humanidad entera hay una justicia eterna; que a ella debe obedecer la humanidad entera etc.” (Progetti di Costituzioni, Milano, Bocca, 1952, p. 86). Los fundamentos de esta teoría, que pone al derecho extrasocial, o natural, por encima del derecho social o civil, están expuestos en su *Filosofia del Diritto* y en un libro titulado “*Della naturale costituzione della società civile*”, publicado en 1827, a los que remito al lector interesado en mayores detalles de las bases filosóficas y políticas de la doctrina de justicia social del eminente cardenal.

3. — El “Ensayo” de Willoughby (1900)

Más recientemente, con el recrudecer de los efectos del régimen económico individualista y los funestos resultados del capitalismo, aumenta el número de los expositores y de los partidarios de la justicia social. Ésta alcanza la categoría de un principio categórico de organización social y política. Para no

con todo, el principio de justicia distribuye los miembros de la señalar sino la más importante, podemos mencionar la obra del profesor de ciencias políticas de la Universidad John Hopkins, Westel Woodbury Willoughby, titulada "Social Justice. A critical essay", aparecida a principios del siglo, y que es la primer libro importante sobre la materia. Intentaba nada menos que determinar, si era posible, los principios generales jurídicos de la justicia social (p. VII). En el capítulo I, el autor expone las críticas al régimen imperante y la posición de las escuelas extremas, individualistas y colectivistas. Ambas escuelas coinciden acerca de que la actual distribución de beneficios y obligaciones, determinadas por las condiciones presentes, "es esencialmente antieconómica tanto como injusta: antieconómica, porque deriva o conduce a malgastar y a desviar el esfuerzo; e injusta, porque proporciona recompensas y penalidades que guardan pequeña relación con aquellos cánones de mérito que prescribe un verdadero ideal de justicia distributiva" (p. 3). Los principios éticos fundamentales, que rigen esta justicia, deben ser, por tanto, examinados de nuevo, revalorados (p. 7). El contraste entre la evolución política y la económica, que hace que en política se establezca la igualdad y en economía la subordinación, hace la situación más crítica. "Las reformas que mejoran las condiciones de las clases más infortunadas pueden evitar inconvenientes graves, pero hasta que el pueblo en general sea capaz de ver por lo menos una realización sustancial de los principios que él cree ser justos, no puede ser lograda esa armonía entre el pensamiento popular y las instituciones objetivas sobre las cuales debe asentarse un orden social permanente" (p. 10). Según Willoughby, era evidente "que el problema de la justicia social puede ser agrupado bajo dos títulos generales: la más apropiada distribución de los bienes económicos y la armonización de los principios de libre albedrío y derecho, de libertad y coerción" (p. 11).

El problema que supera a todos, por su importancia, en la investigación es, según este autor, el de la determinación

del canon verdadero o de los verdaderos cánones de la justicia distributiva. En este sentido, llega a las siguientes conclusiones: 1º) “La justicia (positivamente considerada) consiste en asegurar, tanto como sea posible, a cada individuo, la oportunidad para realizar su propio yo ético, y lo que él envuelve, o más bien, que está fundado en él, el deber general de todos, en la prosecución de sus propios fines, a reconocer a los otros como individuos que procuran y que tiene derecho a procurar la realización de sus propios fines” (p. 24); 2º) Todas las tentativas que se han hecho para declarar de carácter absoluto a las reglas de esta justicia han fracasado; no hay reglas absolutas de justicia distributiva; cada vez hay que examinar, como materia de hecho, la justicia de un acto (p. 25 y s.); 3º) pero esto no obsta a hallar y buscar consideraciones generales, de acuerdo a las condiciones sociales de cada época, para servir de norma de conducta en esta materia (p. 27).

La justicia social, como se desprende de estas manifestaciones, es un ideal de organización social y política, cuyos principios, normas o leyes deben formularse y concretarse, para ser examinados en cada caso, de acuerdo con los ideales de cada época y de cada pueblo.

4. — Las ideas de Africano Spir

Aquel filósofo ruso meridional, que antes de dedicarse a la filosofía crítica, liberó a sus siervos y les regaló sus bienes, Africano Spir, repitió en sus obras que el establecimiento de la justicia social era una cuestión de vida o de muerte para la sociedad contemporánea. De este precursor de la justicia social pudo decir Georges Duhamel, en el Prefacio de sus “Principios de justicia social”: “Se rebeló contra es espíritu de violencia y de odio, que nunca engendró obras perdurables. Preconizó la justa distribución de los bienes materiales, pero no la abdicación ciega del individuo, realidad humana esencial, en beneficio de la colectividad, abstracción temible” (p. 16).

El negociado, el peculado, el favoritismo y el arribismo, que son las formas contemporáneas del materialismo, han producido la crisis social. El sentimiento de la injusticia social existente se ha actualizado y no podrá ser extinguido jamás, según comenta Elena Claparède-Spir. (p. 33). Su abuelo proclamaba una revolución espiritual y moral, que importaba una regeneración de los hombres, que les hiciera sobreponerse a su egoísmo natural. Consistía nada menos que en cambiar la mentalidad del hombre; hacer surgir un espíritu nuevo; en reemplazar la autoridad externa por otra interior, mediante una educación que formara hombres de conciencia y carácter, capaces de producir la verdadera moralidad (id. p. 37 y s.).

“La injusticia que implica el estado social actual (dice Spir en el capítulo XI) consiste, como lo hemos demostrado en los capítulos precedentes, en que algunos monopolizan y explotan por su propia cuenta lo que legítimamente debiera volver a todos. Este hecho tiene una doble causa: 1^a) el suelo, con sus riquezas naturales y sus fuerzas productivas, es en su mayor parte, al menos en los países civilizados, propiedad privada; 2^a) la acumulación del capital, es decir, de los medios de consumo y de producción, estando entre las manos de algunos, coloca necesariamente a los demás en un estado de dependencia a su respecto y hace imposible una concurrencia verdaderamente libre en la vida social. La razón última de estas condiciones anormales es el hecho que las leyes reconocen al derecho de propiedad un carácter absoluto y una validez eterna que este derecho, por su esencia, no puede comportar, y que lo pondría en contradicción con su propio principio, que exige la garantía de la libertad individual para cada uno. El argumento que quiere hacer derivar del postulado de la libertad, la validez eterna del derecho de propiedad individual, no es lógico más que en apariencia, puesto que descuida un punto esencial, a saber, el hecho que la conservación de los productos y de los resultados del trabajo individual es realizada por la sociedad, y que el individuo particular, no puede, en todo estado de causa,

pretender, por un trabajo temporario, un contralor indefinidamente debido por la sociedad" (p. 145 y s.).

La manera de eliminar y compensar la injusticia actual era demostrada por las razones de la misma, según este autor: "Dos caminos conducían a ella: 1º) la restitución del suelo, actualmente propiedad privada, a la comunidad, bien entendido, mediante indemnizaciones a los antiguos propietarios; 2º) la limitación del derecho de herencia, de manera que toda propiedad privada se encuentre amortiguada poco a poco y vuelva finalmente a la colectividad" (p. 146). El impuesto progresivo completaría, según Spir, la serie de los medios necesarios para compensar y eliminar poco a poco la injusticia existente en la repartición actual de la propiedad y sus beneficios.

— III —

EL MECANISMO LEGÍTIMO DE LA JUSTICIA SOCIAL Y
EL QUE NO LO ES

Veamos ahora el impacto que la falsa doctrina de la justicia social—la que utilizan los demagogos "pro domo sua"—ha hecho sobre la libertad. Porque hay que recordar que toda obligación, que todo deber público, que se impone a los hombres, implica una limitación de su libertad, sea personal, sea en su propiedad. Para que se comprenda mejor este mecanismo de la acción de la justicia social sobre la libertad, vígase lo que dice, p. ej., una constitución dictada bajo la inspiración católica de sus autores: la constitución de Irlanda, del 14 de junio de 1937 (que no fué la primera (9), pero sí, una de las típicas a este respecto), cuyo art. 43 dice: "2º apartado: 1. — El Estado reconoce, sin embargo, (del reconocimiento expreso del derecho de propiedad privada, con sus corolarios de transferir, legar y heredar la propiedad) que el ejercicio de los derechos mencionados en las disposiciones de este artículo deben ser regulados, en la sociedad civil, por las normas de justicia social. 2 — El

Estado, por consiguiente, podrá limitar por ley cuando la ocasión lo exija, el ejercicio de los derechos, teniendo en vista su conciliación con las exigencias del bien común". Las sabias disposiciones de esta constitución nos permiten sintetizar como operan justa y legalmente estas limitaciones legales a los derechos fundamentales (la libertad personal, la propiedad, etc.), por razones efectivas (no, por pretextos) de justicia social. La regulación afecta al modo y extensión de ejercitar dichos derechos esenciales, la limitación a la libre disposición natural de esos derechos, nunca puede llegar a la abolición, la supresión o la conculcación de los mismos (10). Dejarían de ser "limitaciones" o "regulaciones". Afectan en primer término, o más visiblemente, la autonomía de la voluntad contractual; a la libertad de comercio, etc. La condición general, en el caso concreto, es la generalidad de la limitación y el objetivo, el bien común, no el de una porción del común, o de una clase. Así también lo dice la constitución irlandesa: "Art. 45, 1º: El Estado se esforzará en promover el bienestar general de todo el pueblo, asegurando y protegiendo con la eficacia posible un orden social en el cual la justicia y la caridad informen todas las instituciones de la vida nacional". Aparecen aquí los dos requisitos de la justicia social: la justicia y la caridad. En último análisis, como lo destaca el Profesor Donati, el objeto es realizar la igualdad, como condición de la libertad. Su función es niveladora, igualitaria, en buen sentido: "la conciliación", dice acertadamente la constitución citada. Ella consiste en equilibrar, en igualar las fuerzas opuestas, los valores, los bienes, las necesidades, y las capacidades humanas, en conciliar "el ejercicio de los derechos" con "las exigencias del bien común" (art. citado). Antes de dictar las leyes que condicionan las relaciones sociales, la justicia tiene que hacer posibles y compatibles las condiciones reales, los presupuestos de vida de las mismas relaciones. En primer término, debe realizar un estado de paridad entre las fuerzas sociales. Debe colocarlos sobre el mismo plano, para que sea posible que el orden legal actúe como ligamento de los

elementos de la vida social. Esto no quiere decir, aclara el Donati, que la **paridad** deba considerarse como **identidad**, o equivalente de potencial. Queda a salvo el dinamismo propio de cada fuerza. El primer tiempo, pues, de la actuación de la justicia es la **parificación** de las fuerzas sociales, como **tendencia**. El segundo es la **consolidación** del bien común; que se busca en la **seguridad colectiva**, a través de la **igualdad** y de la **legalidad positiva** (p. 6).

Ambos momentos están regidos por la justicia. La diferencia, según Donati, consiste en que “a través de la justicia legal, ha de surgir reforzado, por decir así, el orden social **objetivo**; a través de la justicia social deviene constituido ante todo, en sus verdaderos términos, el orden social **subjetivo**” (p. 6).

“La justicia comienza con esta obra de **verificación** y de **rectificación** de las condiciones reales (en cuya etapa es **simple justicia social**); después pasa, en un segundo tiempo, a dar **normas equilibradoras** a las relaciones vitales, consolidadas en su ser (en cuyo caso deviene **justicia legal**). Ambos son, pues, momentos — el aspecto social y el aspecto legal de lo justo; la **tendencia a la paridad** y la **tendencia a la igualdad** — son momentos de la misma esencia, **ideal e histórica**” (p. 7). Podríamos añadir, para aclarar más el concepto, que el liberalismo enfocó el problema exclusivamente desde el segundo punto de vista, descuidando el primero. El nuevo tipo de Estado enfoca ambos y da primacía al primero. ‘La acción colectiva (estatal), enderezada con profunda vocación hacia lo justo, no se satisface con acomodamientos extrínsecos, a través de los cuales la regla sancionada permanezca como una mascarada de la fuerza. Ella se adentra aún, ante todo, en los presupuestos de hecho de la **disciplina reguladora**, para dictar los correctivos sustanciales de las situaciones reales; los cuales sean, al mismo tiempo, la **afirmación más pura** de la **solidaridad ideal interna**, que es el tema de la justicia. Esta búsqueda de una **paridad estática**, anterior a una **ecuación dinámica**, consiguientemente eventual, es

en realidad, en su síntesis, el conato hacia una proporción, real y personal. Este conato, sin embargo, adviértase, puede devenir realidad solamente en cuanto subsista en el espíritu: como conquista y común (insieme) expresión de la libertad humana” (p. 7).

La paridad que se busca, añade el Prof. Donati, es, pues, en realidad, libertad. En cuanto significa remoción de los obstáculos que de hecho impiden la afirmación de la autonomía natural de los individuos y de los grupos. Lo que interesa es afirmar las condiciones para que esa libertad se realice. De nada vale establecer las normas o las reglas jurídicas si ellas no pueden funcionar. La paridad, que es libertad, debe resolverse en independencia. Para ello es menester que se establezca un principio directivo o constitutivo, que regule toda la vida en sociedad. De ese principio deben deducirse todas las exigencias humanas y sociales fundamentales. Puede ser la necesidad del respecto de la existencia humana; puede ser la necesidad del respecto a la coexistencia, por medio de la asistencia. (p. 8).

La justicia social tiene, respecto de la justicia legal, una función proemial (p. 9): la de reforzar las condiciones constitutivas de la vida, a las que el derecho, como sistema preceptivo, debe disciplinar, para hacer posible su desarrollo. Tiende entonces a hacer posible las bases reales de la vida material y espiritual del hombre y de las asociaciones humanas. Y en esta preparación de la “utilitatum communio”, interviene—debe intervenir—el corazón humano. La justicia social se eleva a la categoría de justicia universal (p. 9). Debe inspirarse en la persuasión de la necesaria paridad entre los coasociados. En esta fase de la justicia—la social—no hay lugar para normas coercitivas, o para acciones coercitivas: en ella la sede es más bien—dice el Donati—de las concesiones, de los reconocimientos espontáneos. Si la justicia legal se resuelve como conjunto, en el ejercicio individual de derechos, la justicia social, cualquiera sea su refracción en el campo de la acción, es ante todo escuela colectiva de deberes (p. 10).

En otra parte dice Donati que considerase feliz la fórmula del proyecto constitucional italiano, convertido luego en ley, que dice que la justicia social "resuelve o remueve los obstáculos de orden social y económico" (p. 11). Esto lo hace el Estado por medios indirectos (actividad ética social, como la educación, etc.), pero también puede y debe hacerlo por medios directos. De su combinación surge la justicia social como sistema de derechos y de deberes legales (p. 12). La intervención del Estado con este fin, advierte Donati, reviste una delicadeza especial, en virtud de la materia. Ella no debe torcer la espontaneidad de la vida, en sus exigencias. Ni olvidar las pretensiones naturales de las categorías o clases sociales, que generan síntesis o acciones y antítesis, o reacciones. Tales pretensiones, erigidas en "derechos", reivindicados por las mismas, deben estar sostenidas por la autoridad de la razón, y no por la razón de la autoridad. Antes de devenir verdaderos derechos, naturales o positivos, son pretensiones ético-sociales. Contraponen al "jus condendum" el "ius conditum". Son conatos sucesivos hacia una igualdad más perfecta, antes no experimentada; conatos, en suma, hacia la libertad, la independencia; verdaderos derechos imperfectos, desprovistos todavía de sanción, reclamados por nuevas exigencias; derechos naturales, propios de la justicia, derechos sociales (p. 13 y 14).

Del elemental y fundamentalísimo derecho a la existencia y a la coexistencia, surge como complemento el derecho a la asistencia; del derecho del trabajo, el derecho al trabajo, etc. (p. 16 y s.). Luego, los de carácter moral o espiritual: el derecho a la instrucción y a la educación (p. 17). La afirmación de las condiciones reales para que éstos se realicen en la práctica constituye el preámbulo de la legalidad y aun, de la juridicidad (p. 18).

Tales reclamos son recogidos en declaraciones formales, en épocas de madurez política. La mejor defensa está, según Donati, en la autodefensa de las mismas y en la acción directa del Estado (p. 19). Y la subsidiaria, en la conciencia pública de

su justicia, de los deberes individuales y estatales que la justicia social impone. Donati cree que estos derechos imponen correlativos deberes, tanto del individuo cuanto del Estado (p. 20). El conjunto de pretensiones, o derechos sociales, tiene su fundamento en la naturaleza humana y su justificación en la autoridad de la razón (p. 21). El individuo es titular de un crédito hacia la sociedad, pero no puede desconocer su débito y viceversa.

— IV —

LOS PENSADORES Y FILOSOFOS CONTEMPORANEOS
CONTRA LA FALSA JUSTICIA SOCIAL

Cónfieso que, cuando escribí mi citado libro, no había leído a un sin número de escritores pensadores y filósofos) contemporáneos que claramente, con severidad y algunos hasta con violencia, se pronuncian contra la justicia social. No estará de más pasar previamente revista a algunos de ellos, los más representativos, para escuchar sus razones.

1. — La arremetida de Bernanos

En la citada conferencia de la Sorbona (sôbre “Revolución y libertad”, el 7-II-47) George Bernanos, dirigiéndose a los jóvenes, les decía: “Cristianos sin cerebro, pobres sacerdotes sin conciencia, espantados ante la idea de que se les va a tratar de reaccionarios, los invitan (a los jóvenes) a cristianizar un mundo que se está organizando, deliberada y abiertamente, con todos sus recursos, para prescindir de Cristo, para instaurar una justicia sin Cristo, una justicia sin amor, la misma en cuyo nombre fué azotado y crucificado el Amor. Jóvenes, muchos entre ustedes, creo, son realmetne cristianos y viven su fé. Apela a ellos en nombre de la justicia, asíes como se ejedce sobre las conciencias el chantage ante el cual hoy día tiemblan los desgraciados de

quienes acabo de hablar, no sin virtud y fervor, pero sin carácter, y que sin darse cuenta manifiestan la misma ceguera, cometen el mismo error que el clero del siglo XIX, quien en nombre del orden terminaba por reconocer a la burguesía una especie de derecho divino. Puesto que el poder ha cambiado ahora de mano —y ha pasado al proletariado—, aquéllos de quienes hablo permiten que se vuelva a formar la idea de otro derecho divino, el del proletariado” (p. 114). (Pero, Dios no está, no puede estar, contra ninguna clase social! . . . Dejaría de ser tal).

Esa “justicia sin Cristo”, esa “justicia sin amor”, impregnada de odio de clases, es la falsa justicia social, que en algunos países toma otro nombre, por pudor (pudor en las denominaciones, no en los contenidos y finalidades: justiciatismo, ej.). El mismo Bernanos se encarga de explicarlo. “Reconoceréis el árbol por sus frutos”, he aquí lo que la Escritura enseña a ustedes. Reconocemos cierta justicia por sus frutos, hasta cuando se adorna con el nombre de “social”, así como reconocimos antaño, en Mallorca, en tiempos de la impostura de la Santa Cruzada española, cierto orden que también se pretendía “social” y que además pretendía ser “cristiano”. En nombre de la “justicia social”, como ayer en nombre del “orden social”, se mata, se deporta, se tortura a millones de hombres, se esclaviza a pueblos enteros, se los desplaza de un lugar a otro, como rebaño. Se mata y, sobre todo, se miente, con tal descaro que ya ni siquiera se trata de engañar a la opinión, pues la opinión ya ni se engaña con esas mentiras, sólo le repele la verdad; ya no desea siquiera conocerla.” (p. 114-5). Y termina así: “La justicia que no es según Cristo, la justicia sin amor, pronto se transforma en bestia rabiosa. Resultaría insensato pensar que la justicia, aun desbautizada, descristianizada, vaciada de todo su contenido espiritual, es sin embargo algo que se parece a justicia y todavía puede servir . . . Es como si ustedes me dijeran que un perro rabioso sigue siendo un compañero que se puede conservar junto a sí. Se ha liberado a la justicia sin Dios en un mundo sin Dios, y ya no se detendrá—oh! (exclama) lo digo sin elocuencia; quisiera encon-

trar palabras más sencillas para decirlo—no se detendrá hasta haber asolado la tierra” (p. 115).

El Papa reinante da la razón al valiente escritor francés, pues no cesa de repetir en orden a esta materia que la justicia social es una mezcla de justicia y de caridad, de justicia y de amor (11). Lo que antes dijimos, respecto del espíritu con que se realice la justicia que se proclame, cualquiera sea el nombre con que se la denomine.

En los Encuentros Internacionales, realizados en Ginebra en 1946, Bernanos fué aun más severo. Hablando de la facilidad con que los hombres se engañan recíprocamente, y terminan por engañarse a sí mismos, y de la pérdida progresiva de esa libertad interior “que era nuestro privilegio hereditario”, dice: “. . . la hemos perdido, hemos perdido a Dios con ella, y, para recobrarla, no bastará con desearla de nuevo o lamentarse por su pérdida, o buscar en el fariseísmo de la justicia social una especie de coartada que no engaña a Dios (aunque pueda engañar a muchos hombres). “Antes de atreverse a hablar de justicia social (apostrofa a los explotadores de “slogans”), comiencen por **reconstruir una sociedad, imbéciles!** Acaban ustedes de echar al suelo, bajo las bombas, la civilización cuyo principio ya habían destruído ustedes en las conciencias, y la justicia social sólo les sirve de pretexto para liquidar lo que queda del mundo y saquear hasta los osarios” (p. 129-30).

Obsérvese que el ataque va dirigido contra la falsa justicia social, contra los que explotan farisaicamente, como bandera de reivindicación popular, un principio puro, pero corrompido o desvirtuado, una justicia “vaciada de todo su contenido espiritual”, un “sepulcro blanqueado”.

Lo que implícitamente admite y afirma la existencia de una justicia social verdadera, plena de contenido, de la justicia-caridad, la justicia con amor, que es la justicia social cristiana. (v. cap. II sobre “La justicia social en la doctrina católica”).

2. — La severa diatriba de un ex-Presidente americano

En mi obra citada he pasado revista a los derechos y deberes que la justicia social impone en relación a distintas actividades y bienes (el trabajo, p. 165-77; el capital, p. 186; la educación, p. 186; la salud, p. 194; la cooperación p. 197; la familia, p. 199; la maternidad, p. 202; la infancia y la adolescencia, p. 204; la vejez, p. 207). No creo haber agotado el catálogo de los derechos y obligaciones que recíprocamente impone la justicia social, al Estado y a los particulares, que, por otra parte, es susceptible de modificarse y aumentar a cada nueva exigencia de la conciencia jurídica de los pueblos y de los individuos, considerado el derecho positivo como eco de la insuprimible vocación natural de justicia que anida en el corazón de los hombres.

Los beneficiarios más inmediatos y directos de la justicia social, son los desposeídos, los proletarios. De ahí, un peligro evidente: la justicia social clasista, o hecha con fines demagógicos, con olvido de importantes sectores de la sociedad. Este impacto ha sido denunciado por un presidente americano, el Dr. José Ma. Velazco Ibarra, primer magistrado de Ecuador, en general, y por Salvador Busacca, con referencia a nuestro país, en particular.

Llama en primer término la atención el escepticismo que el ex-presidente ecuatoriano manifiesta en su obra con respecto a la justicia social como solución del problema comúnmente llamado "la cuestión social".)

En todos los capítulos de su libro trasunta su duda acerca de la bondad o de la eficacia de esta panacea, enarbolada como bandera de reivindicación social y económica por los regímenes de tintes más diversos y aun, contrapuestos: "La justicia social, como hoy se llama a los procedimientos para que obreros y trabajadores obtengan bienestar y seguridad económica, (dice en el cap. I) ,no resuelve el problema que la historia plantea con angustia. Limitarse a dar potencia económica a gentes sin sólida conciencia moral, sin austeridad de espíritu, es aumentar todos

los males" (p. 23). "La justicia social y los obreros que creen haber encontrado el paraíso, porque comen mejor y se imponen a los gobiernos, son otra salvajada" (p. 24). Su opinión adversa a las realizaciones en boga de este gran principio no puede ser más radical ni más crudamente expresada. En el cap. III dice: "¡ Cuán superficial es suponer que la llamada justicia social, es decir, procurar que obreros y trabajadores tengan bienestar y seguridad económica, signifique la redención humana! Marx, a pesar de su erudición, y su amor desinteresado a la justicia, por su superficial filosofía, es uno de los que peor han extraviado la inteligencia humana". Y en el cap. X agrega: "La justicia social, o mejor, lo que se llama justicia social, es decir, la mejora económica de las clases trabajadoras, si el trabajador no se regenera por dentro, si no tiene la conciencia del deber y de la responsabilidad, se traduce prácticamente en huelgas, trabajo a desgano, aumento de vicios, aumento en el precio de los artículos en forma exajerada, insubordinación, desorganización de las tareas productivas, amenaza con colapsos industriales, peligro para la civilización y ,por tanto, para el mismo bienestar de pobres y débiles" (p. 82-3). "Regenerar al hombre por la justicia social; definirlo por lo económico (añade en el cap. XIII). son simplezas que ni de lejos acercan a la tragedia humana" (p. 104). Hasta aquí anoto una coincidencia fundamental en cuanto al espíritu necesario para que la justicia social produzca los benéficos frutos que de ella se esperan. No hay, no puede haber justicia social que no esté impregnada de espíritu cristiano, de caridad, de amor, ni realización de esta clase que olvide que el hombre es persona de destino superior, vale decir, que no atienda a su doble compuesto material y espiritual. "La justicia cristiana (dice Velasco Ibarra) reclama la integral e interna regeneración del hombre y de la especie" (p. 30). Ya lo dijimos en 1949: No es justicia social la que solamente favorece a una clase social con exclusión de los demás ni la que, en lugar de estar inspirada en un sentimiento fraterno, de auténtica solidaridad humana, está preñada de odio de clase (**Justicia social y reforma consti-**

tucional, cit., especialmente cap. III). La única justicia social verdadera, y la única que es capaz de infundir al hombre y a la sociedad contemporánea el hálito de equilibrio, de paz y de seguridad que los tiempos reclaman, es la cristiana, la que se funda en el espíritu fraternal, caritativo y sin exclusiones del catolicismo. Ésta es la doctrina de la Iglesia sobre la auténtica justicia social, preconizada por los Papas como remedio de la cuestión social. Por esto, no nos parece justa la crítica que el autor del libro a que nos referimos hace en la p. 81, cuando dice: "No hacía faltar atar a la Iglesia al carro demagógico de la justicia social con el fin maquiavélico de no perder el apoyo de la clase obrera ni las gracias de los gobiernos que utiliza a la clase obrera". NO! La justicia social preconizada por los Pontífices del catolicismo no es demagógica en ningún sentido. Por el contrario, Pío XI advierte en la "Quadragesimo Anno" contra la demagogía de la classe proletaria, cuando afirma que violan la justicia social los obreros, "vehementemente enfurecidos por la violación de la justicia y excesivamente dispuestos a reclamar por cualquier medio el único derecho que ellos reconocen, el suyo, todo lo quieren para sí" (p. 25). La justicia social, en concepto del Papa, debe informar las instituciones públicas y dar vida "a todo el orden jurídico y social", comprendido el económico, y no solamente a éste. La justicia social cristiana es impulsada por la caridad evangélica: nace del interior del hombre; no es imposición de fuera; por otra parte, impone deberes, correlativos a los derechos que acuerda, exactamente con el Dr. Velasco Ibarra lo reconoce en p. 83 "El trabajador cristianizado, la sociedad cristianizada, recibirían la justicia como algo que se les debe, en verdad, ya que los bienes económicos son para el hombre y no al revés; pero, al mismo tiempo, el obrero cumpliría a conciencia su tarea, dando al máximun y en las mejores condiciones. La conciencia interior, acudida, iluminada por el deber cristiano, impulsa a dar espontáneamente, y quien da espontáneamente y por conciencia, da el máximun". NO! La doctrina católica sobre la justicia social y sus aplicaciones, reiteradamen-

te aconsejadas por los Papas, no es en manera alguna viturable, menos demagógica; lo único demagógico y vituperable son las imitaciones y los plagios que de ella hacen quienes no se sientan movido por su luz y su fuerza interiores.

* *

*

Es más exacto, en cambio, lo que el Dr. Velasco Ibarra dice sobre la justicia social marxista: "Es Marx quien redujo el problema amplio de la justicia a la simple, o mejor, simplista justicia social. Todo es superestructura, cosa derivada, secundaria. Lo económico y su distribución: he aquí la infraestructura, lo básico, lo fundamental" (p. 90). "Al marxismo le corresponde, sin duda, haber desatado una gran emoción por la justicia social, haber acelerado, reformas útiles" (p. 91). No es este mérito. El comunismo, como otras ideologías y regímenes, de extrema izquierda y de extrema derecha, se sirvió del valor sugestivo, de propaganda, de este concepto, como de otros, por ejemplo, de la palabra "popular", aisladas o unidas a otras, tales como "democracias populares", etc., etc., para lograr sus fines ocultos e inconfesables. Por eso, sostenemos en nuestro citado libro que hay una "justicia social" comunista, otra socialista, otra facista o nazi, pero que solo existe una justicia social verdadera, auténtica: la justicia social cristiana. Ya lo dijo el Rabí de Galilea: "Por los frutos conoceréis los árboles". La justicia social es el resultado de una concepción del universo, del mundo, del hombre, de la vida, de la sociedad; de ahí que sea totalmente distinta y antagónica, la concepción o idea que de la justicia social tengan las teorías o doctrinas espiritualistas y las ideas o doctrinas materialistas, los regímenes políticos paganos y los cristianos, los gobiernos totalitarios y los liberales. Sin que haya que olvidar tampoco las manifestaciones anecdóticas y las realizaciones históricas de la justicia social en una época o en un país determinados, que se alejan, deforman o simplemente, anulan o

contradican en la práctica los ideales o programas proclamados formalmente. ¿Cómo podría ser igual, p. ej., la justicia social predicada por Amós, en la época de los grandes profetas judíos, y la justicia social de nuestra era atómica? . . . Las realizaciones concretas de la justicia social, como dice Gille, son expresiones históricas, etapas del "progreso de la clemencia", que es el progreso del hombre y de la vida. Así, pues, son de diferentes y contradictorias las conquistas de la justicia social musoliniana y de la hitlerista y la de otros regímenes totalitarios, y las que, inspiradas lealmente en la doctrina tradicional del catolicismo romano, se vienen realizando en otros países católicos. De esta suerte, por una desviación, intencional o no, de los cánones auténticos de la verdadera justicia social, ésta se ha convertido, de principio vital, regulador de toda la vida social, en uno de los más peligrosos mitos contemporáneos: al lado de las realizaciones fieles de la verdadera justicia social, que es la cristiana, se cuentan las monstruosas deformaciones de la justicia social pagana y totalitaria, que, en lugar de elevar al hombre en su condición de tal, para quien existen y se justifican las instituciones sociales, incluso el Estado y el gobierno, lo sujetan al carro triunfal de los vencedores electorales, vale decir, que, en vez de servir para solucionar la cuestión social, devienen causa o motivo agravante de este problema. En este aspecto, merecen citarse y meditarse estas palabras del expresidente ecuatoriano: "Es terrible el problema de las multitudes. Es un problema sobre todo contemporáneo, creado por la democracia y la técnica: sufragio popular y parlamento, radio y automóvil, higiene pública y justicia social" (p. 195). Alude, sin duda, a la justicia social utilizada en provecho propio por los gobiernos demagógicos, que explotan a las masas "que actúan en todo momento y para todo" (ib.) que creen dirigir y gobernar y que, en realidad, son dirigidas y gobernadas; que no son, en síntesis, más que instrumentos de terceros, aprovechados caudillos o dirigentes políticos. Contrasta en este libro, pesimista en cuanto se vincula a la justicia social, su descreimiento en las masas y su confianza en la acción

bienhechora del cristianismo. Éste será, en concepto del autor, la única escuela de educación de las multitudes contemporáneas, manifestación típica del desarticulado hombre moderno. Recién entonces, cuando se infunda en éstas el espíritu cristiano, la justicia social funcionará sin desviaciones ni defectos, será realmente integral auténtica y eficaz.

* *
*

Creemos que existe una justicia social verdadera y una falsa; que la primera es la católica y que ésta es la que anhelamos los argentinos, porque no puede ser "justicia social" si no es para todos, sin odios ni privilegios de clase. Así lo pone de relieve un reciente expositor de las ideas de la democracia social cristiana en la Argentina (Salvador Busacca, **Camino a la democracia cristiana**, Bs. As., 1951). Busacca, como Velasco Ibarra, destaca que la justicia social verdadera no puede satisfacerse con el aumento de bienestar material de la clase obrera—una clase, al fin—, en detrimento, o con olvido, de otra, como lo es "la heroica clase media": "No podemos ocultar tampoco que en buena medida, este bienestar obtenido por las clases trabajadoras, ha sido fruto de una redistribución de bienes, en perjuicio de nuestra heroica clase media" (p. 13). "La revolución—agrega—ha sabido despertar la conciencia de fuerza y unidad de la clase trabajadora; pero este despertar y esta unión, hechas casi enteramente sobre bases materiales y económicas, es lo suficientemente débil para ser manejada, penetrada y lo suficientemente peligrosa para girar en el momento inevitable hacia cualquier lado" (p. 14). Y después de pasar revista a las deformaciones que en el orden político y cultural da lugar el predominio exclusivo de una clase en el gobierno, agrega: "Y por fin, para terminar con los grandes rasgos de esta desconcertante revolución argentina, que pudo realizar una obra de extraordinaria envergadura, quedándose en los umbrales, una ola de rencores,

de resentimientos, de envidias y de odios, va haciendo espeso el clima de la República" (p. 15). "No habrá posibilidad de democracia verdadera y los pueblos navegarán de un extremismo a otro, sino son injertados en la masa los grandes valores que una civilización cristiana y democrática puede y debe renovar bajo formas nuevas para ellos" (p. 62).

En la actualidad es incuestionable que la justicia social ha devenido un fin propio del Estado contemporáneo. Así lo sostiene una mentalidad tan esclarecida como la de Jacques Maritain, en las conferencias que dió en los Estados Unidos a fines de 1949 para la Walgreen Foundation, remitidas luego bajo el título de "Man and the State", traducidas al castellano recientemente.

3. — La idea de Jacques Maritain

Dejo al lector la sabrosa tarea de inferir el impacto que el fracaso de las teorías del liberalismo decadente y de las teorías colectivistas que condujeron por diferentes caminos al totalitarismo, hacen en las mentes más ilustradas en el campo de la teoría de los fines del Estado.

En la actualidad, según Maritain, "la tarea más urgente a realizar por parte de la democracia es el desarrollo de la justicia social y el mejoramiento de la dirección económica mundial, al tiempo que se defiende de las amenazas totalitarias del exterior y de la expansión totalitaria en el mundo" (p. 32)

Como ya lo hiciéramos notar en nuestra citada monografía sobre la justicia social, las crecientes funciones que impone al Estado contemporáneo este novísimo fin del mismo—la justicia social—, en víspera de la última reforma constitucional (fines de 1948), para asegurar la libertad y el bienestar de la comunidad, exigen el cumplimiento de deberes positivos que, a su turno, importan un cercenamiento de la libertad y de la propiedad de algunos o de muchos y exponen además a todos a que pueden servir de pretexto para injustificadas e injustificables intromi-

siones del poder público en la esfera de actividad privada, reservada, como dice el Art. 30 de la Constitución Nacional vigente, sólo a Dios y exenta de la autoridad de los magistrados. La persecución de dichos objetivos, dice Maritain en esta parte de su obra, involucrará, de manera inevitable, el riesgo de que sean demasiadas las funciones sociales que el Estado fiscalice; pero, en su concepto, tendremos forzosamente que aceptar ese riesgo en tanto que nuestra concepción del Estado no quede redefinida sobre unos cimientos auténtica y genuinamente democráticos (*loc. cit.* antes). Nuestra civilización moderna torna más y más necesario este organismo estatal, concebido como instrumento para asegurar el bien común de todos, para el progreso político, social, moral, e incluso intelectual y científico de la personalidad humana. De donde resulta que el Estado es en sí mismo parte del progreso moral, cuando no se desvía de su fin propio y cumple regularmente sus funciones de bien común. Este progreso, afirma Maritain, se corrompio totalmente en los estados totalitarios, y en los estados democráticos subsiste, "aunque sujeto a diversos riesgos, particularmente en lo que se refiere al desarrollo de la justicia social" (p. 33). En nuestro libro citado hemos examinado someramente, pero en forma de dar una noción cabal de esa corrupción a que alude el eminente pensador francés, el concepto y las realizaciones de la pretendida "justicia social" atea y materialista, en los regímenes socialistas y comunistas, fascistas y nazis, para diferenciarla de la única verdadera justicia social, que es la católica.

Interesa destacar que, a pesar de esos riesgos, un testigo intachable como Maritain sostenga que "la justicia social es una necesidad capital de las sociedades modernas" y que "como resultado de esto, el primer deber de un Estado moderno es el de imponer la justicia social" (p. 34). En la práctica, este deber primario se efectúa inevitablemente, según él, por medio de una exageración anormal de los poderes del Estado, hasta el extremo de que éste tiene que suplir las deficiencias de una sociedad cuyas estructuras básicas no alcanzan el nivel necesario con

respecto a la justicia. Estas deficiencias son, en su concepto, la causa principal de sus dificultades. Ante esa necesidad vital no sólo de hecho sino también moral, de reunir los derechos y aspiraciones, tantas veces olvidados, de la persona humana, en los más profundos y amplios estratos de la sociedad, debe ser considerada como secundaria cualquier objeción o cualquier reivindicación particular (ib.). Y aquí señala el filósofo francés la influencia perturbadora en el progreso normal de la actividad estatal, de las concepciones absolutistas del mismo Estado, que dan origen a un proceso de perversión que lesiona y difiere su evolución natural, por ejemplo, la del Estado paternalista.

En síntesis: Maritain no solamente admite como fin primordial del Estado contemporáneo la realización de la justicia social, sino que la preconiza como deber primario del mismo, resultado de una necesidad capital de la sociedad moderna, que impone una actividad creciente del organismo estatal, en razón de las naturales deficiencias de las estructuras internas del cuerpo político, que están llamadas a desaparecer cuando se renueve la conciencia del mismo, "de manera que el pueblo se halle mejor equipado para el ejercicio de la libertad y el Estado sea un verdadero instrumento para el bien común de todos". Improbable tarea que no es exclusivamente material o de mejoramiento del bienestar social; es, además, y en última instancia, de orden moral y, por ende, más difícil de llevar a feliz término. De ahí que, como también lo hemos dicho en aquella obra, la realización integral de la verdadera justicia social implique la incorporación a las ventajas materiales que de ordinario trae aparejada su ejecución una buena dosis de espíritu de caridad o amor, que es lo que distingue a la verdadera de la falsa justicia social. Consuela verificar cómo espíritus superiores, no sospechosos de conservadorismo ni de reacción, como Maritain, se pronuncian clara y decididamente a favor de estas ideas.

La justicia social, aunque tiene sus precursores ideológicos en el siglo pasado, y aún en el XVIII, y es conocida por diversas aplicaciones antiguas de su doctrina, es y será la gran idea-fu-

erza de nuestro siglo. El siglo XX será, en afecto, el siglo de la justicia social. Y en esta noble tarea de dignificación de la personalidad humana, propia de nuestra época, característica de nuestro siglo, que será el comienzo de la era atómica, está reservada a nuestra Patria una misión eminente. Los pensadores europeos vuelven su vista, con atención y respeto, hacia esta parte del globo. Es Roger Barthe, ese entusiasta animador de la idea de la latinidad quien, después de afirmar que en el terreno social el genio latino no ha dicho aun su última palabra, se pregunta: "¿Descubrirá (la Argentina), a mitad de camino entre el capitalismo y el comunismo, una verdadera justicia social, dentro de las fronteras de la libertad? . . . (L'idée latine, tomo II, Toulouse, 1951, p. 97).

4. — La advertencia de Joseph Folliet

En ese certero y macizo diagnóstico de nuestros tiempos que Joseph Folliet hace en "L'avènement de Prométhée" (las citas son de la traducción española edic. Criterio, Bs. As., 1954), dice el eminente escritor francés su palabra de alerta respecto de la justicia social como instrumento de igualación: "La Gleichschaltung (o nivelación que acompaña al régimen totalitario) toma mayor sentido todavía por el igualitarismo que, desde su iniciación, caracteriza a las revoluciones del siglo XX (El igualitarismo que es la tentativa de destruir toda aristocracia, inclusive la del mérito de trabajo, de la virtud, etc. y la del espíritu, inigualable; por naturaleza, es otro de los mitos, o "slogans" contemporáneos, de las revoluciones seculares). En tanto que las revoluciones de los siglos XVII a XIX hacían llamado al deseo de libertad, las del XX especulan con la pasión de igualdad y el ansia de seguridad. Invitan a las masas a trocar un libertad ilusoria por las ventajas concretas de la seguridad y de las (torpes) satisfacciones igualitarias. Abolición de la desocupación, seguridad del empleo, supresión de los privilegios, sociedad sin clases, son fórmulas para encontrar eco en la psicología contem-

poránea. Nada de más claro para el bolchevismo en sus comienzos, en tiempos de Lenin y de Trotsky, antes de la consolidación cuasi bonapartista del régimen stalinista. Pero, bolchevismo, fascismo e hitlerismo, tienen de común, al menos ateniéndonos a sus principios, la repulsa del orden antiguo, considerado como injusto, la violenta denuncia de los privilegios burgueses, la lucha contra las aristocracias precedentes (de la que se excluye a la del partido, del grupo gobernante y de los paniguados del líder), ya sean de la sangre, de la fortuna o de la cultura, la exaltación de los trabajadores, el llamamiento a una justicia social, **encarada primero como una realización de la igualdad**, pues las nociones de justicia y de igualdad se confunden en una filosofía que concibe a toda la justicia como conmutativa, regulada por la igualdad de las prestaciones" (p. 276). Nos advierte también que la pretendida *Gleichaltung* es otra cosa que la nivelación, es decir, la realización de la igualdad y el establecimiento del orden nuevo. "Aquí, una vez más se encuentran los complejos de inferioridad y los sentimientos (apetitos o pasiones) de masa que el jefe intenta satisfacer" (p. 277) o mejor, explota. Ya sabemos lo que es la "liberación" de las masas: la liberación de la libertad, incluso de la igualdad. "El impulso igualitario—demuestra Folliet—concluye de hecho en la instauración de nuevas jerarquías y desigualdades, hasta el punto que el mariscal Stalin llega a explicar que la desigualdad está en la esencia del socialismo" (p. 278).

Falso el punto de partida, falso el punto de llegada. Farsa, mentira y pretexto, todo mentira, "slogans" propio de una civilización corrompida; como todo lo que no es limpio y es esencialmente demagógico, dirigido para explotar las pasiones de la masa, del hombre concentrario.

Y, como el efecto lógico, dentro de su ilogicidad, es el impacto que la pretendida justicia social (las justicias sociales de distintos colores—negras, rojas, patrióticas, etc.—, pseudo-justicias "sociales", porque son de clase o de revancha) hace sobre

la libertad individual, pasemos al magno problema: ¿Libertad o justicia social ? . . .

5. — Berdiaeff y el falso dilema “Libertad o justicia social”

Nadie ha enfocado, a mi juicio, mejor y más claramente que Berdiaeff el arduo problema. El autor de “Reino del Espíritu y reino del César”, afirma en este libro magistral algo que la experiencia me había demostrado ya antes de que él lo dijera (en 1943), a saber: “Hoy en día—cuando se precisa elegir entre las dos—se prefiere el valor de la justicia social al valor de la libertad” (p. 103 de la trad. española, ed. Aguilar, 1953). Agrega que estos valores, fundamentales ambos para la vida de la sociedad, se han dispuesto geográficamente así: la Rusia soviética, para la justicia social; América, para la libertad. En este juicio se ha identificado casi enteramente la libertad con el capitalismo. De este modo se juzga que el conflicto es inevitable (ib.). Basta enunciar este planteo, para rechazarlo por irreal. El capitalismo se estableció a las libertades conquistadas por la burguesía, pero terminó por negar prácticamente la libertad a los desposeídos. (12) Por otra parte, América ha dejado de ser el “continente de la libertad” y Rusia soviética dista mucho de realizar en sus dominios (nunca más propiamente “dominios”, de dominación) el perenne ideal de la justicia social. “Preciso es protestar con la máxima energía—dice Berdiaeff—contra esa manera de situar el problema”. Agrega que no quiere ocuparse de actualidad política, sino “del problema eterno de la justicia y de la libertad”.

“¿Puede oponerse la libertad a la justicia?”, se pregunta, entrando en materia. “La libertad (contesta) es algo bastante anterior a la justicia. Primero, la justicia, en el sentido jurídico, no es de ninguna manera una idea cristiana, sino la idea de la verdad, en el sentido que esta idea tiene, en el maravilloso vocablo *pravda*, que no encuentra equivalentes en otras lenguas.

La realización a cualquier precio de la verdad—justicia por la violencia, puede ser muy desfavorable a la libertad; lo mismo que la afirmación de una libertad formal, puede encuadrar la mayor injusticia” (p. 103). Pareciera que el filósofo ruso describiera, sin mencionarlos, respectivamente, a los pretendidos realizadores de la justicia social en nuestros tiempos y a sus predecesores, los que proclamaron los derechos del hombre, en el período del liberalismo decadente. (13). Ésa es—añade Berdiaeff—una de las contradicciones de la vida humana. Puede existir—nos explica—la misma oposición, el mismo conflicto entre la libertad y el amor, entre el amor y la justicia, etc. Lo trágico de la vida humana está, ante todo, no en el conflicto entre el bien y el mal, sino en el conflicto entre los valores positivos. En nombre de la libertad, el hombre puede llegar a sacrificar el amor; en nombre de la justicia social, puede llegar a sacrificar su libertad etc.” (p. 104).

La preterición de la libertad o de la justicia, es un signo de la alteración de la jerarquía de los valores, que padece nuestra civilización corrompida. De esta subversión nace el pretendido dilema: “Justicia o libertad” o “Libertad o justicia social”, que denunciamos como un sofisma de peligrosísimas consecuencias. El citado “conflicto” entre los valores positivos “no significa—dice Berdiaeff—que, en la organización de la sociedad humana, sea indispensable renunciar a la libertad o a la justicia. Lo que es indispensable es tender hacia una sociedad libre y justa (es decir, empleando nuestra fórmula a la **justicia social en libertad**, o a la **libertad con justicia**). Sin libertad no puede haber justicia alguna. Sería una justicia abstracta, no relacionada con los hombres concretos. La justicia (a su vez) exige la libertad para todos los hombres. Yo puedo limitar mi libertad en nombre de la piedad hacia los hombres; pero yo no debo hacerlo más que **libremente** y sólo con esta condición será como mi acto (de auto limitación de la libertad) puede tener algún valor. **El sacrificio obligatorio no tiene valor alguno.** Y mi renuncia a la libertad (14) ante los conflictos de la vida (de intereses, de derechos, etc.), no

puede, para que sea eficaz y duradero, ser más que un acoto de libertad" (id., p. 104.).

Agrega el autor que glosamos que "la cuestión se complica todavía más por el hecho de que no solamente se pretende una sociedad justa, en la que no exista la explotación del hombre por el hombre, sino que se pretende una sociedad fraternal, comunal. Aquí nos encontramos ante una cuestión de principio de la más alta importancia. La ley puede obligar a los hombres a la justicia, pero no puede obligarlos a la fraternidad. La piedad, la caridad, el amor, son obra bienhechora de la libertad y no, de la ley impuesta. Puede considerarse que es la ley impuesta la que se opone a la libertad, no la justicia y menos aún, la fraternidad. Por otra parte, la misma ley impuesta puede representar una salvaguardia de la libertad contra la arbitrariedad humana. La instauración de la justicia social para las clases trabajadoras puede significar precisamente la liberación de la opresión para esas clases" (p. 104-5).

Esta consideración, que comparto, me induce a preguntar: La justicia social ¿no impondrá también, precisamente para ser "social", o para todos, la liberación de la opresión de las clases medias y aun, de la clase poseedora, por las exigencias injustificadas de las clases desposeídas ?...

Cuán cierto es lo que este autor nos dice algunas líneas más adelante, a saber, que la revolución en que vivimos—que es una transformación de la guerra en tiempo de paz (caracterizada precisamente como "guerra fría")—condiciona todos los valores espirituales y los vitales. (15) "Los problemas de la justicia y de la libertad no están situados en su integridad; sus bases han penetrado en una atmósfera turbia". (p. 105) La atmósfera pútrida de la poltiquería, de la demagogía, de la farsa democrática, pienso yo. "Verdaderamente (como dice Berdiaeff) en el mundo actual no existe ni justicia ni libertad. La lucha por los bienes elementales, por la posibilidad misma de vivir (cada vez más penosa), excluye la cuestión de los valores. En la cima de la

civilización interviene una elementarización que no tiene más que las apariencias de la complejidad" (p. 105).

Todo lo cual no quiere decir que la auténtica justicia social sea un valor despreciable. Por el contrario, el mismo Berdiaeff, que es tan pesimista en su conclusión anterior, concibe que la tercera salida de la crisis contemporánea, es la victoria interior sobre el caos, el triunfo del espíritu sobre la materia, el restablecimiento en los espíritus de la jerarquía de los valores, unidos a la realización de la justicia social (p. 106), de la verdadera justicia social, que es la cristiana, mitad justicia mitad amor. Finalmente, conviene precaverse contra otro sofisma vinculado al anterior. "Para realizar la justicia social, para suprimir la explotación del hombre por el hombre, para crear una sociedad sin clases, (se dice) la libre creación, la filosofía, los valores estéticos no son de ninguna manera necesarios; las disposiciones religiosas y místicas son perjudiciales; la concepción aristocrática de la cultura espiritual, se expone a los objetivos de la revolución social. Todo ello—se dice—no hace más que desviar la lucha social, impedir la realización de la seguridad material. (Esto) se ha dicho muchas veces, no sólo ahora, sino hace cincuenta o sesenta años. Exteriormente—previénenos Berdiaeff—esto parece justo; pero, interiormente, en el fondo, es absolutamente falso y revela la división y la debilidad en el hombre. La revolución—en el profundo sentido del término, y si no resulta un simple cambio de traje, como es frecuente el caso—, la revolución (verdadera) es una transformación íntegra del hombre y de la sociedad humana. No puede realizarse la justicia social sin la verdad y sin la belleza. Si la vida creada después de la revolución social tiene que ser fea y no pasar de un muy bajo nivel de conocimiento de la verdad, será el indicio de una corrupción interior. La fealdad es mentira también. La belleza, en tanto que valor superior, es necesaria para la reorganización social de la sociedad. Si no, el tipo mismo de hombre será deformado; no habrá estilo ni forma, ni aspecto ni armonía" (p. 98-9).

Contra las previsiones corrientes acerca de la posibilidad

de la instauración de un Estado de justicia social, que sea obra del mismo Estado, Berdiaeff, en su testamento político, profetiza una "lucha espiritual intensa contra este reinado del burguesismo". "Pero,—añade—la lucha por una mayor justicia social debe ser proyectada independientemente de las formas que tome el reino del César, porque éste no debe dejar de representar el reino del burguesismo y no puede dejar de limitar la libertad de espíritu. La definitiva victoria del reino del Espíritu—que no puede ser una negación de la justicia—presupone un cambio en la estructura misma de la conciencia humana, es decir, la victoria sobre el mundo de la objetivación. Dicho de otro modo, ella no es concebible más que en el plano de lo escatológico". (p. 194). "Se ve nacer en el mundo una falsa mística, que es preciso denunciar (alude, sin nombrarlas, a las místicas seculares, a las místicas revolucionarias, o místicas (16). Al mismo tiempo, subsisten las antiguas formas de la mística, y pocos hombres todavía se proyectan hacia una mística de forma nueva, la mística del porvenir" (p. 194). Será ésta la ascesis verdadera—de que nos habla Guardini—, la auténtica religiosidad? No creemos, sinceramente, que pueda ser la mística secular, muy difundida, de la justicia social. "El engaño del colectivismo, del naturalismo o del socialismo, en los que desaparecen la persona y la imagen del hombre, pueden engendrar algunas formas variadas de mística. Pero la mística auténtica y espiritual implica una experiencia espiritual en la que el hombre no será aplastado por la objetivación" (p. 196). "A través de las tinieblas (actuales), el mundo va hacia una nueva espiritualidad (17) y una nueva mística" (p. 197). Ésta unirá a todas las religiones y será una victoria sobre las formas ficticias (o mitos) de la mística social, "una victoria del Reino del Espíritu, sobre el reino del César" (p. 197).

El autor de *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Karl Mannheim, concibe a la justicia social como corolario inseparable de lo que él llama "una democracia militante", o sea, el tercer camino o solución de la crisis de nuestra época (trad. Medina, Echavarría, Fondo de Cultura Económica, 1944((p. 17).

“Pero no es sólo el principio abstracto de la democracia el que debe salvarse y fundirse en una nueva forma. También debe realizarse la exigencia de la justicia social, si deseamos garantizar el funcionamiento del nuevo orden social. El funcionamiento del sistema económico actual, abandonado a sí mismo, tiende, en el tiempo más corto posible, a aumentar de tal forma las diferencias de ingresos y riquezas entre las diversas clases, que esto por sí crea una insatisfacción y una tensión social continua. Pero, si el funcionamiento de la democracia se basa por esencia en el consentimiento democrático, el principio de la justicia social no es sólo una cuestión de ética, sino una condición necesaria del funcionamiento del sistema democrático en sí. La exigencia de una mayor justicia no significa que necesariamente haya de tenerse un concepto mecánico de la igualdad. Pueden mantenerse diferencias razonables en los ingresos, en la acumulación de riquezas, que constituyen el estímulo necesario al esfuerzo, pero sólo en la medida que no interfirieran con las tendencias fundamentales de la planificación y no se desarrollen hasta el punto de impedir la cooperación entre las diferentes clases. Este movimiento hacia una mayor justicia tiene la ventaja de que puede realizarse con los medios de reformas ya existentes: impuestos, control de inversiones, obras públicas y extensión radical de los servicios sociales; y, asimismo, la de que no reclama una interferencia revolucionaria, que podría conducir momentáneamente a la dictadura. La transformación aportada mediante la reforma, en lugar de la revolución, tiene también la ventaja de que en ella puede contarse con la ayuda de los grupos democráticos que tuvieron antes la dirección de la sociedad. Si un sistema social comienza con la destrucción de los viejos grupos directivos, destruye al mismo tiempo con ellos los valores tradicionales de la cultura europea. Un ataque despiadado a la inteligencia liberal y conservadora, y la persecución de las iglesias, conduce a la liquidación de los últimos baluartes de la cristiandad y del humanismo y a la frustración de todo esfuerzo por traer la paz a la tierra. De esta suerte, el nuevo caudillismo debe fun-

dirse con el viejo, si la nueva sociedad ha de dudar y merecer los esfuerzos que la humanidad ha hecho hasta ahora. Ambos grupos dirigentes pueden ayudar al rejuvenecimiento de valiosos elementos de nuestra tradición, manteniéndolos dentro del espíritu de la evolución creadora" (p. 20-1). Los socialistas, según Mannheim, considerou a la igualdad, a la justicia social, a la seguridad básica y a un orden social planificado, como los ideales de nuestra época (p. 33). Otros, por el contrario, piensan que no. Prefieren la obediencia ciega, a la disciplina, a la libertad. El concepto y el valor mismo de la justicia social sufre, como otros valores, de la crisis de la estimativa, que es signo o síntoma de la crisis contemporánea. "Hay, sin embargo algo sobre lo que todos estamos de acuerdo. Se trata de que no puede existir una vida plenamente decente en una sociedad cuyas normas varíen constantemente y se desarrollen de manera caprichosa" (p. 33), y menos, injustas. La justicia social es un valor universal, que debemos tratar de realizar, por todos los medios a nuestro alcance, como una condición "sine qua non" de la paz social y de la satisfacción o bienestar humano. El Mensaje de Roma es claro, insistente y enérgico: "Deseo—dijo el Papa actual—que todos mis hijos e hijas distribuidos en el mundo tengan hambre y sed de justicia social" (*Justicia social y reforma constitucional* cit., p. 13).

NOTAS

- (1) Frente a las injusticias del régimen liberal-burgués, al pauperismo, a la miseria que promovió y explotó el capitalismo, la cínica frase del líder comunista tiene una explicación: de qué sirve la libertad formalmente declarada (p. ej., la libertad de comprar y de vender; la libertad de locomoción; la libertad de enseñanza, etc., etc.) si no se tiene nada, si se carece de todo, incluso de los alimentos necesarios para subsistir?... La libertad, o los derechos en que se concreta aquélla, en este supuesto, resulta una idea carente de todo contenido real, es una libertad sin alicientes. En cambio, por el otro lado, la libertad del que posee, del que está por ello liberado de toda necesidad y presión económica, consiste en el derecho, o mejor, en el poder físico de explotar a los débiles, a los que nada poseen, y se rinden por necesidad.
- (2) En realidad, cuando decimos que elegimos un tema determinado, como el cogente tema de que tratamos, no decimos más que una verdad a medias. Es el mismo tema el que nos elige a nosotros, dada su importancia o su actualidad. Así ocurre en el presente caso.
- (2 bis) El personalismo cristiano sostiene que el fin de la sociedad y del Estado es promover el pleno desarrollo de la personalidad de todos y de cada uno de los individuos que componen la sociedad. Es un postulado del verdadero individualismo, que coloca al hombre en la cúspide de la escala cósmica y, por ende, considera que el Estado y las demás sociedades intermedias existen por y para el hombre. La persona de éste es anterior y superior al Estado. La cultura de masas relega a segundo término la personalidad humana. Es el principio orientador de todos los colectivismos totalitarios (cons. "El hombre, la sociedad y el Estado. Concepto cristiano de la libertad" en "Ciencia y Fe" de Buenos Aires, año V, n° 19, pp. 48-76, y n° 20, pp. 81-102).
- (3) Esta relación de la libertad con el hombre y con la sociedad está, a mi juicio, magistralmente expuesta en la obra del político argentino José Manuel Estrada, que he examinado, entre otros trabajos, en *Las ideas políticas de J. M. Estrada*, Santa Fe, Im. de la Universidad, 1944, especialmente en el cap. IV p. 73/93, y en *El concepto de libertad civil y la libertad política según José Manuel Estrada, maestro argentino del siglo XIX*, publicado en *Revista de Estudios Políticos de Madrid*, n° 79, año 1955, p. 161 y s. s.
- (4) He ahí otro mito de nuestro tiempo, cuando se lo esgrime con fines partidarios o de propaganda. Si, de repente preguntáramos a los que lo utilizan en su provecho:, qué entiende Ud. por seguridad social?..., seguramente la pregunta quedaría sin respuesta; tal es la vaguedad de su contenido. Suele confundirse con un anhelo de asegurar las condiciones favorables y permanentes para vivir, o sea, el derecho a un *mínimum* de subsistencia. De

este modo, o así concebida, la seguridad social coincide con la más amplia acepción de la misma, que se confunde con los fines de la política social contemporánea. Según la 3a. Conferencia Interamericana de Seguridad social, reunida en Buenos Aires, en 1951, la seguridad social es "el derecho que tiene el hombre de ser protegido ante la necesidad, así como también el derecho al bienestar, que se reconoce a todo trabajador, como consecuencia de su participación en la formación de la riqueza nacional," (cit. por GONI MORENO, José Ma., La seguridad social, en La Ley, del 29-IV-54, p.1). Aunque de los términos transcritos pareciera que fueran dos cosas distintas, "el derecho que tiene el hombre de ser protegido ante la necesidad" y "el derecho al bienestar que se reconoce a todo trabajador", en realidad, en la práctica, se confunden. La Constitución Nacional argentina, de 1949, como el mismo Goni Moreno, lo explica en esta oportunidad, refiere al "derecho a la seguridad social" y al "derecho al bienestar", como "derechos del trabajador" (7 y 6, respectivamente del art. 37), a un mínimo a un máximo de aquélla. La seguridad social no puede desconocerse a los demás hombres, porque es, sin duda, un derecho humano, que pertenece a todos los hombres por el hecho de ser tales, y no, como la definición de la referida conferencia, "como consecuencia de la participación en la formación de la riqueza nacional". La necesidad vital que tiene a satisfacer la seguridad social, no requiere contribución alguna al desarrollo de la riqueza, no es un "do ut des".

- (5) Lo que hizo pensar a algunos observadores europeos que era uno de los coautores, o por lo menos, de los inspiradores, o teóricos, de la referida reforma (v., p.ej., comentario bibliográfico en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, de Roma, fasc. Año 1954, p. 164).
- (6) En el espíritu con que se aplica o realiza una idea descúbrese su autenticidad, "Por el fruto los conoceréis"... ("Pues, cada árbol se conoce por su fruto; que no se recogen higos de los espinos, ni de los zarzos, racimos de uva" (Lucas, cap. 6, vers. 44).
- (7) La libertad, para qué? (trad. española de O. Boutard, Bs. As., Hachette, 1955 p. 210).
- (8) Recuérdese lo que refiere el Dr. Herbert Dorn, compañero de exilio de Guillermo Ferrero, en Suiza, acerca de la proposición soviética, del empleo de la palabra "democracia", en el seno de la Comisión de los derechos del hombre, al discutirse el art. 16 de la declaración (en *Los derechos humanos como fuerzas formativas del desarrollo económico social*, en *Cursos monográficos de la Academia Interamericana de Derecho Comparado Internacional*, vol. III, La Habana, 1953, p. 135).
- (9) La proclación en el tiempo de disposiciones constitucionales sobre la materia está resenada en nuestra citada obra *Justicia social y reforma constitucional*, cap. IV, p. 55 y ss.
- (10) Así lo establece la doctrina pontificia que citamos en *ob. cit.*, p.
- (11) Pío XII ha condenado en reiteradas oportunidades la falsa justicia social y el falso derecho social. En doctrina papal, para que se restaure la primacía del derecho, es necesario que se restablezca el derecho en su verdadera natu-

raleza, en la cual la caridad y la justicia se enlazan, pues la genuina sociedad se basa en la fraternidad y no en los textos fríos de la ley. "El genuino orden social, el genuino orden jurídico (dice el Mensaje de Navidad de 1942) y la unidad internacional... dependen del patrimonio de las fuerzas espirituales, del respeto a la dignidad humana en sí y en los demás, del amor a la sociedad y a los fines que Dios le trazó". La concepción orgánica, ética y espiritual de la sociedad, "tampouco admite la oposición ni la alternativa: amor o derecho (o libertad y justicia social); sino la fecunda síntesis: amor y derecho". Y, hablando a los trabajadores cristianos de Roma, el 13-V-51, dijo: "Este programa (el programa social de la Iglesia) reposa sobre tres sólidas columnas: verdad, justicia, amor cristianos".

- (12) Véase HALLOWELL, John: *La decadencia del liberalismo como ideología* (trad. del autor, Santa Fe, 1949, p. 85 y ss.).
- (13) Cons. HALLOWELL, ob. cit., págs. 80 y ss.
- (14) "Hay una libertad a la que el hombre no tiene derecho a renunciar, si quiere mantener su dignidad de hombre. Es la libertad de conciencia, la libertad de espíritu. La enagenación de la conciencia no puede ser consentida en ningún caso; es a la conciencia a quien corresponde la prioridad. Ninguna justicia social puede exigir semejante enagenación (que es la alienación, la renuncia, a la misma dignidad de hombre)" (p. 104).

Véase lo que dice Bennanos de la terrible "liberación de la libertad", o renuncia a su libertad, de los jóvenes hitleristas: "ellos no habían perdido la libertad, la habían entregado, la habían devuelto, estaban orgullosos de haberla ofrecido, se jactaban de haberse librado de ella, por una extraordinaria, preciosa, contradicción en los términos. "Liberados de la libertad!" (p. 122).

- (15) Valores espirituales son la libertad, la justicia, etc. Valores vitales; el pan, la seguridad, etc. "Resulta — dice Berdiaeff — perfectamente absurdo el exigir que se demuestre la existencia de valores espirituales y su superioridad sobre los que se ha dado en llamar vitales. Los valores espirituales que dan afirmados ante todo por un acto de mi libertad. Lo más necesario no es lo más precioso. Los valores espirituales superiores desaparecen cuando la libertad no está orientada hacia su afirmación. El hombre es capaz de no reconocer como real más que un mundo muy pequeño, muy superficial, y es libre de negar su libertad... El mundo invisible no es una realidad que se nos imponga y nos obligue; está proyectado hacia la libertad del espíritu. Y lo que el espíritu libre crea es precisamente lo que contiene mayor realidad" (p. 106 y 7).

Nicolai Hartmann demuestra en su *Ética* el estado rudimentario del conocimiento actual de la estructura y del orden o jerarquía de los valores, señalando las dificultades que se oponen a su determinación (especialmente, en el v. II, cap. I), así como la posibilidad de que se produzcan estos conflictos de valores de que nos ocupamos. Recomendando, a quienes deseen profundizar el tema, la lectura de esta excelente obra.

- (16) Párrafos más adelante, alude Berdiaeff a la falsa mística del colectivismo, que es de tipo mesiánico.
- (17) La lucha por la libertad de espíritu — había dicho antes puede tomar carácter heróico. Pero debemos conservar la fé en que, después del período de hundimiento en las regiones materiales de la vida y el triunfo del materialismo, comenzará un período de mayor pureza, orientado hacia la (auténtica) espiritualidad. La espiritualidad del pasado estaba con frecuencia demasiado estrechamente apegada a la vida material, considerada como una vida orgánica santificada, como de algún modo creada por Dios. En la actualidad, el espíritu se desliga de estos vínculos que le ataban a la carne orgánica de la vida. La libertad no procede de la naturaleza (derecho natural), sino del espíritu" (p. 122).