

JOSE MIGUEL IBAÑEZ LANGLOIS
DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA*

Gabriel J. Zanotti**

El libro *Doctrina Social de la Iglesia*, de José Miguel Ibañez Langlois, merece un amplio comentario, tanto por la importancia del tema como por la profundidad y rigor analítico del autor.

Dividiremos nuestro comentario en dos partes principales: aportes y dificultades. A su vez, la primera parte la dividiremos en “generales” y “específicos”, y la segunda parte en: dificultades en torno a la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en sí misma, y dificultades en torno al tema del liberalismo.

1 Aportes

1.1 Generales

El primer aspecto destacable de esta obra es su amplia utilización y documentación de expedientes pontificios. Esto es importante, en una época donde frecuentemente se cree que se puede abarcar la DSI reduciéndola a ocho o menos encíclicas que tratan el aspecto socioeconómico, produciendo ello una visión parcializada del rico cuerpo de doctrina ético-política que forma parte del eje central de la DSI. Desde el comienzo de su obra, en cambio, el autor cita y comenta documentos importantísimos pero habitualmente desconocidos, como *Inmortale Dei*, *Libertas*, *Quanta Cura*, *Diuturnum Illud* y *Sumi Pontificatus* (esta última, la gran “encíclica so-

* Ediciones Universidad Católica de Chile, octubre, 1986.

** Licenciado en Filosofía, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Unsta), Argentina; Profesor e Investigador de la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas (Eseade) y en Unsta. Autor de libros y ensayos entre los que destacan *Economía de Mercado* y *Doctrina Social de la Iglesia* (Ed. Belgrano, 1985, Buenos Aires), *Introducción a la Escuela Austríaca de Economía* (Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires, 1981).

cial" de Pío XII, inexplicablemente desconocida y silenciada, que aquí se utiliza numerosas veces con toda justicia). Esto significa que estamos en presencia de un libro que muestra íntegramente a la DSI, cosa muy poco frecuente en la actualidad.

En segundo lugar, y como una extensión del punto anterior, el autor incorpora los dos últimos documentos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la cuestión de las Teologías de la Liberación, *Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia*, que contienen ambas un sólido resumen de los principios básicos de la DSI, que en la obra se ha sabido aprovechar.

En tercer lugar, hay una integración conceptual elaborada, a través de un índice temático detallado, donde muy pocos problemas de la sociedad contemporánea han escapado a la atención del autor.

En cuarto lugar, se observa una excelente formación filosófica y teológica por parte de Ibáñez Langlois, lo cual es importante en un tema como la DSI, que requiere fundamentos sólidos de filosofía cristiana y teología católica.

Y en quinto lugar, se observa con claridad que el autor ha recibido una fuerte influencia del pensamiento de José María Escrivá de Balaguer, único autor que es citado a lo largo de todo el libro, además de las encíclicas. Esta influencia se nota sobre todo en dos temas: la santificación del trabajo y un marcado intento de distinción precisa entre la religión y la política partidista.

1.2 Específicos

Comencemos ahora con los aportes más específicos de este importante libro. Ya en la pág. 10, y como una continuación de lo que veníamos diciendo, empieza un análisis del campo específico de la DSI, cosa que no es usual en este tipo de texto. Creemos que este es uno de los grandes aportes de este libro. Siempre con un amplio aparato de citas de documentos pontificios y del Vaticano II, el autor sostiene claramente que la DSI no es "...un conjunto de recetas prácticas para resolver la cuestión social, ni puede esperarse de ella la 'solución concreta de todas las cuestiones' de orden temporal" (más adelante, explica lo que la DSI es).

En la pág. 12 se especifican las fuentes de la DSI. Hay en este punto una destacable aclaración hecha por el autor, que consiste en afirmar claramente que sólo una filosofía inmanentista, cerrada a la trascendencia, puede colocar a la "praxis" como una fuente de la DSI. Esto es particularmente valioso en una época donde con el nombre de DSI aparecen teologías de la liberación de origen hegeliano-marxista, expresamente rechazadas por el Magisterio.

En la pág. 14 aparece explicada con claridad una cuestión difícil, que es el tema de las "materias mixtas" entre el orden temporal y eclesial, que de no explicarse bien pueden producirse confusiones sobre las competencias específicas del orden temporal y el

eclesial. Dice que, como el hombre es uno, hay materias que pertenecen a la vez a ambos órdenes, lo cual demanda armonía entre ellos y no oposición. Este tema se continúa en la pág. 16 cuando explica la autonomía relativa de lo temporal —citando allí al Vaticano II—.

En las págs. 24 y 25 se tratan los temas de la evangelización y la distinción entre el Reino de Dios y el progreso temporal, detalle este también importantísimo para no confundir a la DSI con teologías de la liberación hegeliano-marxistas. Aquí destaca —lo cual se reitera en varias partes del libro— que la liberación del pecado tiene efectos temporales, pero que no es al revés: el progreso temporal no implica la liberación del pecado. Coherentemente, se reafirma en la pág. 27 el carácter apolítico de la Iglesia (en cuanto a la política partidista). Esto se complementa con un buen análisis, en la pág. 27, del papel de los laicos en la vida política, reivindicando un amplio margen de libertad de opinión para ellos en este terreno.

En la pág. 33 comienza un análisis de las fuentes bíblicas de la DSI, que se complementa con el análisis del mandamiento bíblico del trabajo humano. La influencia de Escrivá de Balaguer y Juan Pablo II es fuerte, donde se detiene lo necesario en una teología y espiritualidad del trabajo. Esto es muy importante, en una época donde se ha sobredimensionado incorrectamente el aspecto distributivo de la ética católica, ocultándose las amplias posibilidades que ésta contiene en cuanto a la elaboración de una ética de la producción y del trabajo personal. Este es un aspecto de la DSI muy importante a fin de que no se la confunda con el estado-providencia (tema que después se trata explícitamente), y que en nuestra opinión ha sido desarrollado por M. Novak mediante su *Teología de la Creación* (desconocemos, sin embargo, qué opinión le merecerán estos trabajos de Novak).

En la pág. 41 aparece el tratamiento del tema de la riqueza y la pobreza, con muy buenas aclaraciones terminológicas y conceptuales. Nuevamente, el autor se pone en guardia contra interpretaciones bíblicas muy corrientes sobre estos temas que han sido también utilizadas por teologías de la liberación no católicas.

En la pág. 53 se inicia el tratamiento de una serie de temas relacionados con el Estado, la autoridad y la política. Ya en esa misma página se preocupa por señalar la trascendencia del Reino de Dios sobre el orden temporal —sigue notándose, constantemente, la excelente influencia de Escrivá de Balaguer—, y se señalan, en la pág. siguiente, una serie de doctrinas y hechos de la vida de Jesús que muestran cómo El ha **desacralizado** el poder político. En la pág. 59 tenemos un ejemplo de la formación filosófica del autor, que destacamos al principio, pues allí afirma la base antropológica de la DSI, que se concreta en lo que Juan Pablo II llama “la verdad sobre el hombre”: “. . . La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple

parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana" (Juan Pablo II, Puebla, I, 9).

En la pág. 74 se trazan las relaciones de la persona con la sociedad, tratando de no plantearla en términos antitéticos, sino de armonía, mediante esta norma fundamental de ética política: la sociedad es para la persona y no la persona para la sociedad. Con el mismo espíritu se trata, en la pág. 86, la relación entre bien común y derechos de la persona. Con respecto a esta última cuestión —los derechos personales— hay en la pág. 94 un aporte tan infrecuente como verdadero y necesario: se señala la distinción entre los derechos políticos y civiles de los "derechos económicos y sociales", los cuales, según el autor, "... no son derechos naturales en sentido estricto, sino aspiraciones más o menos universales a diversas formas de bienestar que resultan muy deseables, pero que no responden a la categoría lógica de "derecho": más bien son 'ideales' o desiderata, que dependen en gran medida de la circunstancia económico-social". Observaciones como éstas, reiteramos, no son frecuentes en textos sobre la DSI, y revelan una gran capacidad de análisis crítico en función de la claridad conceptual.

En la pág. 95 comienza el análisis de la familia y el matrimonio, donde se exponen con claridad las doctrinas tradicionales católicas sobre la unidad y estabilidad del vínculo matrimonial, sumándose a ello los temas de fecundidad y anticoncepción.

En la pág. 109 se vuelve sobre los temas más específicamente políticos. Se explica el tema del origen divino de la autoridad y se critican con claridad las teorías de Hobbes y Rousseau sobre el origen de la sociedad. En la pág. 113 se distinguen con precisión los tres sentidos que pueden esconderse bajo el término "democracia" (como participación de los ciudadanos en la cosa pública; como régimen de gobierno y como ideología de Rousseau), y se aclara: obligatoriedad del primero; opinabilidad del segundo y rechazo del tercero. Todo esto es muy útil, en nuestra opinión, para evitar confusiones.

En la pág. 120 comienza una buena crítica del estado-providencia, señalándose la importancia de la iniciativa privada en todos los órdenes de la vida social, en relación al principio de subsidiariedad, explicado en la pág. 122. Aquí podrá notar el lector cómo el autor cita y maneja textos de Pío XII, tan olvidados por aquellos que confunden a la DSI con un simple y vulgar estatismo.

En la pág. 137 comienza a tratarse el trabajo como "centro de la cuestión social", y, nuevamente —y con citas explícitas de Escrivá de Balaguer—, se destaca la santificación de la labor profesional como una de las bases para una teología católica del trabajo. Es la primera vez que en un texto de DSI vemos tanta insistencia sobre aspectos bíblico-teológicos del trabajo, lo cual es una virtud, al lado de otros textos donde no se sabe si son textos de DSI o de política económica.

En las págs. 142-44, cuando se analiza la no muy sencilla dis-

tinción que Juan Pablo II hace entre trabajo subjetivo y objetivo, el autor pone cuidado en no provocar una falsa dialéctica entre esos dos aspectos. En la pág. 144 encontramos esta muy acertada aclaración: “. . . Para evitar equívocos debe añadirse que la dimensión subjetiva del trabajo —el perfeccionamiento moral del sujeto que lo realiza— no es independiente de su dimensión objetiva —la perfección de la obra realizada—. El trabajador se hace bueno en la medida en que trabaja bien”. Esta precisión conceptual —donde nuevamente se respiran los aires de Escrivá de Balaguer— ayuda a disipar una interpretación corriente de la *Laborem Exercens*, según la cual la fijación del salario nada tendría que ver con la productividad del sujeto que trabaja.

En la pág. 157, se destaca con precisión la norma moral que debe regir la ganancia empresarial para que sea legítima: que preste un servicio productivo en situación de riesgo. Esto es muy importante debido a ciertos aspectos de teoría económica, que si bien no competen a la DSI, deberemos más adelante comentar.

En la pág. 161, siempre atento a distinciones conceptuales, el autor diferencia entre un sindicalismo inspirado en la “lucha de clases” y un sindicalismo inspirado en las normas de la DSI; distinción que, lamentablemente, no parecen tener en cuenta muchos dirigentes sindicales que frecuentemente invocan a la DSI para justificar sus muy discutibles palabras y acciones.

En los capítulos referentes a la propiedad, se distinguen tres formas de justificación del derecho de propiedad. Creemos que esto ayuda a poner orden en una materia tan compleja. Estos tres aspectos son: a) el más propiamente “ontológico”, que deriva la capacidad de “tener” del “ser” del hombre; b) el argumento más ligado a lo económico-social, que deriva la propiedad del trabajo personal y la producción; c) el aspecto más político de la cuestión, que vincula la propiedad privada a la libertad personal en un orden político no-totalitario. Al finalizar estas distinciones (pág. 171), se destacan una de las normas básicas de la DSI con respecto a la propiedad: la difusión de la misma, mediante su extensión cada vez más amplia en toda la población. El autor lo dice con claridad meridiana, frente a interpretaciones socialistas de la DSI: “. . . La meta de la enseñanza social de la Iglesia podría sintetizarse así: establecer una sociedad de personas libres, estableciendo una sociedad de propietarios”. Más adelante, en la pág. 175, se señala otro olvidadísimo principio de la DSI con respecto a la propiedad: la distinción entre los deberes de justicia y los deberes de caridad con respecto a la propiedad, señalada por León XIII y Pío XI, sin olvidar mencionar la excepción, que es el caso de extrema necesidad.

En la pág. 186 nos encontramos con algo notable: las dificultades del término “justicia social”, tratando de encontrarle, finalmente, un sentido que la distinga de “. . . una gran vaguedad de significado”. Todo esto va confirmando nuestra impresión general de que este libro puede realizar grandes aportes por sus precisiones concep-

tuales en determinados temas donde lo habitual es esa vaguedad señalada en el libro.

Más adelante el autor analiza el tema del desarrollo económico. Nuevamente, distingue con precisión entre la DSI y el marxismo, al señalar que “. . . La doctrina de la Iglesia haría una imposible y absurda concesión al marxismo si considerara los diversos elementos de este proceso como concatenados por un determinismo económico que, a partir de la infraestructura de los medios de producción —del maquinismo industrial— engendrara necesariamente la lucha bipolar de clases entre explotadores y explotados, y en seguida los contenidos morales y filosóficos como ideologías “reflejas” del sistema de producción”.

En la pág. 196, y en relación al tema anterior, se detiene por un momento en el problema ecológico, que es de gran actualidad, obviamente. También en este caso, distingue entre una sana preocupación por el medio ambiente, en función del bienestar del hombre, y un “naturalismo” un tanto difuso, que “. . . hace de la naturaleza infrahumana en sí algo casi intocable y casi superior al hombre”. Contrariamente a ello, afirma que, análogamente al caso de la sociedad y la persona, “. . . la naturaleza es para el hombre y no el hombre para la naturaleza”, de donde surge que “. . . el hombre no tiene hacia la naturaleza deberes ‘absolutos’ de ninguna especie: los tiene hacia sí mismo, hacia el prójimo y hacia sus descendientes, y sólo esta responsabilidad por el hombre debe guiar su dominio sobre la naturaleza”.

En la pág. 205, se comienza a analizar el tema de los conflictos sociales. Allí distingue entre los “conflictos” que pueden ocurrir entre los seres humanos, dado el pecado original, y una necesaria lucha de clases, que es privativa del marxismo, y que no debe confundirse con lo primero, que ha sido señalado por la DSI. Como vemos, es constante en el libro la preocupación de que no se confunda a la DSI con el marxismo, y esto es uno de sus principales méritos.

En la pág. 209, y como parte de este asunto, se toca el tema de la “revolución”, y se señala muy acertadamente que la ética social católica siempre ha sido partidaria de la evolución pacífica para producir cambios sociales positivos, y no de la revolución violenta, mostrando cómo ésta ha sido constantemente rechazada por el Magisterio. En la pág. 211 se aclara el tema de la “resistencia a la opresión”, mostrando que cuando ésta es de tipo violento debe ser absolutamente el último recurso, y se señalan expresamente las condiciones morales muy estrictas que deben regular su aplicación. Nuevamente, esta precisión del autor es muy importante en las circunstancias actuales, donde marxistas autotitulados católicos y católicos muy confundidos pretenden justificar sangrientas revueltas en nombre del cristianismo, que nada tienen de cristiano y sólo terminan con el estandarte soviético —o algún estandarte satélite— flameando en la región que ha sido “liberada”. Una similar preocupación por su parte se observa en la pág. 213, al analizar el tema de la guerra y

la paz, cuando, después de recordar elementales normas de ética católica que claman por el desarme, nos recuerda algo también elemental, que dejará "desarmados" a aquellos que quieran utilizar a la DSI para el desarme de un solo lado: "... Todo el problema práctico y concreto se encierra en esa cláusula: no unilateral (el autor subraya palabras de la *Gaudium et Spes*). Occidente no puede desarmarse ante el peligro real de un comunismo soviético que pretende efectivamente la expansión mundial".

A partir de la pág. 231, se detiene en explicar analíticamente al marxismo, al cual realiza una crítica excelente. En la pág. 238, nos recuerda los Decretos sobre el comunismo del 1/7/49, y del 11/8/49, que siguen vigentes, y que prohíben expresamente a los católicos afiliarse a partidos comunistas.

En la pág. 239, Ibáñez Langlois comienza el análisis de un tema muy actual: la teología de la liberación hegeliano-marxista, explicando con detalle sus características y fuentes. Ya en otras oportunidades había hablado de ella, pero ahora la analiza en forma sistemática. Este es un magnífico aporte que efectúa el autor. Nunca serán demasiados los esfuerzos que se realicen para rechazar a esta filosofía inmanentista de corte marxista, disfrazada de cristianismo, y que sólo provoca la pérdida de la vida, de la libertad política y de la fe. Expone con detalle los términos en los cuales el Magisterio ha rechazado esta teología, sobre todo en las declaraciones *Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia*, sumando además el importante discurso de Juan Pablo II a la apertura de las deliberaciones de Puebla. Se destaca, también, la existencia de una teología de la liberación auténticamente católica, que no debe confundirse con la anterior.

En la pág. 247, y como excelente continuación de lo anterior, analiza el concepto de "pecado social", destacando que el pecado es propiamente personal, y que sólo se puede hablar de "pecado social" en un sentido eminentemente analógico. Cita las aclaraciones que Juan Pablo II hizo sobre este tema en su exhortación apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*. Y señala, acorde con este Magisterio y toda la doctrina de la Iglesia, que la Fe Católica se dirige a las conciencias de cada hombre, y sólo a partir de allí a las "estructuras". No se modificarán las estructuras, pues, si no se modifica al hombre (algo de lo cual suelen olvidarse también algunos no-comunistas). Y nos recuerda una excelente frase de Escrivá de Balaguer al respecto: "Un secreto. Un secreto, a voces: estas crisis mundiales son crisis de santos".

2 Dificultades

Comenzamos ahora el análisis de ciertas dificultades del libro de Ibáñez Langlois. Obsérvese que no las plantearemos necesariamente como "objeciones", de manera tal de destacar la intención constructiva con la que efectuaremos nuestras críticas. Tenemos toda la intención de colaborar con él en estos temas, en cambio de

polemizar. Pero será necesario a veces plantear con claridad varias diferencias de opinión, como modo, también, de garantizar la sinceridad de los elogios que nos merece este libro de Ibáñez Langlois.

2.1 Con Referencia a la DSI en Sí Misma

Una primera observación, tal vez un tanto marginal, es con referencia a una cuestión epistemológica que, sin embargo, puede tener su importancia aún para la DSI. En la pág. 11, para reforzar el carácter hipotético de las ciencias sociales, las califica como "positivas". Por supuesto, no es momento ni ocasión para introducirnos en tan compleja cuestión, pero sólo quisiéramos señalar que las razones para sostener un sano dualismo metodológico —esto es, que el método de las ciencias sociales no es el mismo que el de las naturales— son lo suficientemente importantes como para que, al menos, no se afirme que las ciencias sociales son "positivas" como algo meramente obvio. Si las ciencias sociales fueran estrictamente positivas, los científicos sociales no tendrían por qué considerar al libre albedrío —por ejemplo— en sus ciencias, con lo cual la complementación entre ética y ciencias sociales quedaría seriamente en peligro. Por supuesto, es probable que Ibáñez Langlois haya utilizado el término "positivas" en un sentido menos estricto del que yo le estoy dando.

En la pág. 18 se encuentra un juicio muy negativo de la Revolución Industrial. Eso es constante en todo el libro. En nuestro ensayo *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia*,¹ nos hemos atrevido a solicitar a toda la ética social católica —Magisterio inclusive— un juicio menos lapidario acerca de ese período histórico. Sin caer en el extremo opuesto y decir que la Revolución Industrial fue un paraíso terrenal, sin embargo creemos que, habitualmente, sólo se destacan sus problemas, sin considerar los beneficios sociales que la industrialización trajo en relación a períodos anteriores, que son presentados, además, como positivos en relación a la Revolución Industrial, lo cual es muy probablemente falso.

Ahora debemos comentar una de nuestras diferencias más graves con el autor. En la pág. 53 aparece un párrafo que, al parecer, revelaría un cierto agustinismo político en su mente. Este problema se reitera en las págs. 81, 112 y 258. Decimos "al parecer", pues quizá no hemos entendido bien a Ibáñez Langlois; sabrá en este caso disculparnos. Comentando el tema de la construcción de una sociedad acorde con la naturaleza humana, el autor dice que eso es posible "teóricamente", pero, "...en virtud del pecado original, es prácticamente imposible que consigan siquiera una aproximación a ese orden de cosas sin la ayuda de la fe y los medios sobrenaturales" (el sujeto del verbo "consigan" son los hombres). En la pág. 81, hablando del bien común, se afirma: "...Ninguna 'prescindencia religiosa',

1 Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1985.

bajo ningún pretexto de distinguir órdenes —espiritual y temporal— puede privar al bien común de su dimensión teologal suprema y fundamento último: el Bien infinito, fuente de todo bien creado”. Y en la pág. 112, sobre el tema de la autoridad, dice Ibáñez Langlois: “Que unos obedezcan a otros —los gobernados a los gobernantes— es posible sólo en virtud de un fundamento ético-religioso”.

Por supuesto, todos los párrafos citados pueden ser aclarados por el autor, pero él me disculpará si no puedo dejar de advertir en ellos ese referido agustinismo político, esto es, una cierta absorción de lo natural por lo sobrenatural en el sentido de negar un ámbito y posibilidades propias a lo natural. Notamos una tensión entre esta tendencia que se observa en estos párrafos y otros donde, contrariamente, distingue claramente lo natural de lo sobrenatural en el ámbito político. Si en virtud del pecado original es “prácticamente imposible” que los hombres “siquiera se aproximen” a un orden de cosas acorde con la naturaleza humana, entonces, ¿cómo construir una sociedad más o menos justa en una sociedad donde se respete la libertad religiosa y no todos, por lo tanto, coincidan con los medios sobrenaturales que el autor y yo defendemos? Si no se pueden distinguir los órdenes con respecto al bien común (cosa que Ibáñez Langlois califica inesperadamente como “pretexto”), ¿cómo organizar, nuevamente, un bien común temporal en una sociedad con libertad religiosa? Y si la autoridad sólo es posible “en virtud de un fundamento ético-religioso”, ¿cómo organizar una autoridad legítima, nuevamente, en una sociedad con libertad religiosa?

Creemos que hay en esto dos cuestiones que destacar. Primero, pensamos que lo natural tiene una justa autonomía, incluso en lo social, que es lo que fundamenta una correcta delimitación de funciones entre la Iglesia y el Estado. Pero esto es afirmado por Ibáñez Langlois, y por eso decimos que observamos aquí cierta tensión en su pensamiento. Nosotros creemos que se puede alejar toda sombra de agustinismo político en lo social cuando se traslada a ese ámbito esta verdad de fe: “Para realizar una obra moralmente buena no es precisa la Gracia Santificante” (ver Ott, L.: *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1969; D2 817). Por lo tanto, si la naturaleza humana, herida pero no destruida totalmente por el pecado original, puede realizar obras moralmente buenas, independientemente de la Gracia, eso es lo que explica que una sociedad y/o un Estado pueda ser moralmente bueno independientemente de la fe religiosa de sus miembros. Sostener lo contrario sería acercarse peligrosamente a la tesis luterana de la corrupción total de la naturaleza humana después del pecado original.²

Desde luego, el autor puede decir que, si se trata de ortodoxia

2 Ver nuestro artículo “En Defensa de la Dignidad Humana y el Concilio Vaticano II”; rev. *El Derecho*, UCA, Bs. As., N° 5913, del 27/1/1984. Aclaremos que, en la teología católica, “moralmente bueno” no es igual a “salvífico”.

católica, también ésta afirma que lo sobrenatural supone lo natural y lo eleva, y que el hecho de que lo natural se distinga de lo sobrenatural no implica negar la subordinación que lo natural debe tener para con lo sobrenatural. Lo cual es totalmente cierto, pero debemos tener en cuenta que en el marco social la aplicación de este principio es analógica, por cuanto la sociedad no es una sustancia, sino un ente de orden —y no necesito explicar esto a Ibáñez Langlois—, compuesta por una específica relación entre sustancias que son cada uno de esos seres humanos que la componen, y el caso es que cada uno de esos seres humanos tiene el derecho a la ausencia de coacción sobre sus conciencias en materia religiosa, y por lo tanto no necesariamente aceptarán las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural que Ibáñez Langlois y yo aceptamos por fe. Y esta es justamente la segunda cuestión: la libertad religiosa. Creemos que hay una seria omisión de este tema en este libro. No aparece citada ni definida en la enumeración de derechos personales que hace en la pág. 91; y el término “libertad religiosa” aparece sólo dos veces: en la pág. 86 y en la 251. Sabemos que criticar una omisión es sumamente subjetivo, pero es que este tema es importantísimo y su análisis hubiera ayudado a disipar las dudas y reparos que los párrafos que anteriormente hemos citado nos producen. Ibáñez Langlois podrá decir que no ha hablado más del tema porque lo ha considerado obvio, y en ese caso, su entusiasmo en cuanto a que la libertad religiosa es una cuestión sólidamente establecida en la ética social católica nos alegraría. Pero con todo espíritu de colaboración no podemos más que pedirle que no sea tan parco en este tema, que creemos merece su atención. Nosotros estamos convencidos de que la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa tiene serios fundamentos filosóficos. No podemos más que recordar aquí las palabras de Escrivá de Balaguer cuando se le preguntó sobre este tema:

“En cuanto a la libertad religiosa, el Opus Dei, desde que se fundó, no ha hecho nunca discriminaciones: trabaja y convive con todos, porque ve en cada persona un alma a la que hay que respetar y amar. No son sólo palabras; nuestra Obra es la primera organización católica que, con la autorización de la Santa Sede, admite como cooperadores a los no católicos, cristianos o no. He defendido siempre la libertad de las conciencias. No comprendo la violencia; no me parece apta ni para convencer ni para vencer; el error se supera con la oración, con la gracia de Dios, con el estudio; nunca con la fuerza, siempre con la caridad. Comprenderá que siendo ése el espíritu que desde el primer momento hemos vivido, sólo alegría pueden producirme las enseñanzas que sobre este tema ha promulgado el Concilio”.³

Por supuesto, todo lo anterior no significa negar que el bien

3 Ver *Conversaciones con Escrivá de Balaguer*; Rialp, Madrid, 1977 p. 86. Lo destacado es nuestro.

común político debe permitir y facilitar la apertura del hombre a la trascendencia. Pero para eso, y como parte integrante del bien común, se encuentra el derecho a la libertad religiosa. Desconocemos otro medio para esa dimensión teológica del bien común.

Pasemos a otra cuestión que, sin embargo, está relacionada con la anterior. En la pág. 60 muestra su visión histórica sobre la modernidad, que nosotros consideramos sumamente discutible. Dice Ibáñez Langlois que, "...a partir del siglo XV, fue un concepto errado de persona el que precipitó hondos errores sociales, teóricos y prácticos. El nominalismo de Ockam, el concepto luterano de la subjetividad y el cogito cartesiano presiden las formulaciones del individualismo moderno, y están ligados —junto con otras causas del mismo signo— a la disgregación del orden social medieval". El párrafo parece coincidir con una muy habitual "visión de los hechos" para la cual la modernidad y el iluminismo serían lo mismo: el nominalismo comienza a minar las bases del teocentrismo medieval, sentando las bases, ya en el renacimiento, de un antropocentrismo individualista, lo cual tendría su "explosión" en las democracias roussonianas modernas de tipo iluministas; Lutero y Descartes formarían parte importante de las bases de este fenómeno "moderno", que estaría en oposición dialéctica con la "Cristiandad".

Si bien todas estas cuestiones históricas pueden seguirse discutiendo hasta el infinito, creemos que, sin embargo, una más matizada versión de los hechos ayudaría notablemente en el diálogo entre Iglesia y mundo moderno, tema que está en íntima relación con la evangelización de la cultura. Nosotros creemos —coincidiendo con Sciacca en su *Historia de la Filosofía*⁴— que el Renacimiento, base de la modernidad, sienta las bases para un auténtico humanismo cristiano, lo cual es estimulado por una más clara distinción entre lo natural y lo sobrenatural y una evolución en el análisis del contenido del Derecho Natural; y creemos que la *Escolástica Española* de este período es un excelente ejemplo de ese humanismo cristiano, donde los derechos humanos, la democracia, la propiedad y la limitación de los poderes del Estado son sólidamente basados en el Derecho Natural cristiano y nada tenían que ver con el iluminismo inmanentista que quiso apropiarse después de esos ideales. Que en el Renacimiento hubo —sobre todo, en cierto aristotelismo naturalista— elementos preiluministas, es afirmado también por Sciacca, pero de allí a concluir en esa visión del Renacimiento y la Modernidad, como esencialmente anticristianos, hay un gran trecho, y sería precisamente concederle al iluminismo su visión de la historia del pensamiento. Las formas políticas que conocemos como "modernas" pueden estar fundamentadas en ese humanismo cristiano referido —donde el hombre asume más conciencia de su dignidad natural justamente por ser persona, inteligente y libre, creado a ima-

4 Siacca, M. F.: *Historia de la Filosofía*; Luis Miracle Ed., Barcelona, 1954.

gen y semejanza de Dios— y no necesariamente en el nominalismo.⁵ Dice el P. Francisco Leocata al respecto: “No toda la realidad moderna y contemporánea puede reducirse al Iluminismo. Hay en ella gérmenes aptos para dar lugar a una nueva cultura humanista abierta a la trascendencia”.⁶

Y, además, son también muy discutibles otras dos cosas. Primero, que el cogito cartesiano esté ligado a ese movimiento “anticristiano”; pero, en fin, este tema es más marginal en relación a los que ahora estamos analizando. Pero lo segundo tiene más que ver con esta cuestión. Ibáñez Langlois habla de la “disgregación del orden social medieval” como lamentándose por ello (y no es la única vez en el libro). Por supuesto, no caeré en el error iluminista de considerar al medievo como un período sombrío y “oscurantista” de la historia humana, pero tampoco hay que caer en la posición contraria. Todas las épocas tienen sus oscuridades y luminosidades. En ese sentido, se observa, en el libro de Ibáñez Langlois, un excesivo entusiasmo por las luminosidades del medievo y un olvido de sus oscuridades. Muy probablemente, Ibáñez Langlois me recuerde el N° 97 de la *Quadragesimo Anno*, que él cita en la pág. 126. Ante lo cual, no tenemos más remedio que preguntar, sólo preguntar: ¿no es que la Iglesia no está ligada a ningún sistema político-social?

En la pág. 76 hay un problema esencialmente político: Ibáñez Langlois, al criticar a Hobbes y Rousseau, cita a León XIII, en su *Diuturnum Illud*. El análisis de este tema se continúa en la pág. 110 con el tema de la autoridad. Ibáñez Langlois afirma —citando frecuentemente a León XIII— que la autoridad no proviene del pueblo, sino de Dios. En realidad, nada hay que objetar, pues Ibáñez Langlois se refiere sólo a Hobbes y Rousseau. Pero, tal vez, hubiera sido necesaria una aclaración para explicar el caso de F. Suárez. Este problema fue delicado, en su momento, en la DSI, y aún hoy podría preocupar a cualquiera que demande claridad y distinción. La enc. *Diuturnum Illud* tiene un párrafo donde, al parecer, se habría condenado además a Suárez. Lo cual alcanzaría también a toda la escolástica española. El Cardenal Höffner, en su *Manual de Doctrina Social Cristiana*,⁷ afirma que, para una condenación de la doctrina de Suárez, León XIII debería haber utilizado el término “mediatamente” en su expresión “. . . Con esta elección se designa al gobernante, pero no se confieren los derechos del poder”. Y cita después a Pío XII, quien el 2/10/del 45 habría elogiado a la teoría de Suárez sobre el origen del poder. Y Julio J. Berguecio, S. J., compatriota de Ibáñez Langlois, en su libro *La Ortodoxia de J. Maritain*, cita también

5 Ver nuestro ensayo “Persona Humana y Libertad”; en *Rev. Estudios Públicos*, del Centro de Estudios Públicos, N° 20, Santiago de Chile.

6 En su libro *Del Iluminismo a nuestros días*; Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 1979.

7 Rialp, Madrid, 1974.

esta alocución de Pío XII, del 2/10/45, para explicar que Maritain no era "hereje" por el solo hecho de defender la teoría de Suárez.⁸

Nosotros creemos que la teoría de Suárez es algo totalmente opinable, y que éste es un ejemplo que muestra que, a veces, en la ética social católica serían necesarias una mayor claridad y distinción. Creemos también que una pequeña aclaración sobre esta cuestión disiparía las dudas de alguien que acepte la teoría de Suárez y se sienta injustamente condenado en bloque junto con Hobbes y Rousseau. Y éste es un ejemplo, precisamente, de la diferencia entre un humanismo cristiano (Suárez) y el iluminismo (Hobbes, Rousseau).

En la pág. 80 se refiere al contenido del bien común. Sugerimos que sería necesario explicitar un poco más el carácter esencialmente participable del bien común —a diferencia del bien particular—, pues de lo contrario pueden producirse algunas confusiones. Al final de esa página, Ibáñez Langlois enumera una serie de elementos del bien común, que difícilmente puedan ser "participables" y que al parecer deberían ser prestados por el Estado, dado que éste debe ocuparse del bien común. Por supuesto, no es lo que él afirma, y lo prueba su defensa de la libre iniciativa privada. Empero, una aclaración en cuanto a que esos elementos son consecuencias del bien común, más que el bien común mismo, ayudaría a la claridad. El bien común, dada su característica ontológica de participabilidad, sólo puede concentrarse en la justicia, a través de la cual los privados realizan sus actividades, que no serán contrarias al bien común, si el régimen jurídico es correcto y son garantizados los derechos de todos.

En la pág. 87, da una explicación a uno de los problemas más dificultosos —y tal vez más ocultos— de todo el Magisterio: la condenación expresa por parte de Pío IX y León XIII de las "libertades modernas" (de expresión, de enseñanza y de cultos) en relación a la tácita aprobación (Pío XII) y después expresa defensa de, al parecer, esas mismas libertades, por Juan XXIII, Pablo VI, Vaticano II y Juan Pablo II. La explicación de Ibáñez Langlois es que el Magisterio condenó a esas libertades cuando no se sujetaban a límites morales y legales, y las reivindica en su "núcleo moral auténtico" cuando los Estados totalitarios amenazan a la justa libertad del hombre. Todo lo cual tiene su sentido, teniendo en cuenta, además, las diversas circunstancias históricas. El problema, sin embargo, es muy ar-

8 Ediciones Cervantes, Santiago de Chile, 1948. Obsérvese, además, este párrafo a A. F. Utz: "... A diferencia de León XIII, Pío XII menciona la discutida doctrina escolástica acerca del pueblo como sujeto primigenio de la potestad civil (soberanía del pueblo), pero lo hace sin entrar en detalles, limitándose a hablar de una 'tesis que en todos los tiempos han defendido destacados pensadores cristianos', la 'tesis capital de la democracia', a saber, que 'el pueblo (no ya la 'masa') es el sujeto primigenio de la soberanía civil, procedente de Dios' " (en su *Comentario a la Pacem in Terris*; Herder, Barcelona, 1965; p. 83; Utz cita a AAS XXXVII (1945) 256-262.

duo. Que la contradicción es aparente es muy fácil de explicar cuando, por ejemplo, en el caso de la libertad religiosa, se observa que la definición de libertad de cultos que da León XIII y que condena no tiene nada que ver con la definición de libertad religiosa que da el Vaticano II y que aprueba. Pero el asunto se complica si uno mira con lupa, comparándolos, algunos textos de la *Libertas* de León XIII y de la declaración *Dignitatis Humanae* del Vaticano II. Nosotros pensamos que puede llegar a demostrarse que no hay contradicción. Pero nos gustaría saber la opinión del autor al respecto.

En la pág. 118, en medio de excelentes comentarios sobre la necesidad de limitar el poder del Estado, dice: “. . . El crecimiento moderno del poder estatal deriva de razones múltiples, entre ellas la propia complejidad de la sociedad moderna. . .”. Quisiéramos señalar al respecto que, en nuestra opinión, una de las contribuciones más notables de F. Hayek a la filosofía social y política de nuestro tiempo es demostrar que la limitación del conocimiento humano debería producir el efecto contrario, esto es, una menor intervención del Estado, ante el crecimiento de actividades cuyo control total escapa a las posibilidades de almacenamiento y procesamiento de información de los funcionarios estatales. Si, en cambio, ante esa complejidad se insiste en una mayor intervención, es porque un racionalismo “constructivista” (que Von Hayek ubica en el iluminismo francés) hace pensar a los funcionarios que podrán controlar a la sociedad como un artefacto que el hombre concibe y diseña.⁹ Si bien nosotros pensamos que Hayek exagera la limitación del conocimiento humano, acercándose a cierto empirismo, sin embargo, creemos que esta contribución, depurada de esa exageración, ayudaría notablemente a la ética social católica.

En la pág. 126 comienza un análisis de las sociedades intermedias. Nada tenemos que objetar en este caso, excepto por el comentario tal vez demasiado elogioso que realiza de los gremios medievales, omitiendo mencionar el error gravísimo que significaba entonces la falta de respeto a la libertad de asociación. Pero esto entra dentro de lo que ya habíamos comentado con respecto al medievo. Hay una cuestión más dificultosa, sin embargo. Defiende que las sociedades intermedias surjan “desde abajo hacia arriba”, significando ello que se respete la subsidiariedad del Estado también en este caso. Sin embargo, hay una expresión de Ibáñez Langlois que no entendemos. Dice “. . . cuando la autoridad se dedica a alentar, con su poder superior, iniciativas orgánicas que brotan de la base, del tejido social mismo, éstas tienen mayores posibilidades de prosperar, justamente en virtud de su carácter más vital, espontáneo y natural”. Realmente no entendemos cómo puede el Estado “alentar” algo, sin quitarle ipso facto su carácter “natural y espontáneo”. Nosotros estamos absolutamente convencidos de que las ayudas y protecciones

9 Ver su libro *Nuevos Estudios en Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*; Eudeba, Bs. As., 1981.

estatales son absolutamente contrarias al bien común y sólo generan intereses de grupo contrapuestos. Creemos haber demostrado con detalle este punto en *Persona Humana y Libertad*. Y creemos que merece citarse esta expresión de W. Goldschmidt: "...Hay que tener en cuenta que el gobierno poco puede hacer para fomentar o impedir la personalización trascendente. Sus intentos de hacerla prosperar, la frustran por despertar intereses mezquinos. Su tentativa de estrangularla, la vivifican dando lugar al martirio".¹⁰

En la pág. 158, Ibáñez Langlois se refiere al tan controvertido tema de la participación de los obreros en las ganancias de la empresa y la cogestión. Cabe aquí hacer el mismo comentario que efectuamos en el caso de la posición del Magisterio frente a las "libertades modernas". En nuestro ensayo sobre la DSI y la economía de mercado, nos detuvimos largamente para demostrar que no hay una contradicción en el Magisterio, entre los diversos pontífices, en este tema, por cuanto la "cogestión" puede aparecer como una extensión del principio de difusión de la propiedad privada, siempre que esa cogestión sea voluntaria. Sin embargo, creemos que el problema es muy complejo, por cuanto las faltas de precisión en este tema por parte de la ética social católica pueden hacer tambalear la esencia última del derecho de propiedad, si se llegase a proponer la cogestión como obligatoria. Por lo cual, la sola aclaración de que no es obligatoria es absolutamente imprescindible. Por lo tanto, ¿no cree que el hecho de que esa aclaración aparezca con plena claridad sólo en Pío XII ha producido en la ética social católica un serio problema?

Otra cuestión similar encontramos en la pág. 211, cuando se refiere al derecho a la resistencia a la opresión. Habíamos elogiado al autor en este tema, justamente por las muy necesarias restricciones que hay que colocar en este caso. Pero, obviamente, la opinión de Santo Tomás sobre este tema, que es recogida por Pablo VI en la *Populorum Progressio*, ha terminado por prevalecer en la ética social católica, de modo que no se descarta la posibilidad, en teoría, de que una rebelión armada, contra una tiranía insoportable, si es el último recurso y si tiene probabilidades de éxito, sea justa. Obviamente, nada tenemos que objetar a ello, y menos a Ibáñez Langlois, quien trata este tema con todo cuidado. La dificultad que planteamos va más allá, rogaríamos se nos disculpara nuestra casi obsesión por la claridad y distinción. León XIII, en la enc. *Quod Apostolici Muneris*¹¹ planteó las cosas de modo tal que toda revuelta, y reitero: toda, quedaría descartada. Quisiera saber qué opina el autor de lo planteado en esa encíclica, y quisiera que me corrija en caso de que yo la haya malinterpretado.

Por último, queremos destacar que en la pág. 258 sugiere una relación con la cual no estamos muy de acuerdo. Al parecer, sugeri-

10 En su libro *El principio supremo de justicia*; Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1984. Lo destacado es nuestro.

11 Ver *Doctrina Pontificia*; B. A. C., Madrid, 1958; Tomo II, p. 68.

ría Ibáñez Langlois una relación entre el progreso tecnológico y la abundancia económica de ciertas sociedades, por un lado, y el atraso moral, por otro. Pero debemos ser muy cuidadosos en esta crítica, y por eso hemos dicho: "al parecer, sugeriría. . .". Porque, en efecto, puede probarme el autor que de ningún modo está sugiriendo una relación necesaria entre ambas cosas, sino que él se está refiriendo a la crisis del iluminismo y del neoiluminismo, que sigue creyendo que encontrará la felicidad y el progreso del hombre mismo a través del progreso de las ciencias, la técnica y la economía. Y es cierto que está diciendo tal cosa, y en cuanto a su crítica a este neoiluminismo, no tenemos más que aplaudirlo. Sin embargo, creemos que Ibáñez Langlois no pone suficiente cuidado en el modo de expresar lo que quiere decir, y esto lo decimos nuevamente con todo espíritu de colaboración. En efecto, una lectura rápida de su texto podría sugerir un cierto desprecio por las sociedades capitalistas de Occidente, ricas en bienes materiales y tecnología, pero que, al mismo tiempo, exhiben ". . .desoladoramente los más altos índices de suicidio, de neurosis, de depresión, de aborto. . ." (y la lista es más larga). Creemos que éste es un terreno muy resbaladizo, primero, porque se podría exhibir otra lista, tan o más larga como la que hace Ibáñez Langlois, sobre los logros morales de esas mismas sociedades; y, segundo, porque es muy fácil derivar, a partir de allí, un cierto autoconsuelo del subdesarrollo. Como si dijéramos: somos pobres pero buenos; sin computadoras pero con familias unidas. Y, sencillamente, no nos parece conveniente este tipo de dialéctica. Reitero que el autor no la hace; todo lo que le estamos diciendo es que debería cuidarse más de no parecer efectuarla. Tal vez, quizás, una visión más positiva de la modernidad ayudaría a Ibáñez Langlois en este sentido. ¿No será, tal vez, que precisamente esa visión histórica que tiene Ibáñez Langlois, tan extendida en ciertos ambientes católicos, ha retrasado y dificultado el diálogo entre Iglesia y mundo moderno? ¿Y no será que ese retraso es lo que produce que valores tan importantes de la modernidad —el desarrollo, la tecnología, etc.— queden sin contacto con valores tan importantes de la catolicidad —la apertura a lo trascendente, el sostén de la Gracia, la importancia de la moral, el orden familiar—? Una conciencia más viva del valor de la modernidad ayudaría a su inserción en los valores que le preocupan. De lo contrario, no hacemos más que darle al iluminismo lo que podría pertenecernos. Es muy fácil criticar a las sociedades ultradesarrolladas, destacando sus immoralidades, para que después sean los neoiluministas los que se quedan con el desarrollo. La condena de la ciencia moderna, sobre la base de la condena a Galileo, produjo un verdadero drama cultural para el catolicismo: que gran parte de la ciencia moderna se desarrollara fuera de la Iglesia.¹² ¿Queremos los católicos reiterar ese drama en otros ámbitos? ¿No han querido muchos reiterarlo con el capitalismo?

12 Ver Dessauer, F., *El caso Galileo*; Carlos Loholé, Bs. As., 1965.

Además, la tolerancia también es una virtud moral. Tolerar es soportar un mal para evitar males mayores. Y un orden político cristiano debe tener conciencia del pecado original y saber tolerar. Y por más cristiana que sea la constitución política de un Estado, jamás habrá ninguna garantía necesaria de que los desórdenes que preocupan a Ibáñez Langlois no se producirán. A veces es muy sutil el equilibrio que hay que guardar para estar en el medio del permisivismo y del totalitarismo. Y no tengo más remedio que dar un ejemplo que tal vez no guste a Ibáñez Langlois. El índice de divorcios es muchísimo más bajo en la Unión Soviética que en los Estados Unidos. ¿Es necesario sacar conclusiones? Yo tengo muy firme la mía: el totalitarismo es una inmoralidad mucho más grave que los diversos problemas morales que una sociedad libre pueda presentar.

2.2 Dificultades en Relación al Liberalismo

Finalmente, hemos colocado en esta sección especial los problemas referentes al liberalismo, donde también deberemos plantear importantes cuestiones. Por supuesto, no podemos en este momento reiterar todas las delimitaciones conceptuales y terminológicas que hemos realizado sobre este tema en relación a la DSI, sobre todo en nuestros ensayos *Liberalismo y Religión Católica Apostólica Romana*¹³ y *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia*.¹⁴

En esos dos ensayos aceptamos y defendemos todos los principios fundamentales de la ética social católica contenidos en la DSI. Por lo tanto, nuestras diferencias en este tema correrán por cánones muy sutiles y complicados: los matices conceptuales y la prudencia terminológica.

En efecto: todas las virtudes que el autor ha evidenciado en cuanto a distinguir sutiles matices y poner mucho cuidado en los términos, parecen ser menos evidentes cuando se trata de hablar del "liberalismo". El término, evidentemente equívoco, está utilizado de manera unívoca, a lo largo de todo el libro, como la filosofía del iluminismo racionalista, que se concreta en la soberanía absoluta de la razón; negación de toda autoridad divina; negación de la religión revelada; secularismo; indiferentismo gnoseológico y ético; laicismo; ideología de la voluntad general; negación del derecho natural; nominalismo ontológico y social; individualismo egoísta; negación del bien común; propiedad privada absoluta e ilimitada; etc. La lista podría continuar. La caracterización del liberalismo como el conjunto de dichas ideas puede comprobarse sobre todo en las págs. 13, 18, 67, 75, 82, 89, 110, 111, 118, 126, 149, 179 a la 183, 206, y 219 a la 230.

Realmente no creemos que sea arbitrario comentar lo que casi

13 En el libro *Cristianismo y Libertad*; FAE, Bs. As., 1984.

es obvio: ¿es ese el único sentido posible del término? ¿No nos señala la historia de las ideas políticas que el asunto es un tanto más complejo? ¿Responden a la caracterización de Ibáñez Langlois autores como John Locke, Montesquieu, Edmund Burke, Jorge Washington, John Adams, Tomas Jefferson, James Madison, Alexander Hamilton, Alexis de Tocqueville, Lord Acton, Abraham Lincoln? ¿Cómo los calificaría Ibáñez Langlois? ¿Comunistas? ¿Nazifascistas?

Pero podemos ir a ejemplos más contemporáneos. ¿Son acaso partidarios de la democracia ilimitada autores como R. Aron o F. A. von Hayek? ¿O B. de Jouvenel? ¿Son iluministas —y todo lo que de ello se deriva— autores católicos como Manuel Río, J. L. García Venturini o G. J. Bidart Campos? Dice este último: “. . . Cuando declaraciones internacionales, tratados, pactos y documentos a los que se atribuye y reconoce carácter universal, definen y defienden los derechos del hombre y las libertades fundamentales, es porque la humanidad coincide en algo, y ese algo es la entraña o la esencia del liberalismo: la dignidad de la persona, la libertad de la persona, los derechos de la persona”.¹⁵ ¿Qué debemos concluir? ¿Que Bidart Campos utiliza los términos en forma disparatada? Vayamos a otro caso. Dice el Dr. E. Gallo, en su magnífico artículo *Notas sobre el liberalismo clásico*:¹⁶ “. . . Los liberales clásicos estaban principalmente preocupados por establecer límites a la acción de los gobiernos. Eran gentes más obsesionadas con cómo se gobernaba que con quién lo hacía. En otras palabras, los liberales eran los partidarios del gobierno limitado”. ¿Qué debemos concluir? ¿Que el Dr. Gallo no sabe de lo que habla cuando se refiere al liberalismo? Lamentablemente para quienes piensen eso, las palabras de Gallo se encuentran debidamente probadas por citas de B. Constant, Tocqueville, Locke, Ferguson, Acton, Lippman, Burke y otros, esto es, los liberales clásicos a los que Gallo se refiere.

Lamentablemente, no podemos dejar de señalar que Ibáñez Langlois manifiesta tan escasa vocación por las distinciones en este tema, que llega a niveles asombrosos. En la pág. 225 afirma que el liberalismo político proviene de “. . . Locke, Rousseau y el enciclopedismo francés”. ¿Es siquiera necesario comentar que no se pueden colocar juntos a Locke y a Rousseau sin hacer obvias distinciones? Por otra parte, los autores que hemos citado nos muestran claramente que lo que la historia de las ideas políticas llama “liberalismo” no puede reducirse de ningún modo a Rousseau y el enciclopedismo francés. Nuestra posición es coherente con nuestra visión de la historia: la modernidad no es igual al enciclopedismo francés.

Insistimos en que señalar la equivocidad del término “liberalismo” es ineludible. Hagamos una sencilla experiencia. Después de leer el libro de Ibáñez Langlois, algún lector puede salir muy convencido de que el democratismo roussoniano pertenece a la esencia más ínti-

15 En su libro *La recreación del Liberalismo*; Ediar, Bs. As., 1982.

16 En *Rev. Estudios Públicos*, N° 21.

ma del liberalismo. Ahora vamos a suponer que ese mismo lector lee el tomo III de *Derecho, Legislación y Libertad*, de F. Hayek, donde encontrará frases como ésta: “. . .debo sin reservas admitir que si por democracia se entiende dar vía libre a la ilimitada voluntad de la mayoría, en modo alguno estoy dispuesto a declararme demócrata”.¹⁷ Y si nuestro imaginario lector presta atención al subtítulo de la obra que está leyendo, verá que dice: “Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política” (lo destacado es nuestro). ¿A qué conclusión llegará entonces nuestro lector? Tal vez haya algunos instantes de confusión en su mente, que una simple aclaración por parte de Ibáñez Langlois hubiera evitado.

Es muy importante que no se nos malinterprete, porque el hecho de que estemos insistiendo en que hay una gran cantidad de autores autotitulados y llamados liberales que no cuadran en la caracterización que del liberalismo hace el autor, no implica que estemos afirmando que todos esos autores están absolutamente libres de errores; que no haya nada criticable en ellos o que en algunos de ellos no aparezcan algunas características que puedan ser iluministas. Sólo estamos afirmando que el eje central de su pensamiento dista mucho de poder ser encuadrado unívocamente en el iluminismo racionalista y sus consecuencias. Por otra parte, habrá advertido Ibáñez Langlois que, en nuestro caso, no necesitamos recurrir a los siglos XVIII y XIX para fundamentar nuestros ideales liberales de defensa de derechos humanos, libre iniciativa privada y limitación del poder público, sino al humanismo cristiano de la escolástica llamada tardía, y más directamente a la antropología y la filosofía del derecho de Santo Tomás, donde encontramos las bases últimas de la dignidad de la persona y el derecho natural, de donde se infieren —aunque Santo Tomás no lo haya hecho en detalle— los derechos fundamentales del hombre, que son la base de una sociedad libre. El liberalismo, por lo tanto, si es definido como la defensa de los derechos del hombre, la propiedad y la limitación del poder, puede fundamentarse en el derecho natural y el humanismo cristiano; y en cuanto a sus propuestas técnicas de teoría política y política económica, forma parte de las cuestiones opinables del orden temporal.

Asimismo, no nos introduciremos ahora en todas las cuestiones económicas que plantea el autor, pues allí se observa el mismo problema terminológico al cual nos estamos refiriendo. Máxime cuando Ibáñez Langlois, contrariamente a otros muy malos intérpretes de la DSI, no condena los principios básicos de la economía de mercado, sino sólo en su forma “liberal”: “. . .Como sistema económico considerado en sí, sus instituciones características —salariado, libre empresa, mercado, propiedad privada de los bienes de producción— no son rechazables en sí mismas, sino en la forma ‘liberal’ . . .” (p. 224). Como vemos, el problema terminológico es en este caso el mismo.

Además, en el tema del liberalismo económico, hace más distinciones, como por ejemplo entre "paleo" y "neo" liberalismo; si bien nosotros consideramos insuficiente esa distinción.

Por lo tanto, quede claro que no condena, en sí mismas, instituciones tales como el régimen democrático, ni la división de poderes ni la limitación del poder ni la libre iniciativa privada ni el mercado. Nuestra diferencia con él es en este caso eminentemente terminológica.

Por supuesto, Ibáñez Langlois tiene a su favor un argumento importantísimo, y en cierto sentido demoledor, al menos entre católicos: que él usa los términos como los usa el Magisterio. Y nada tenemos que decir ante ello, excepto que si el Magisterio usa el término de un modo y en la historia de las ideas encontramos otros significados, es una prueba más de la equivocidad que estamos señalando. Evidentemente, Ibáñez Langlois tiene todo el derecho a usar los términos como el Magisterio los usa, y nosotros tenemos el deber de aclarar que si por "liberalismo" se entiende lo que el Magisterio condena, en modo alguno adherimos a ese "liberalismo". Y nuestra conciencia nos señala, al mismo tiempo, el deber, en aras de la justicia, de aclarar los diversos significados del término. Cuando los totalitarios de toda especie atacan al "liberalismo" saben a qué liberalismo se refieren: no precisamente al rechazado por Ibáñez Langlois, sino justamente a la legítima oposición al despotismo totalitario; a la defensa de los derechos humanos que constantemente pisotean e hipócritamente declaman; a la limitación del poder del Estado, que ellos utilizan para esclavizar, encarcelar, torturar y matar a todos aquellos que no coincidan con sus planes de dominación universal. Y por lo tanto jamás, absolutamente jamás, nos pondremos a criticar al liberalismo sin hacer distinciones, para que de ese modo los totalitarios ganen terreno, colaborando con la destrucción de un término cuyo desprestigio sólo a sus planes beneficiará.

Por otra parte, si de Magisterio se trata, no podemos más que recordar la carta del cardenal Rampolla al arzobispo de Bogotá, del 6/4/ de 1900, donde Rampolla reiteraba los conceptos que, por orden del Soberano Pontífice, envió en una carta del 17/2/ de 1891 al obispo de Salamanca, donde se distinguía entre liberalismo y partidos políticos liberales; entre dichos conceptos debemos destacar estas palabras de Rampolla: "...por lo demás, no es permitido señalar con censura eclesiástica, y mucho menos denunciar como herético al liberalismo entendido en un sentido diferente del que la Iglesia ha precisado cuando lo condenó, y esto mientras ella no haya dado otras indicaciones".¹⁸ Y si esto era así en 1900, ¿no lo sigue siendo aún mucho más en 1986?

Hay además otras cuestiones —sobre todo, las referidas a determinadas políticas económicas— donde es justo reclamar la legítima

libertad de opinión que los católicos deben tener en dichas cuestiones temporales. Y esto tiene que ver directamente con el tema del grado de intervención del Estado en la economía, tema que Ibáñez Langlois toca en la pág. 183. Todo lo que objetamos es que no se haya destacado suficientemente esta libertad de opinión en este caso. Adelantamos que dijimos “grado”, porque, una vez admitida la existencia del Estado, la dialéctica “el Estado no interviene” o “el Estado interviene” es falsa, porque el Estado interviene cuando delimita el marco jurídico donde la libre iniciativa debe actuar, e interviene cuando fija precios, si bien ambos tipos de intervención son distintos.

En este sentido, si el Estado debe o no fijar los cambios, si debe o no emitir moneda, si debe o no regular la tasa de interés, si debe o no dar tal o cual crédito, etc., son cosas, en relación al catolicismo, absolutamente opinables (de igual modo que la preferencia por regímenes de gobierno y cuestiones similares). En este sentido, consideramos que en la DSI se produciría un orden magnífico si su competencia específica se encontrara dentro de los grandes principios de derecho natural primario y secundario, y se reconociera que determinadas cuestiones técnicas, y especificaciones más precisas de derecho natural que podríamos denominar terciario y cuaternario,¹⁹ quedan libradas a una justa libertad de opinión, precisamente en función de que la Iglesia tiene competencia en cuestiones temporales sólo indirectamente “*ratione peccati*”. Y en referencia a este tema no tenemos más que recordar excelentes partes del libro de Ibáñez Langlois, que él toma del mismo Magisterio: “. . . Por la misma razón, ‘la doctrina social de la Iglesia no propone ningún sistema particular. . .’ ”; (p. 10); “. . . En razón de su superior universalidad —no vaguedad—, la enseñanza social de la Iglesia está abierta a múltiples encarnaciones concretas. . . ” (idem); “. . . Ella (la Iglesia) no puede elegir entre las soluciones económicas, sociales o políticas, porque no es competente, pero debe juzgar en términos morales y espirituales. . . ” (pág. 27); “. . . la Iglesia ‘en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social’ ” (pág. 28); “. . . El pluralismo político de los católicos no es un mal, sino una realidad positiva que se produce ‘con todo derecho’, en virtud del margen de relatividad que encierran los asuntos de política contingente” (pág. 31). Y es justamente en función de estos textos que no podemos más que manifestar un absorto silencio ante textos como los que siguen: “Mas, para que se produzca un desarrollo armónico en los diversos sectores de la economía, es absolutamente necesario que el Estado, puesta la mirada en la agricultura, lleve su atención y prudencia: a los tributos o impuestos, al crédito monetario, a los seguros sociales, a los precios, al fomento de las industrias

19 Ver la introducción de Federico Rodríguez a *Doctrina Pontificia*, BAC, Madrid, 1964; Tomo III.

complementarias y, finalmente, a la organización de la empresa agrícola" (Mater et Magistra, N° 131); "...es necesario no sólo que el Estado desarrolle una peculiar política crediticia para los agricultores, sino también que se constituyan instituciones de crédito que proporcionen a los mismos, y a un tipo de interés módico, los capitales necesarios" (idem, N° 134);²⁰ "...serían útiles convenciones internacionales de radio suficientemente vasto: ellas establecerían normas generales con vistas a regularizar ciertos precios, garantizar determinadas producciones, sostener ciertas industrias nacientes".²¹ Conste que el problema no consiste en la específica política económica recomendada, sino en que algo —sea lo que fuere— se haya recomendado. Consideramos —para ir a uno de los casos citados— que la Fe Católica no pasa por si el Estado debe o no regular la tasa de interés. Como católicos, tenemos plena conciencia de que nuestro Credo no se ocupa de esas cuestiones. Y como laicos adherimos a la escuela austríaca de economía, que sostiene que el ciclo económico está causado por una baja artificial de la tasa de interés bruta por debajo de la tasa de interés originaria, producida por la expansión monetaria por parte del Estado en el mercado de capitales. Y jamás se nos ocurriría que un católico tiene que pensar como nosotros en ese tema, por ser católico; para convencerlo sólo recurriremos a argumentos naturales; coherentemente, sólo cambiaremos de opinión si se nos demuestra racionalmente que estamos equivocados; reclamamos por tanto nuestra libertad de opinión en este tema como en muchos otros temporales. No son estas cuestiones de Fe. De igual modo, aunque un Papa fuera partidario de la escuela austríaca, no sería ése el motivo por el cual defenderíamos la escuela austríaca.

Algún lector se preguntará por qué tanta tinta en explicar lo que tal vez es obvio. La respuesta es clara: todo esto debería ser obvio pero no lo es en algunos ambientes.

Creemos que si hay alguien que ha contribuido notablemente a la justa libertad de opinión de los laicos en estas materias temporales ha sido J. Escrivá de Balaguer. Dice al respecto Andrés Vázquez de Prada: "El Fundador, sin dejarse vincular por servilismos de partido, y, menos aún, someterse a interpretaciones políticas que apabullaban la libertad de las conciencias, continuó afirmando su misión divina e independiente. Dentro de estas premisas básicas, dejaba claro a los miembros de la Obra que eran libérrimos de opinar como quisieran sobre materias temporales que, al fin y al cabo, no eran dogmáticas".²² Y más adelante, en la pág. 295, se transcriben estas palabras de Escrivá de Balaguer: "...La Obra no les propone ningún camino concreto, ni económico ni político ni cultural. Cada uno de sus miembros tiene plena libertad para pensar y obrar como le parezca mejor en este terreno. En todo lo temporal los socios de

20 Op. Cit.

21 Paulinas, Bs. As., 1967. Encíclica *Populorum Progressio*.

22 En su libro *El Fundador del Opus Dei*; Rialp, Madrid, 1983, p. 222.

la Obra son libérrimos: caben en el Opus Dei personas de todas las tendencias políticas, culturales, sociales y económicas que la conciencia cristiana puede admitir". "Yo no hablo nunca de política. Mi misión como sacerdote es exclusivamente espiritual. Por lo demás, aunque expresara alguna vez una opinión en lo temporal, los socios de la Obra no tendrían ninguna obligación de seguirla. Nunca los directores de la Obra pueden imponer un criterio político o profesional a los demás miembros". Más adelante: "No he preguntado ni preguntaré jamás a ningún miembro de la Obra de qué partido es o qué doctrina política sostiene, porque me parecería un atentado a su legítima libertad. Y lo mismo hacen los directores del Opus Dei en todo el mundo". "Sé, sin embargo, que entre los miembros de la Obra —en España como en cualquier otro país— hay de hecho gran variedad de opiniones, y no tengo nada que decir en contra. Las respeto todas, como respetaré siempre cualquier opción temporal, tomada por un hombre que se esfuerza por obrar según su conciencia. Ese pluralismo no es, para la Obra, un problema. Por el contrario, es una manifestación de buen espíritu, que pone patente la legítima libertad de cada uno". Y más adelante: "El sacerdote no es un psicólogo, ni un sociólogo; es otro Cristo, Cristo mismo, para atender las almas de sus hermanos. Sería triste que el sacerdote, basándose en una ciencia humana —que, si se dedica a su tarea sacerdotal, cultivará sólo a nivel de aficionado y aprendiz—, se creyera facultado sin más para pontificar en teología dogmática o moral. (. . .) Es un hecho público que algunos eclesiásticos parecen hoy dispuestos a fabricar una nueva Iglesia, traicionando a Cristo, cambiando los fines espirituales —la salvación de las almas, una a una— por fines temporales. Si no resisten a esa tentación, dejarán de cumplir su sagrado ministerio, perderán la confianza y respeto del pueblo y producirán una tremenda destrucción dentro de la Iglesia, entrometiéndose además, indebidamente, en la libertad política de los cristianos y de los demás hombres, con la consiguiente confusión —se hacen ellos mismos peligrosos— en la convivencia civil".²³

Por supuesto, debemos aclarar, para que no se nos interprete mal, que estas importantes palabras de Escrivá de Balaguer —que ojalá fueran escuchadas en toda la Iglesia— no significan negar la competencia indirecta del poder eclesial en lo temporal, *ratione peccati* (por razón de pecado) y en las materias mixtas; competencia que es lo que justamente funda todo el desarrollo de los grandes principios de ética social católica de la DSI (que son una extensión de la teología moral). Y nuestra insistencia en la opinabilidad de las cuestiones temporales —aclarado lo anterior— no tiene la más mínima intención, de ningún modo, de recortar injustamente la autoridad del Romano Pontífice. Todo lo contrario. Hoy en día el Pontífice asiste a una insidiosa campaña por parte del progresismo teológico, que trata de negar y/o disminuir su autoridad aun en las más

fundamentales cuestiones de Dogma y Moral. Lejísimos estamos de querer sumarnos a ese movimiento. Precisamente, nuestra demanda de una mayor claridad en lo que específicamente le compete a la DSI es justamente para reforzar su autoridad en lo que propiamente le pertenece. Quede eso bien claro.

Ibáñez Langlois tiene conciencia de este problema. En la pág. 15 afirma: "...El criterio de la Iglesia es preciso, si bien su aplicación puede presentar dificultades, porque no es cosa simple discernir hasta dónde llega el núcleo moral de un determinado problema social —v. gr., la fijación del salario justo, el carácter expropiable de un bien estratégico, la injusticia de un determinado régimen político— y a partir de qué límite se impone la autonomía de los factores técnicos, opinables y contingentes". Y por esto agrega más abajo: "Es tarea de la conciencia cristiana, ilustrada por el Magisterio de la Iglesia, discernir en cada problema social entre aquel núcleo ético-religioso que está sujeto a la ley de Dios y aquellas dimensiones puramente temporales que Dios mismo ha dejado al debate de los hombres".

Espero, pues, que Ibáñez Langlois comprenda que todas las aclaraciones que hemos hecho con respecto al liberalismo han sido dictadas justamente por mi conciencia cristiana —que si es errónea, será por mía y no por cristiana—, preocupada por distinguir lo temporal de lo eterno, para dar a este último mayor fuerza.

3 Conclusión Final

Estamos en presencia de un gran libro. De lo contrario, no nos hubiéramos detenido tanto en analizarlo largamente. Y esperamos que el autor haya comprendido nuestros deseos de colaborar y no polemizar. Y si hemos puesto tanto énfasis, sobre todo en mostrar una visión más positiva de la modernidad y el liberalismo, es porque consideramos que su trabajo es sumamente valioso como para que no sea estudiado en ciertos ambientes que, lamentablemente, quizá lo rechazarán por este problema. Y no sería bueno que esto ocurriera. Al menos, algunas aclaraciones adicionales por parte de Ibáñez Langlois solucionarían gran parte de esta cuestión.

Por lo demás, en todo el libro se respira el más auténtico catolicismo y la más sana filosofía cristiana, absolutamente incontaminada de toda brisa de progresismo teológico.