

Iglesia, nacionalismos y socialismos¹.

“Nosotros siempre planteamos demasiado y pensamos siempre demasiado poco”. J. Schumpeter.

Primera Parte.

I- Preliminar sobre la “realidad histórica”.

1. Nuestro punto de partida, es una comunidad histórica concreta, llamada Iglesia. Nuestra certeza, es que Cristo constituye el centro efectivo de la realidad histórica, y por ende la Iglesia Católica. Quienes no lo crean, pueden admitir racionalmente tal punto de partida siquiera como hipótesis de trabajo, para una comprensión global de la historia, de la sociedad, de sus procesos y sentido².

Las ciencias sociales actuales no toman tal hipótesis en consideración, y por consiguiente asumen otras hipótesis que, por la razón que fuere, descartan tal punto de vista. Al tomar otras hipótesis, toda la organización teórica de la realidad es distinta, forzosamente. Así en Comte, Marx, Tonnies, Durkheim, Weber, etc., que configuran filosofías de la historia que descartan a Cristo como principio básico, y por lógica es difícil una apertura a su encuentro desde la misma ciencia social; y muchas hasta ni permiten que sea otra cosa que una forma irracional y perimida de la historia. En las sociologías, aún en las grandes, abundan las más peregrinas consideraciones respecto de afirmaciones teológicas o situaciones sociales religiosas. Lo que es consecuencia de sus presupuestos filosóficos, y es síntoma que ningún gran sistema puede, en última instancia, escindir ser y valor.

Parecería, sin embargo, que un cientista social, de acuerdo a sus creencias convencionales, por principio, no puede descartar a priori ninguna hipótesis, o hacer imposible la hipótesis de Cristo como centro de inteligibilidad de la sociedad y la historia. Salvo que sus presupuesto filosóficos, tácitos o expresos, lo impidan. Por lo menos³ tendría como deber permitir y examinar toda hipótesis, y más cuando es tan decisiva, en sus posibilidades de comprensión de los procesos fácticos, en su modo de dar cuenta de la realidad.

2. Las grandes cristalizaciones de las llamadas ciencias sociales, que desde el siglo XIX se suceden de modo perentorio y creador, configuran grandes sistemas, macrosistemas, sociológicos principalmente, pero no exclusivamente. Estos sistemas han pretendido elaborarse desde bases puramente racionales, de la razón natural. Claro, la razón no es unívoca, sino que encierra diferentes modalidades. Cuando se habla, por ejemplo, del avance de la racionalidad en la historia, por lo común no es explícito de qué racionalidad se trata. Lo común es confundir o dar por obvio que un tipo de racionalidad sea toda la razón. Si para los cristianos, por ejemplo, Dios es el Logos, todo apartamiento de Dios implica una irracionalidad: aunque haya sectores con progresión racional, si resulta de ellos un alejamiento histórico de Dios, ese resultado es avance

¹ Original con correcciones manuscritas, disponible en archivo Alberto Methol Ferré. Es un desarrollo de la publicación “Iglesia y pensar social totalizante”, en “Socialismo y socialismos en América Latina”, Celam, 1977. Allí se indica en nota al pie “esta comunicación es adelanto de la primera parte de una obra en preparación: Iglesia, nacionalismos y socialismos”.

² “sentidos”, en Celam 1977.

³ “Por lo tanto”, en Celam 1977.

que genera también una dimensión de irracionalidad. Hay muchas concepciones de la razón. A veces convergentes, a veces francamente divergentes⁴. Las ideas de la razón de Hegel y Santo Tomás son contradictorias entre sí, lo que no implica que no tengan parciales convergencias, posibilidad de fecundación mutua, pero dentro de lógicas básicamente excluyentes. La divergencia en las concepciones de la razón salta a la vista en la polémica de los años 60 entre la escuela neomarxista de Frankfurt, con Adorno, y la escuela neopositivista de origen vienés, con Karl Popper. Hoy abunda un manejo no discriminado, equívoco, de “la razón”⁵. Las ciencias sociales parecen ser su campo predilecto.

3. A su vez, las sociologías, los grandes sistemas, se mueven en una esfera fluctuante, con fronteras difusas, “intermedia”⁶, entre la filosofía y la historia. Con sus principios, interfiere la filosofía; con su analítica empírica, interfiere la historia. Es un Jano bifronte. Tan imposible es deslindar a los sociólogos de la filosofía como de la historia. Esto no lo creen muchos sociólogos, pero la ingenuidad crítica no está reservada a los rústicos. El más somero examen nos dice que los historiadores son sociólogos concretos y que los sociólogos son historiadores más abstractos. Unos se preocupan más de tipos genéricos o específicos de realidades sociales, históricas; y otros más de la individualidad irreversible del acontecer. Pero, para ser inteligibles, los unos suponen siempre a los otros. Y ambos por igual, suponen el hilo conductor y organizador de principios filosóficos. De tal modo, Comte, Spencer, Marx, Toynbee, Spengler, Parsons, son tanto filósofos como sociólogos e historiadores. De modo más o menos tematizado. De ahí que juzguemos lícito el hablar de modo englobante de “filosofía de la historia” (no en el sentido particular de los hegelianos que, como Croce o Gentile, disuelven a la filosofía en la historia y/o a la historia en la filosofía). Filosofía de la historia, es el nombre propio del quehacer de sociologías o historias totalizantes⁷. Por tanto, para nosotros las denominaciones de sociólogos, historiadores y filósofos de la historia son intercambiables, y a lo más señalan⁸ dentro de un mismo campo, dentro del mismo objeto formal (el acontecer histórico humano totalizante), ya su atención preeminente sobre principios, sobre tipologías genéricas o específicas, o sobre su individualidad fáctica. Pero son niveles unificados que se implican mutuamente, se convocan para poder constituirse. Ningún nivel es pensable sin los otros, los otros son esenciales a su constitución misma como nivel. De ahí la unidad del objeto formal en la complejidad de su materia.

4. Pero volvamos al punto de partida. Poner a Cristo como centro de la historia es “teología de la historia” y no filosofía de la historia. Aquella supone un “saber de fe”, supraracional, no irracional, que sin embargo comunica esencialmente con la razón. Oposición de contrariedad, no de contradicción. Superior a la razón, contrario a la razón, no es contradictorio con la razón, sino que, paradójicamente, la lleva a su plenitud. Pero la filosofía de la historia, de suyo, no sabe ni tiene obligación de saber del “saber de la fe”. Más ese no saber, puede tener muy diversas formas y contenidos. En lo básico, hay dos posibilidades. Quienes no admiten por principio (así se le llame metódico) la posibilidad de apertura de la razón a la fe, en la inteligencia misma de la historia, tienen una filosofía de la inmanencia, construyen sociologías e historias

⁴ “a veces divergentes”, en Celam 1977.

⁵ Y se agrega “Las mayores irracionalidades se amparan bajo el manto de “la razón”, en Celam 1977.

⁶ “intermedias”, en Celam 1977.

⁷ “sociologías e historias totalizantes”, en Celam 1977.

⁸ “señalan distinciones”, en Celam 1977.

inmanentistas. No me refiero, es obvio, a abstracciones metódicas provisorias y parciales, que no pretenden elevarse a la totalización histórica o social⁹. Así, hay unas filosofías de la historia inmanentistas y otras abiertas a la trascendencia. El primer caso aparece como la petición de principio más convencional de nuestro tiempo. De tan vulgar parece cosa obvia, cuando es tan problemática. En el segundo caso, se tratará siempre –de modo autoconsciente– de macrosociologías provisorias, incompletas en el discernimiento del alcance de sus propios principios, por su propia apertura, pues la irrupción de la trascendencia en la historia, una vez reconocida, las obligaría a repensarse inmediatamente desde esa irrupción (que nosotros llamamos Encarnación, y su continuidad la Iglesia). Como se ve, las dos posibilidades encierran las más graves consecuencias intelectuales, actuales o posibles. En el primer caso, la filosofía de la historia queda siempre cerrada sobre sí, no pide otra disciplina. En el segundo caso, es todo lo contrario, posibilita, pide su propia superación, su destino es trasmutarse en teología de la historia. Una filosofía de la historia (o sociología o historia) abierta a la trascendencia, está de suyo ávida, necesariamente, de verse completada y transfigurada en teología de la historia. Su continuidad es acoger esa discontinuidad, si acaece. Para nosotros, acaece en Cristo, recapitulador de todas las cosas.

5. Si en los principios de análisis de la realidad histórica, por cualquier razón, incluso legítima si nos movemos en el orden de la razón natural, suponemos que Cristo y la Iglesia no son el centro de la realidad histórica, formaremos un concepto de esa realidad muy distinto a si suponemos lo contrario. Puede haber, es cierto, muchas formas de hacer esa suposición negativa, y con contenidos también distintos. Puede preguntarse ¿y si la realidad humana en su realidad misma está referida a Cristo, el omitir esa referencia no amputa o desvía toda nuestra comprensión de la realidad? Es de toda evidencia. Puesta la hipótesis de tal realidad cristífica, todo quitar lo cristífico, vulnera toda la lógica efectiva de la realidad, la descentra, la empobrece constitutivamente, en su ser mismo. Esto lo puede admitir cualquier incrédulo, en el terreno de las hipótesis y sus consecuencias. Para nosotros, cristianos, es más que hipótesis, es lo más real de la realidad misma. Si la realidad objetiva se centra en Cristo ¿sería neutralidad, sería objetividad, no considerar a Cristo? ¿Qué significa eso de que para ser “objetivos” hay que ser “neutrales”? Neutralidad no es objetividad, ni garantía de nada. El conocer del hombre pide objetividad, verdad, no neutralidad. A no ser que la verdad y la objetividad sean neutrales, cosa que habría que demostrar y que nunca se ha demostrado. ¡Cuidado con los neutrales, que nunca son neutrales! Y por ventura para ellos, pues si la realidad histórica fuera neutral, ello significaría que carece de suyo de sentido. Neutralidad, es postular que la realidad carece de sentido intrínseco. Es suponer que la realidad misma no está comprometida. Cuando no es así: toda la realidad histórica está comprometida en Cristo. La realidad es sentido, y su interpretación cabal implica no borrar o poner entre paréntesis el sentido.

Desde el conocimiento de la fe, puede afirmarse sin vacilaciones que todo sistema sociológico que no considere el “saber de salvación” como central, tiene una perspectiva o errónea, o parcial e incompleta de la realidad social misma. En lo “incompleto” pueden haber muchos grados y matizaciones, que no vulneran su radical insuficiencia en la formulación misma de los marcos de la realidad histórica a comprender.

⁹ Y se agrega “Y quienes admiten, en la constitución de su propio sistema, una apertura a la trascendencia”, en Celam 1977.

6. Pero, ¿a qué viene aquí este preámbulo? Ante todo, a señalar un hecho fundamental para los cristianos: no hay “una” ciencia social universal ya constituida, que nos descargue de la tarea para constituir¹⁰. Hay sí varios intentos más o menos contradictorios entre sí, de grandes sistemas sociológicos (o antropológicos), que de modo más o menos explícito, más o menos desarrollado, son también filosofía. Es barbarie creer en “la ciencia social”, como es barbarie creer en “la filosofía”, sin plural. Lo que no excluye que se denomine así a un campo cognoscitivo multiforme, donde hay una comunidad intelectual problemática, ciertas tradiciones, hechas de antagonismos, con interpenetraciones mutuas. Solo en ese sentido tan restrictivo puede emplearse el singular. Y esto nos pone frente a una situación contemporánea, muy acuciante.

Es un hecho la grave insuficiencia de la “inteligencia” cristiana moderna, desde el siglo XIX, en el abordaje cognoscitivo sistemático de la realidad social, histórica, en sus estructuras y procesos. La necesidad generalizada de constituir una analítica del proceso histórico global, es en rigor posterior a la emergencia de la Revolución Industrial. No vamos a entrar en sus razones. En la Iglesia, pocos clérigos y pocos laicos emprendieron esa tarea, también por muchas razones que no viene al caso tampoco examinar.

Porque ese “centro” de la historia, en la Iglesia, tiene caracteres muy singulares. No siempre parece ser el “centro efectivo” de la historia, puede ser desplazado por otros centros, en cuanto a vigencias de época. ¿Cómo el centro puede ser descentrado y seguir siendo el centro? Este es un problema básico de la teología de la historia, basta aquí solo con anotarlo. Lo que importa es ahora que ese “descentramiento” del centro en su capacidad de responder a nuevas necesidades históricas generó en su seno una privación de más en más insoportable. Genera un deseo, una ansiedad cada vez más poderosa de superarla, o mejor, se hace necesidad imperiosa cubrir tal carencia, y más cuando desde otros ámbitos, desde filosofías generalmente opuestas, se han realizado los grandes avances. En este aspecto ¡qué paradoja la marginalidad del centro! La posibilidad de comprensión de este hecho reside en la naturaleza misma de ese centro, que puede en determinadas coyunturas históricas aparecer como no central. Lo cierto es que la situación de facto nos coloca en posición de rezago, de angustiosa dependencia. Y tal situación llevó a dos actitudes básicas ante la emergencia de los sistemas sociológicos o filosofías de la historia, generadas fuera de la Iglesia visible. Estas dos actitudes básicas de los cristianos han predominado en tiempos sucesivos. 1) o se hizo la crítica de los principios de tales sociologías, descartándolas así sin más, pero sin constituir a su vez ningún pensar sistemático del análisis de la realidad histórica, es decir, sin responder a la problemática planteada de modo adecuado. Solo se destruye lo que se sustituye. Y aquí no se sustituía nada, solo se respondía con “rapsodias”, no sistemáticamente. Las respuestas sistemáticas, que las hubo, poco tenían que ver con una analítica histórica global, tanto empírica como sistemática. 2) o al verse tal vacío, se tomó el camino de adoptar instrumentalmente a las ciencias sociales ya constituidas afuera, auto-simulándose creer que no eran filosofías, sino “ciencias” en sentido análogo a las de la naturaleza no humana. Se hacían cómplices del equívoco, para poder prescindir del examen de sus principios. Era un atajo excelente, una coartada para responder a la necesidad, sin enfrentar con seriedad sus problemas. De tal modo, los cristianos adoptaron alegremente imaginarias “cientificidades universales”, presuntamente neutras ante la fe, y supuestamente verificadas y

¹⁰ “para construirla”, en Celam 1977.

acatadas en su nivel. Mayor comodidad imposible. Así, se terminaba engullendo acríticamente cualquier “principio”, sin “removerlo” ni a la luz de la fe, ni a la luz de la filosofía, de la razón.

O pura crítica de principios, sin constituir sociología, o tomar por “afinidades electivas” alguna sociología ya constituida afuera, sin ninguna crítica de principios. O sea, en los dos casos, no se asumían las exigencias de constituir el pensar sociológico. En el primer caso, era simplemente el vacío; en el segundo un “lleno” ecléctico e invertebrado, donde la teología se yuxtapone a cualquier cosa, sin hilar con ninguna. Y en los dos casos pierde la teología, en uno por esterilidad, en otro por borrachera. La virtud del primer caso, era atender a los principios, pero sin responder a la necesidad. La virtud del segundo caso, es querer responder a la necesidad sin atender los principios. Lo que también es no responder a la necesidad. Así, pierden los cristianos, pierde la Iglesia, con su renuncia en los dos casos, a pensar sistemáticamente la sociedad global en la historia. Si los cristianos no son capaces de constituir sociologías o filosofías de la historia adecuadas y abiertas a la trascendencia, o teologías de la historia, que suponen siempre el paso anterior, esa tarea no se la van a hacer por procuración ni marxistas, ni pragmatistas, ni otros de cualquier otro pelo. ¿O alguien puede creer con seriedad lo contrario?

7. La situación descrita anteriormente, de los cristianos ante las sociologías –en el sentido amplio que usamos el término- nos señala que el pensamiento cristiano, en este campo, es “rapsódico”. Hay un estado de dispersión de los elementos que pueden constituir una filosofía de la historia. Un pensamiento rapsódico, en oposición al sistemático, aunque puede decir verdad, incluso ser verdadero en todas sus partes, señala una incapacidad de erigirse en totalizante. Una incapacidad de desarrollarse de modo ensamblado, con orden. Por eso está siempre amenazado por el eclecticismo, la agregación, no puede crecer desde dentro, pues carece de articulación suficiente. El mismo estado actual de desarticulación también de la teología, señala hasta donde llega la crisis. Pululan las “teologías” de tales o cuales particularidades, y el teologizar sistemático está en un ocaso. Todo esto es indicativo de que antiguos “sistemas teológicos” necesitan abrirse, fragmentarse, para repensar la realidad desde nuevos datos. Hay momentos en que es mejor ser rapsódico que sistemático, pero en tanto sean tanteos para rehacer mejor al propio pensar sistemático, que es la vocación propia de la razón, ya que la realidad misma es sistemática, es inteligible, es un orden del ser siempre en proceso. Vivimos pues todos los cristianos, un “bache” rapsódico, y Dios quiera que no sea por demasiado tiempo, que este sea tan fecundo como para recrear arquitectónicas válidas, a la altura de nuestro tiempo. Y justamente, esa crisis actual de la misma teología tiene su epicentro en la dificultad de generar un pensar sociológico abierto a la trascendencia. Aquí está el eje de nuestros problemas actuales. Todo lo demás es secundario. Cada tiempo tiene problemáticas intelectuales específicas, en el nuestro es “sociológica”. Para los cristianos, lo es tanto al nivel de la razón (sociología adecuada, abierta a la trascendencia¹¹), como de la fe (ciencia teológica, que hoy juega su destino como teología de la historia).

II- El desafío de la Nación y la Clase.

8. Cuando asumí como tema “Iglesia, nacionalismo y socialismos”, en cuanto visto desde la Iglesia, referido a ella, podía haber tomado varios caminos de abordaje, que la complejidad del

¹¹ “abierta a lo trascendente”, en Celam 1977.

asunto permiten, y que exige una corta comunicación¹². Podía tomar, por ejemplo, la vía de un recuento histórico, desde la emergencia de la Sociedad Industrial, y con particular énfasis en el proceso de América Latina, de cómo se fueron formulando en la Iglesia sus relaciones con las naciones y con las clases de la sociedad industrial emergente. O de qué manera mantuvo relaciones con diversos nacionalismos y con diversos socialismos, asunto que no coincide exactamente con el de la nación y la clase, pero que las involucran de modo decisivo. Podría enfatizarse en el cómo se vieron respectivamente. Y en ese verse recíproco hasta dónde se comprendieron y por qué no se comprendieron. Hasta qué punto la Iglesia fue tomada desde dentro por temáticas nacionalistas o socialistas, y hasta qué punto no, y por qué. En fin, podría abundarse en perspectivas posibles, de una riqueza e importancia apasionantes, de extrema utilidad para la agenda de desafíos actuales en América Latina. Muchos son los prismas, las delimitaciones temáticas, siempre a nivel empírico. Pero la fuerza incontrastable de “nación” y “clase” (condición para hablar de nacionalismo y socialismo), trajeron a mi memoria la frasecita de Schumpeter que está puesta como acápite. Pues cualquiera de esos caminos posibles a nivel principal de descripción histórica, implicaba preservar en nuestra situación básica, es decir, la de composiciones rapsódicas. Así, puestos todos en la necesidad imperiosa de superar esta fase, me vi obligado a deslizarme del tema, hacia los supuestos del tema. Pues sentía que abordar el tema, equivalía a no asumir el tema, y que pasar a los supuestos del tema, era comenzar a entrar en el tema.

En efecto, la realidad histórica contemporánea tiene varias estructuras sociales axiales, cuya inteligibilidad es condición de posibilidad para un pensar congruente del resto de la realidad. Sin ellas, todo nuestro mundo se vuelve ininteligible. Pero, por eso mismo, por ser tan cruciales, son el lugar en que un pensar rapsódico –que es en varios grados, la situación casi general del pensamiento cristiano contemporáneo- queda en el mayor desamparo, incluso diciendo a su propósito cosas muy atinadas. Rapsódico no es igual que superficial. Puede haber sistematizaciones superficiales y rapsodias profundas. Pero, de todos modos, en su relación con las cuestiones claves, puede tocar solamente algunas notas, calar con hondura tales o cuales aspectos, pero no puede abrazar a su objeto, tomarlo en el orden de sus relaciones esenciales. Y la nación y la clase son asuntos tan poderosos, que solo permiten el abrazo de una teoría general de la sociedad global, de la historia. Requieren la formulación de un marco general de la composición de la sociedad global, de sus dialécticas fundamentales. Todo otro abordaje es secundario, o mejor dicho, solo puede ser “preparatorio” para el marco general, solo puede ser provisorio, hasta lograr configurar un cierto marco comprensivo total, desde el cual los análisis del proceso adquieran sentido y justificación. Lo preparatorio es tal, si apunta de suyo hacia la sistematicidad, si ésta se logra, luego revertirá sobre aquel, para discriminarlo, juzgarlo, en la medida que puede avanzar con orden más allá. Saber es ordenar.

⁹¹³. El desafío de la Nación y la Clase es tan grande, que para entrar bien, hay que pasar por las horcas caudinas de una sala de espera. No admiten cualquier visita, a cualquier hora. Y en primer lugar, a nosotros cristianos, nos obliga a un mejor recuento de nuestra propia situación rapsódica en este campo. La primera eficacia del desafío, es hacernos rebotar volver sobre nosotros mismos, y examinar las razones de tal dificultad. Las razones que nos han puesto en tal

¹² “concisa comunicación”, en Celam 1977.

¹³ No es el punto 9, en Celam 1977.

situación colectiva. Porque uno no se puede desembarazar de esa situación colectiva, es hijo de ella, tiene que caminar con ella, con la Iglesia concreta, y responder desde ella. No somos navegantes solitarios, una larga historia nos abruma y alimenta, nos mueve en la indeclinable esperanza.

Ahora¹⁴, dados los límites de este trabajo, nos interesa un breve esquema, un señalar los jalones principales de las vicisitudes y dificultades modernas, en la Iglesia, para su comprensión de la historia. Dificultades que están en la raíz de nuestra situación rapsódica actual. Por otra parte, dejamos de lado, lo damos por supuesto y por sabido, la gigantesca importancia de Israel y la Iglesia en la constitución del pensar histórico. Más aún, Israel y la Iglesia han constituido a la “historia” como tal, han descubierto el vivir histórico del hombre. Por eso están en la raíz de todo pensar histórico actual. Lo que hace aún más paradójica nuestra situación. Sin la Biblia, Agustín y Joaquín de Fiori, no habría historia, en sus notas básicas. La historia se constituye, ante todo, como “historia de la salvación”, y lo sigue siendo de múltiples formas en todas las historias o sociologías modernas, aún de modo secularizado. Pero ahora no nos interesan los orígenes remotos, siempre presentes, sino los más próximos. Nos importan desde constitución de una analítica histórica de la sociedad global, del intento sistemático de determinar sus dialécticas básicas, estructurales y procesuales¹⁵, ligando entre sí, en lo posible, todos los niveles, y del discernimiento de las líneas fundamentales de la evolución colectiva de la humanidad, principalmente en los tiempos modernos. Este enfoque es solo desde el ángulo de la ausencia y presencia de la Iglesia, de los católicos, en tales tareas.

10¹⁶. En rigor, la historia comenzó por la teología de la historia judeocristiana. Pero nos interesa ahora la modernidad, con la nueva perspectiva en relación a la analítica del proceso de la sociedad global, de las etapas del proceso macrohistórico. Aloys Dempf señala que primero hubo “filosofías de la historia” y que luego se pasó a la “sociología”. Aún dentro de nuestro concepto unificador, digamos que hasta cierto punto es verdad, sin que ello vulnere la coherencia del “objeto formal”. Así, tratamos ahora de filosofías de la historia, en nuestra acepción abarcadora, no de teologías de la historia (que también continuó habiéndolas).

Nos interesa marcar solo la línea de pensamiento, en la Iglesia, dentro de esta perspectiva. Sus jalones principales, y sus hombres principales, no los secundarios, que quizás haya más de lo que imagino. En relación a los jalones, solo me atengo a vastas teorías globales, no a pensamientos parciales, de hombres más prácticos y menos totalizadores (que en definitiva fueron los que influyeron más en la Iglesia desde el siglo XIX, en estas cuestiones). Marquemos pues esos jalones.

Primera fase.

En la modernidad, el primero y fundamental es Juan Bautista Vico. Aquí hay un hecho que todavía no se ha esclarecido suficientemente, de la más alta relevancia. El gran gozne de la modernidad, en la constitución de las nuevas ciencias de la naturaleza y de la historia acaece dentro del ámbito de la Iglesia Católica. No debe ser por casualidad. Emergen dos “ciencias nuevas”, explícitamente en pugna. La Ciencia Nueva de Galileo y Descartes, en relación a la

¹⁴ “III. Etapas del pensar histórico católico moderno. 9. Ahora, dados los límites...”, en Celam 1977.

¹⁵ “procesales”, en Celam 1977.

¹⁶ No es el punto 10, en Celam 1977

física-matemática, a la naturaleza; y la Ciencia Nueva en relación a la historia de Vico. Ambos fueron plenamente conscientes del salto cualitativo cognoscitivo que se instauraba. Y desde allí se genera toda la “modernidad”, incluso la anticristiana. La modernidad como tal, nace en el seno de la Iglesia. Singular es que sean laicos, aunque Copérnico fuera sacerdote.

Vico, católico, es el fundador indiscutido de la modernidad histórica. A su filosofía de la historia, el propio Marx, hombre tan severo en sus juicios, la calificó de “genial”. Vico intenta una teoría comparada de la evolución histórica, y establece tres etapas, la divina, la heroica y la humana. Esta ley de los tres estadios, bajo distintas máscaras, se repite hasta hoy en múltiples sociologías. Solo que no como *corsi e recorsi*, sino como “*corsi*” en una sola dirección irreversible. El impacto de Vico en Turgot, Comte, el romanticismo alemán es gigantesco. E incluso llega hasta Weber en nuestros días, en la notoria idea del progreso de la “racionalización” y “despoetización del mundo”: de superación de la etapa “militar” (Saint Simon, Spencer, etc.) por una humana, razonable, servicial, instruida, que culmina en un Estado de masas, igualitario. Es asombrosa la persistencia hasta nuestros días de los esquemas fundadores de Vico, en versiones más o menos ajustadas. Liga tipos de conocimientos con situaciones sociales globales y con situaciones de clases sociales. Y los pueblos, las naciones, son los grandes protagonistas. No trata de Cristo, pues se mantiene al nivel de la razón natural. No considera la Revelación en la historia.

Es singular que Vico contrapusiera su ciencia con la de Galileo y Descartes. Entendía que la “praxis humana” era de suyo más inteligible que la acción de las cosas, y que ésta no podía servir de modelo para comprender al hombre. En un aspecto, Vico culmina y trasciende la tradición del “humanismo” iniciada por Petrarca, como reacción católica contra el Feticismo de los averroístas, médicos y naturalistas, que afirmaban la eternidad del mundo y negaban la creación. La tradición anti-Aristóteles que irrumpe a primera fila¹⁷ ya con Giordano Bruno y prosigue muy victoriosamente hasta nuestros días. De ahí que la tradición humanista, histórica no naturalista, fuera tan platónica. Vico también. En alguna medida, es una extraordinaria vuelta de tuerca del platonismo humanista, histórico, cristiano en lucha contra los “físicos” (ateos). En la intimidad de la Iglesia, podríamos decir, se plantea desde sus comienzos lo que luego Dilthey llamará las “ciencias del espíritu” versus las “ciencias de la naturaleza”, como tipos de conocimiento diferentes y hasta conflictivos.

Segunda fase.

Luego de la Revolución Francesa, surgirá el tradicionalismo, con De Bonald, Haller, De Maistre, Donoso Cortés, como nombres principales de una vasta escuela. Todos ellos son de pequeña nobleza provinciana, no cortesana. Es una reacción del mundo tradicional campesino, casi feudal, de pequeña comarca, contra la irrupción del individualismo burgués. Para De Bonald, que es el más sistemático, primero es el “nosotros” que el “yo” y primero es el lenguaje, que la razón individual. Elabora una vasta teoría de la sociedad ordenada, estamental, estática, contra la movilidad burguesa, contra la primacía del dinero, etc. Como todavía la Revolución Industrial no está perfilada, su dicotomía es “Sociedad Constituida versus Sociedad No Constituida”. Hace un estereotipo de la “Sociedad Tradicional” (que será abundantemente usado por los sociólogos) y no puede hacer todavía otro de la “Sociedad No Constituida”. La define por mera

¹⁷ “...La tradición anti Aristóteles del humanismo es, por su versión averroísta, que irrumpe a primera fila...”, en Celam 1977.

negación, no por caracteres de suyo. Ahora procedemos al revés: Hinkelammert define primero a la Sociedad Industrial capitalista, y a todo lo anterior le llama “sociedad tradicional” (aunque aclara “el concepto de sociedad tradicional es claramente problemático. Su sentido es más bien analítico. Representa una sociedad que no tiene los rasgos específicos de la industrialización), o Daniel Bell habla de sociedad pre-industrial, industrial y post-industrial, tomando como eje la industrial, según él, ya en vías de superación en algunos Estados. Como se ve, mucha agua habrá corrido bajo los puentes en este siglo y medio.

Esta escuela tradicionalista, todos ellos laicos, tendrá una larga influencia en la Iglesia, pues bajo diferentes modificaciones, representará muy bien la mentalidad de vastos mundos campesinos europeos, todavía persistentes y a veces mayoritarios, hasta las vísperas de la Segunda Guerra Mundial. El nacionalismo francés maurrasiano (Maurrás) viene de esa fuente, y de esta base social francesa, vigorosa hasta no hace más de 30 años, o se prolonga por ejemplo en el “carlismo” de clases medias rurales españolas, o en un Laureano Gómez, en las condiciones especiales de un campesinado medio colombiano. Termina ahora en el grotesco de “Tradición, Familia, Propiedad”, un canto del cisne un tanto desafinado y anacrónico. Hace más de un siglo ya Barbey D’Aurevilly¹⁸ les llamaba “profetas del pasado”.

De Bonald hace una teoría sistemática de la “sociedad integrada”, contra la “sociedad de cambio”, y muchos lo consideran el primer sociólogo. Por lo menos, está en la base nada menos que del positivismo Comtiano, y reaparece muchas veces como vocación de una sociología del orden, contra otra de la movilidad y el conflicto. Anticipa la dicotomía de “comunidad” y “sociedad”, tema común, desde Hegel y Tonnies, en la sociología contemporánea.

En sus prolongaciones posteriores, el tradicionalismo tuvo expresión relevante en Le Play y su escuela, que inauguró la investigación sociológica de campo, con encuestas, estadísticas, etc. Es el padre de la investigación empírica sistemática en la sociología. En tal sentido, un fundador de inmensas resonancias hasta el presente, donde estas líneas investigativas han alcanzado tanta sofisticación y son tan imprescindibles. También Le Play dejó una tradición investigativa en la Iglesia, y con otros supuestos teóricos, tanto Lebert y su escuela “Economía y Humanismo” como los estudios de campo en sociología religión, provienen de aquella fuente.

Más que escuela, como en el caso anterior, podemos aquí hablar de la “corriente” del romanticismo alemán católico, cuyos nombres más representativos, siempre dentro de nuestra perspectiva, son Adam Muller, Federico Schlegel y José Gorroes. Como los nombrados precedentemente, son de la primera mitad del siglo XIX, pero mucho más ricos y complejos, más desgarrados y conflictivos. En rigor, anteriores a la Revolución Industrial en su país, aunque ya la percibían en Inglaterra. Todos ellos son conversos, tras aventuras jacobinas o racionalistas. Todos son laicos. Schlegel es el iniciador del “romanticismo alemán”, genial crítico literario, iniciador de las historias de la literatura y del arte universales. Con Gorroes intentan abordar la hermenéutica de las etapas de la evolución colectiva de la humanidad. Revaloran el papel de la poética y el mito en la historia. Los aportes de Schelling, tan decisivos, en este aspecto, les son tributarios. Pero seguramente Vico está detrás de ellos. Pues ya está ligado antes a Herder. Por otra parte, Adam Muller quizá es de los primeros en dar preeminencia y contraponer sistemáticamente el pensar dialéctico, dinámico, por antítesis y polarizaciones, con el

¹⁸ “Barbey d’Aurevilly”, en Celam 1977.

“unilineal”, abstracto, formal, que luego Hegel llevará hasta sus últimos límites. El pensamiento dialéctico no está demasiado tematizado en las vigencias modernas de las filosofías católicas, por eso no es sorprendente que aquellos que en la Iglesia lo han querido recuperar, como Guardini y muchísimo más, caso señero y solitario, Erich Przywara, reanuden hilos en este aspecto con Adam Muller. Este desarrolla también una teoría del Estado nacional, contrario al “cosmopolitismo” del capitalismo, encarnado en Adam Smith. Tendrá luego repercusión en la línea de la economía nacional de Federico List, y de algunos “socialistas de cátedra”.

Estos esfuerzos totalizadores, en el gozne de dos épocas, están desgarrados por anacronismos y percepciones extraordinarias, anticipadoras. Podríamos recordar también a Baader, que percibía ya los síntomas de la concentración capitalista y que ante el desamparo de la clase obrera incipiente, perdía que fuera representada por el clero, en una nueva visión del diaconado. Es seguramente con referencia a estos románticos, que Marx habla de los “socialistas feudales”.

Estos románticos, a diferencia de la primera generación de los tradicionalistas, serán fervientes nacionalistas. Tendrán un gran papel en el surgimiento del nacionalismo alemán. Pero como hasta Bismarck los dos polos de la unidad alemana eran la Prusia luterana y el Austria católica, los románticos católicos fueron en general pro-austríacos. Recordemos que luego, en la segunda mitad de siglo, cuando en plena revolución industrial, Bismarck consuma la unidad, desencadena el “Kulturkampf” contra la Iglesia Católica. Aquí una digresión significativa. Bismarck temía¹⁹ la convergencia de los católicos sociales del obispo Ketteler (precursor de la Rerum Novarum), amigo de Lasalle, fundador del partido socialista alemán, con los socialistas. Preveía un peligro futuro, que también inquieta a un liberal tan reaccionario como Croce. En la obra, excelente, “El Socialismo Contemporáneo” de Emile de Lavelaye, 1881, se relata que un íntimo de Cavour, el barón Blanc “me ha contado a menudo que este gran y clarividente patriota le había predicho que el ultramontanismo se aliaría un día al socialismo. Blanc lo creía firmemente. Bismarck ha hablado, en varias ocasiones, de la unión de la internacional roja y de la internacional negra”. Y aquí recogemos una situación y perspectiva inversa: desde nacionalismos contrarios a la Iglesia, se temía la alianza del universalismo católico con el universalismo socialista. Queda esto solo como indicación aquí de la compleja trama de Iglesia, nacionalismos y socialismos, que no puede reducirse a ninguna axiomática abstracta, ajena a la procesualidad histórica.

Terminemos con nuestros románticos. Ellos son la corriente católica de ese gran período alemán que culmina en Hegel, uno de los más extraordinarios de la historia de la filosofía, y que incorpora ya totalmente la historia a la filosofía y viceversa, de distintos modos. Me atrevería a decir, que toda la temática actual está contenida en ese ciclo que corre de Kant y Herder a Hegel y Marx. Lo que nos importa, es que está allí una pléyade católica, llena de paradojas y aún de fantaseos, que intenta asumir la historia con una audacia no retomada en la Iglesia hasta nuestros días. Incluso un Baader, tan turbulento y oscuro, tuvo sus altas contribuciones. Y hasta la tradición anarquista alemana ha reverenciado su recuerdo (Rudolf Rocker). Todos estos autores, en las tradiciones católicas que llegan a América Latina, son perfectos desconocidos.

Tercera fase.

¹⁹ “Bismarck tenía”, en Celam 1977.

Ya más avanzado el siglo XIX, nada igual a Alexis de Tocqueville. Formado en la tradición católica, aunque mantuvo su creencia en Dios providente, se apartó de la Iglesia, para luego regresar. Murió a los pocos años de su retorno, relativamente joven. Su formación es la del clasicismo católico francés, y quizá algunos pensamientos de Chateaubriand le hayan dado impulso. Por eso, nos atrevemos a considerar a su obra, en cierto sentido, interior a la Iglesia. En su tiempo, fue uno de los hombres más leídos en América Latina. Aunque no creo que demasiado comprendido. Los análisis sociológicos de Tocqueville son tan brillantes, concisos y profundos, que sus categorías fundamentales están presentes en casi toda la sociología contemporánea, especialmente en los últimos treinta años. Aunque ningún integrante de importancia de la gran tradición sociológica franco-alemana dejó de conocerlo. Y hay hasta quienes creen, en el ámbito actual del pensamiento sociológico, que las dos figuras principales son Tocqueville y Marx, y más adecuado en lo esencial para entender al mundo contemporáneo, el primero que el segundo. No entramos en esto. Sería aquí muy complejo señalar las direcciones claves de Tocqueville en orden al ascenso irreversible de sociedades democráticas e igualitarias, a la vez de la centralización del Estado cada vez mayor. El fenómeno democrático y su marcha mundial fue lo principal del análisis de Tocqueville, con sus implicaciones culturales, cognoscitivas (describió el pragmatismo "avant la lettre"), etc.

Contemporáneo de Tocqueville, pero en muy diverso clima intelectual y social, está Philippe Buchez. Su actuación máxima también corre entre 1830 y 1850, en la irrupción de la industrialización en Francia y la formación del nuevo proletariado. Un nuevo contexto social está emergiendo. Se plantean problemas inéditos, transformaciones profundas y sin antecedentes. En esta ebullición nacen la sociología y los socialismos. Y Saint Simon percibe la novedad de la Sociedad Industrial, al escribir su célebre "Catecismo de los industriales". De Saint Simon deriva toda la sociología moderna en dos ramales centrales: Marx y Comte. Y Buchez, de herencia jacobina, luego carbonario, participa íntimamente de los avatares del primer grupo saintimoniano, que culmina en su célebre manifiesto denunciando la nueva "explotación del hombre por el hombre". Viene luego su conversión a Cristo y su Iglesia, y Buchez se separa del resto de los saintimonianos, formando una escuela propia, democrática, jacobina, católica y socialista. Es una de las primeras formas de socialismo, en sus primeros tanteos. Algunos hablan de los "tomistas socialistas" en relación a Buchez y su escuela, pero no es exacto. Algunos tuvieron una fuerte influencia de Tomás, pero Buchez tiene por cierto su originalidad muy propia. Buchez intentó una vasta filosofía de la historia. Tan global, que un Chauchard le consideran precursor de Teilhard de Chardin. Médico, quiere unificar las exigencias científicas con una perspectiva cristiana. Recientemente, Isambert escribió una obra de título equívoco: "Buchez, o la edad teológica de la sociología", como dando por inscripto en la naturaleza de las cosas que la sociología pasa por una presunta ley de "edades". Por lo menos deja esa impresión, aunque quizá tenga un sentido contrario, irónico. No surge claro de su obra. Buchez ya es un crítico de la sociedad industrial capitalista, su opción es por la clase obrera, fabril, que ya distingue perfectamente como antagonica en el nuevo sistema industrial, a diferencia de Saint-Simon. Busca nuevos principios de reconstitución social, y los ve en el desarrollo de la "asociación obrera de producción", de nuevas empresas industriales que hoy llamamos de "autogestión". También tuvo intensa actividad, dirigió el órgano "L'Atelier" elaborado con círculos obreros, participó en la primera gran movilización obrera de 1848. El fracaso de la revolución, le hizo retirarse a tareas de su profesión.

Un hecho interesante a señalar es que Lacordaire funda nuevamente la orden de los dominicos en Francia con varios “bucheianos”. Uno de ellos, Requemat, en 1839, decía en una carta: “No hay que tomar los principios por las consecuencias, ni las consecuencias por el principio; no afirmar más la doctrina religiosa por su conformidad con la doctrina social, sino deducir la doctrina social de la religiosa; no amar a Jesucristo, porque amo a los pobres, sino amar a los pobres porque amo a Jesucristo... ¡Oh! Mi amigo, ¡cuánto más fácil es demostrar la falsedad del racionalismo, que de cesar completamente de ser racionalista!”. La cuestión de Cristo y los pobres, presencia perpetua en la Iglesia, toma diversos rostros históricos²⁰. En su versión de la gran agitación latinoamericana de la última década, ya estaba definida en los comienzos de la industrialización y el proletariado en la Francia de 1830²¹. Por otra parte, quizá estos orígenes modernos de los dominicos en Francia, por una larga cadena invisible, se manifestará otra vez con el replanteo de las relaciones de la Iglesia y el mundo obrero, de Iglesia, socialismo y marxismo, en el “progresismo” de tomistas dominicos franceses a fines de los años cuarenta y en la misión de los curas obreros. Nada en la historia tiene generación espontánea. Todo tiene consecuencias, a veces remotas y sorprendentes.

Aunque también contemporáneo de Tocqueville y Buchez, A.A. Cournot abarca un período más amplio, su obra alcanza hasta el tercer cuarto del siglo XIX. Ya es testigo, no solo de las primeras etapas de la Sociedad Industrial en algunos países de Europa, sino de su pleno asentamiento, en dinámica de más en más hegemónica. Cournot es laico, filósofo, practicante sistemático de la investigación científica. Eminente matemático, con amplias investigaciones en el cálculo de probabilidades, astrónomo, físico, economista y filósofo de la historia. Una autoridad tan atendible como Schumpeter considera que los tres economistas más grandes de todos los tiempos han sido Quesnay, Cournot y León Walras. Pocos filósofos, luego de Leibnitz, alcanzaron a ser también grandes investigadores científicos. Cournot es uno de esos poquísimos. Un verdadero islote, que en ese sentido casi no tiene ya émulo comparable, ni en el pensamiento cristiano, ni en el resto, desde el siglo XIX. Las dimensiones múltiples del saber, desbordan cada vez más las capacidades individuales. En Cournot, cuya herencia básica proviene de Leibnitz, Kant y Bossuet, en el aspecto que nos importa ahora, acoge perspectivas de Vico, Tocqueville y Comte, pero en una nueva sistematización. Elabora una filosofía de la historia, sobre el eje del crecimiento de la “racionalidad”, entendiendo por ésta el progresivo dominio del orden sobre el azar. Formula también un curso básico de la historia en tres etapas: ya apuntamos a la última, al estadio final, plenamente “racionalizado”, a una sociedad industrial en rigor “post-histórica”, porque a la primera racionalización de la naturaleza por la ciencia y la industria, le va a seguir la “racionalización” de las relaciones humanas mismas, de la política, el último recinto rebelde, “histórico”, a planificar. Es decir, define a la “historia” como ámbito no plenamente racionalizado, intermedio entre las sociedades primitivas, “prehistóricas”, y las sociedades racionales, post-histórica. La dinámica religiosa pasa también por esas tres etapas, primero es religión de familias, clanes, tribus, etnias; luego toma dimensiones más amplias, con naciones e Imperios; y ya en el seno de esta fase intermedia, nacen las religiones universales, la Iglesia Católica, únicas valederas en la sociedad mundial racional, hacia la que nos encaminamos.

²⁰ “toma distintos rastros históricos”, en Celam 1977.

²¹ “La figura que tomó en la gran agitación católica latinoamericana de la última década, ya estaba definida en los comienzos de la industrialización y del proletariado en la Francia de 1830”, en Celam 1977.

No queremos ir más lejos. Para nuestros fines, esta noticia es suficiente para percibir la grandeza de la visión de Cournot, “doquiera el mecanismo, el arreglo metódico, los cálculos del administrador, del estadígrafo y del financista tienden a reemplazar a los resortes morales y a las pasiones que hasta hace poco todavía deban a la historia de los pueblos, y sobre todo a la historia de los pueblos en revolución, su carácter épico o dramático. Esa gran historia que inspiró a los pintores y poetas, y de la que los historiadores mismos son artistas, está a punto de acabar, para dar lugar a otra historia sobre la que disertan los profesores y filósofos”. A punto de acabar, para un filósofo de amplias miras, pueden ser dos o tres siglos. Esta visión, desde Weber, los esfuerzos colectivistas de planificación, la cibernética, los augurios de la sociedad post-industrial, ya está, diríamos, mucho más en la atmósfera que hace un siglo. Cournot es un padre, reconocido o no, de todos ellos. Nos cita una frase de Chateaubriand: “Es menester precaverse de tomar las ideas revolucionarias de la época por ideas revolucionarias de los hombres; lo esencial consiste en distinguir la lenta conspiración de las edades de la conspiración apresurada de los intereses y los sistemas”.

Cournot ya veía el ascenso del socialismo en la sociedad industrial, aunque desvalorizaba su sentido de plenitud histórica final como “utopía” inmanentista, pues para él la salvación universal estaba en Cristo y su Iglesia. En su lógica del pasaje de la “sociedad histórica” a la “sociedad racional” veía la inexorable disolución de la “herencia” de la propiedad, pues la importancia social nuclear de la “familia”, como unidad histórica de transmisión y continuidad, estaba en caída dentro de la globalidad de la “sociedad racional” emergente, con el Estado como gran organizador del trabajo y distribuidor de los productos²². Cournot era un demócrata y un socialista gradualista en su último período²³, creía que tal era la tendencia general de la Sociedad Industrial. Afirmaba el pasaje de la primacía de la “herencia” a la primacía del “mérito”. Un eco de Fourier, del falansterio, está en sus perspectivas.

No es común que un filósofo sea también economista. Ya en una obra de 1838 comienza el análisis del mercado, de la formación de los precios, por el de la situación monopolista. Es un vivo crítico de la presunta ley de “la oferta y la demanda”. Y a la verdad, es que los grandes sistemas del pensamiento económico están también ligados, o son directamente tan filosofía de la historia como la sociología. A veces, también, sus fronteras son indiscernibles. De ahí la importancia de este campo. No es común en los católicos una profunda reflexión económica teórica. Aunque ello esté involucrada en la comprensión de la sociedad global en sus articulaciones, incluso culturales y religiosas. En la tradición de la Iglesia moderna, pocos de envergadura podrían mencionarse. Pero los hay. Vale, por ejemplo, recordar entre nuestros contemporáneos a un Colin Clark y a un F. Perroux. Este desde la década del 40, para la comprensión del mercado, ha preconizado un análisis general de la “dominación”, pues para él, la vida económica contemporánea se caracteriza por “un conjunto de relaciones, patentes o disimuladas, entre dominantes y dominados”. Ha sido el teórico del “efecto de dominación”, de la función que desempeña la firma o economía dominante, la importancia de las macrodecisiones, los “polos de desarrollo”, etc. Perroux es un cristiano profundo, su temática se ha esparcido a los cuatro vientos. Crítico del capitalismo y del colectivismo burocrático de partido soviético. Aunque sus perspectivas prácticas me parecen algo fluctuantes e idealistas,

²² “como gran organizador del trabajo, distribuidor de los productos y de la seguridad social”, en Celam 1977.

²³ “Cournot era un demócrata y un socialista gradualista y tecnocrático en su último período”, en Celam 1977.

eso es otro cantar. Por su parte, Colin Clark en su célebre obra “Las condiciones del progreso económico”, plantea su analítica global con los después tan conocidos sectores “primario”, “secundario” y “terciario”. Agricultura y extracción directa de la naturaleza, industria y servicios. De modo tal, que su lógica implica también una filosofía de la historia, según la predominancia de los sectores, en la composición y desarrollo de la sociedad. La dirección de la historia sería entonces hacia el crecimiento de la “sociedad de servicios”, por sobre (no sin) la industrial, donde los servicios se hacen de más en más burocráticos, científicos, intelectuales, apartándose de más en más de la “fuerza de trabajo” y de la “naturaleza”, de más en más controlada y mediada. El crecimiento de los “servicios”, en el sentido antes indicado, lleva hacia una sociedad “post-industrial”. Un no cristiano como Daniel Bell intenta ya sistematizar su advenimiento, sobre el desarrollo de las perspectivas de Colin Clark. Sería interesante una comparación con la antigua versión paralela de Cournot.

En suma, sería deseable que, como en Cournot, estas dimensiones económico-científicas estuvieran mucho más presentes –y de modo crítico- en los esfuerzos actuales de los católicos para la comprensión histórica totalizante, a la que estamos desafiados. La ignorancia del clero, élite primordial de la Iglesia, por deficiencias en su formación, en este aspecto, es a veces increíble, lo que no impide sino que fomenta en muchos entusiastas estudiantinas.

Cuarta fase.

Aquí hacemos un paréntesis en nuestros “jalones”. No examinaremos qué pensadores son significativos en el orden de los esfuerzos totalizadores de comprensión de la historia. Pero sin este gozne distinto, no comprenderemos nada de la situación “rapsódica” en que estamos. Se trata de la situación general del pensamiento católico ante lo social e histórico, desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II. Podría también decirse, el ciclo que va de León XIII a Pío XII. Su característica, en la Iglesia, desde nuestro enfoque, es en la restauración oficializada de la “neoescolástica”. ¿Qué significa esto en relación a lo social e histórico? No me refiero a la escolástica en cuanto filosofía, ontología, es decir, como filosofía primera, que funda las otras disciplinas, que para fundarlas debe ser ciencia de los fundamentos, de los primeros principios, que no necesita ser fundada sobre otra, sino que es auto-fundadora. En este aspecto, comparto la idea de Leibnitz de una tradición efectiva en la historia de una “filosofía perenne”, más aún pienso que en ella, la corriente tomista es su epicentro. Pero aquí el ángulo es otro, segundo, derivado. Se trata de las efectivas perspectivas sociales de esa neoescolástica, que vistas desde nuestra situación (y desde las del siglo XIX inclusive) aparecen como poco elaboradas, con lastres arcaizantes de otros momentos históricos, de desarrollo raquítico en niveles esenciales. Veamos solo ciertas líneas básicas. El asunto es enorme, y lo jibarizaremos.

Partimos ya del último tercio del siglo XIX hasta Pío XII. Pero señalemos qué antecede, para comprenderlo. El último gran pensador católico, desde principios del siglo XVIII, fue Vico. El siglo de las “luces” fue uno de los más oscuros de la historia de la Iglesia. Su esterilidad eclesial es sorprendente. Es que la Iglesia está en estado de desarticulación máxima, anémica, débil, controladas las Iglesias locales totalmente por los Estados Absolutistas, y por ende el centro papal postrado y casi decorativo. El pensamiento parece haberse exilado de la Iglesia. Solo con las convulsiones de la Revolución Francesa, y los comienzos de la Revolución Industrial, se desencadenan tan gigantescas tormentas sobre una Iglesia intelectualmente somnolienta, que

la conmueven²⁴. La remoción es tan grande, que el pensamiento vuelve, ya que es hijo de las tensiones y el conflicto. Bajo rasgos y líneas contradictorias, diversas, tanto retrógradas como exploradoras. La Iglesia sufre persecución casi en todas partes, y se separa de los Estados. Vuelve sobre sí misma. Necesita reestructurarse, recogerse, articularse, libre en su intimidad de directas dependencias estatales. Algo hemos entrevisto de sus problemas al entrar en la “segunda” y “tercera” fase de nuestros jalones. Ahora, con el último tercio del siglo XIX, el centro real de la Iglesia, que entonces es Europa, está en plena industrialización, está en paz, las tensiones europeas amainan. Predomina el racionalismo, el cientificismo. Se está haciendo una verdadera revolución histórica, en descubrimientos arqueológicos, etnológicos, de antiguos imperios y culturas, etc²⁵. Los horizontes mundiales se abren en todas sus dimensiones desde el atalaya europeo, en su apogeo. Es la “belle époque” de sus burguesías. Los dos tercios primeros del siglo XIX habían sido de tanteos y búsquedas en la Iglesia, había proliferación de tendencias, diversas tendencias filosóficas en pugna, etc. Las remociones habían fecundado nuevamente a la Iglesia, pero ahora necesitaba ordenarse, recapitularse, asentarse. Los tiempos eran para esto más propicios. En este aspecto, la neoescolástica fue un instrumento extraordinario del Papado para el proceso de “racionalización” de las estructuras eclesiales, independizadas y con necesidad de coordinarse entre sí. La Iglesia no podía existir en la sociedad moderna como una amiba, invertebrada, costumbrista. La racionalización que Weber ve crecer en los Estados²⁶, acaece – y era necesidad también- en la Iglesia. La neoescolástica restaurada está impregnada de un profundo espíritu jurídico, proveniente de su época del Barroco, con Vitoria, Suárez, etc. Tiene vocación sistemática y arquitectónica. Así puede terminar con la jungla consuetudinaria, y elaborar el Código Canónico. Puede formar los nuevos cuadros clericales y laicos con esquemas básicos, sencillos, articulados, coherentes. Todo gran racionalismo puede abreviarse en manuales. La racionalización de la sociedad urbano industrial debía ser asumida por la Iglesia a su modo, con su propio racionalismo, es decir, que estuviera abierto de suyo a la trascendencia y no cerrado. Filosofías vitalistas, irracionistas, fideístas, aforísticas, turbulentas²⁷, podían ser todo lo fermentales que se quisiera, pero no servían a la Iglesia, con la responsabilidad concreta de reestructurarse a escala mundial desde el centro papal, so pena de no poder misionar en las nuevas condiciones históricas. Y la Iglesia encontró en su tradición, en Santo Tomás, un pensamiento no solo poderoso, sino muy adecuado a esas circunstancias. No olvidemos que el mundo moderno comienza a nacer en las ciudades medievales, y avanza cada vez más separándose del campo. Santo Tomás es un racionalista cristiano, que está justamente en el principio de esa nueva génesis. ¿Qué mejor para restablecer²⁸ un puente, un diálogo, con algunas exigencias esenciales de la modernidad? Para ello no servían ni los tradicionalismos, ni los vitalismos románticos. Por otra parte, una Iglesia abierta al mundo entero por primera vez, requería un pensar universal, no demasiado marcado por particularidades nacionales. La Iglesia no podía dejarse descoyuntar en tradiciones particularistas nacionales, debía siempre mantener una base unitaria mínima, que comunicara a todos. La neoescolástica²⁹ cumplía con ese

²⁴ “que la remueven”, en Celam 1977.

²⁵ “descubrimientos históricos, arqueológicos, etnológicos, de antiguos imperios y culturas, etc.”, en Celam 1977.

²⁶ ve crecer en lo secular”, en Celam 1977.

²⁷ “vitalistas, irracionistas, fideístas, intuicionistas, turbulentas”, en Celam 1977.

²⁸ “para establecer”, en Celam 1977.

²⁹ “escolástica”, en Celam 1977.

requisito. Un nacionalismo fascista como el de Gentile, juzgaba a la escolástica como un insufrible “cosmopolitismo”.

Me es imposible aquí³⁰ hacer el inventario de todos los bienes que la Iglesia recibió en este período de la escolástica. Desde ella comenzó a repensar toda la modernidad, cada una de sus filosofías, los problemas de la ciencia, etc. Recuperó poco a poco, en gigantesca investigación, todo el maravilloso legado de los siglos medievales, etc. Restableció la continuidad de la historia total de la Iglesia, y esto mismo fue redescubriendo nuevos tesoros, que irían enriqueciendo y desbordando a la propia neoescolástica de esa fase. En muchos aspectos, abrió horizontes más amplios que lo que era ella misma al comenzar este período. Exigía un rigor, una disciplina intelectual, cada palabra era importante, no se podía hablar en vano, no cabían improvisaciones ocurrentes, genialidades sueltas. En este aspecto tenía el sello de su origen, era escolar, universitaria, educadora. Aunque a veces sus manuales eran a Santo Tomás, lo que los manuales rusos actuales son a Marx. Pero, aparte de esto, ¿alguien puede creer que es posible educar en gran escala sin manuales? ¿O creen que para educar a alguien, en sus primeros pasos, hay que darle una ensalada ecléctica, que por más condimentada que esté solo puede producir anemia prematura? ¿O que se puede comenzar de buenas a primeras con los grandes filósofos, para que las cabecitas reboten?

Un gran sistema de pensamiento, una gran escuela, no abarca simultáneamente todo, tiene partes más desarrolladas que otras, conlleva raquitismos, caminos apenas abiertos, adherencias coyunturales que no le son inherentes, lastres. No hay sistema que no tenga zonas rapsódicas, y por eso mismo es “sistema abierto”. Si se procesa históricamente, en diversas coyunturas históricas, debe retomarse, repensarse siempre, siempre ante nuevos retos que le exigen revisión, podas y crecimientos. Si es que tiene raíz y tronco bien implantados en la realidad. De lo contrario, los vendavales lo arrancan pronto de cuajo, para siempre. Y bien, una de las insuficiencias más patentes del tomismo es ante la analítica de la realidad histórica, de la sociedad global en su proceso. Venía de la ciudad griega, de la ciudad medieval, de la renacentista y barroca, volvía a la ciudad industrial, que había generado en su dinámica la necesidad de una analítica totalizadora de la sociedad, hecho totalmente novedoso en la historia. Esto no lo había atravesado vitalmente, no había participado en su génesis. Le era una nueva experiencia, con datos renovados de modo impresionante. ¿Podría asimilarlos, asumirlos dinámicamente, en suma, responder? La filosofía política está más ligada, en sus formulaciones, a las situaciones históricas que la ontología, que es reflexión sobre los fundamentos. Los fundamentos no son tan movedizos como lo fundamentado.

Y aquí la paradoja. El raquitismo del pensamiento social globalizador del tomismo fue su fortuna, en esta nueva coyuntura. Expliquémonos brevemente. La realidad social de la Iglesia, su implantación concreta en la historia, era, en el período que consideramos, todavía mayoritariamente campesina. Aunque en Europa la industrialización era ya hegemónica, hasta la Segunda Guerra Mundial, sus bases humanas principales seguían siendo las diversas formas del viejo campesinado tradicional. Y más aún en la Iglesia. Por tanto, esta no podía sostener ni un pensamiento coherentemente campesino, ni coherentemente industrial. Vivía inexorablemente entre dos aguas. No olvidemos que la Revolución Industrial, de velocidad, en

³⁰ “Es imposible aquí”, en Celam 1977.

la escala de los tiempos históricos, vertiginosa, significa uno de los saltos³¹ más gigantescos del hombre en la historia, solo comparable, quizá, con la revolución agrícola milenios antes. La Iglesia había vivido siglos en mundos agrario-urbanos. Pasar al mundo urbano-industrial, no era asunto de un santiamén. Por eso sus vacilaciones, sus zig-zag, su proceso de reacomodamiento a medida que su misma realidad social variaba. “¡La pesanteur et la grace!”. Pero no otra es la vida histórica concreta. La coyuntura histórica de esos decenios, obligaba a la Iglesia, a ser sistemática y a la vez le impedía todo sistema efectivo. El sistema y el antisistema se conjugaron en la codificación de la “doctrina social”. El código, simulaba reemplazar la exigencia sistemática. La realidad social misma de la Iglesia así lo imponía. Aquí se perciben las confluencias de tres o cuatro mundos básicos: los campesinados, las clases medias urbanas, los proletariados. La gran burguesía ha sido, en su conjunto, distante de la Iglesia. Es que un régimen basado en la lógica desnuda de la ganancia y la libre competencia, repugnaba a la Iglesia hasta los tuétanos. Vulneraba su propia esencia. La tradición anticapitalista ha sido indesarraigable de la Iglesia, aun viviendo en el corazón del apogeo capitalista, sometida a su lógica predominante. No son tan insensatos los temores y previsiones de un liberal como Croce.

Digamos que la neoescolástica de ese período atraviesa dos fases principales. Una primera etapa es como de una transacción escolástico-tradicionalista. León XIII es su símbolo. Una segunda etapa, cada vez más creciente, es escolástico-clases medias urbanas. El tradicionalismo se esfuma. El pensamiento político se hace más flexible, más renovador, más rico. Pero es más deshielo que nueva creación, es un “escolasticismo democrático”, políticamente abierto, pero no genera una nueva síntesis moderna. Maritain es su símbolo. Sobre este proceso podríamos introducir³² mil matizaciones y discernimientos. Permítaseme ser simplista. Ahora eso está terminado. En Europa, centro histórico de facto de la Iglesia, los viejos campesinados han pasado definitivamente a la historia. Por eso es la crisis de la Doctrina Social, reflejo de esa transición y transacción inevitables. Ahora la Iglesia está de lleno en la lógica de la Sociedad Industrial. Cuando la Rerum Novarum, León XIII planteando la cuestión obrera, entonaba el loor a la vida campesina. Esa era la Iglesia todavía más real. Cuando la Octogésima Adviens, Pablo VI descongela la Doctrina Social definitivamente, y se centra en la urbe industrial. En estos años del post-concilio, ha terminado por estallar toda esa codificación escolástica ya ablandada por los maritainistas. Lo que nos ha dejado en el estado rapsódico en que estamos.

Hay situaciones sociales objetivas que posibilitan o dificultan el desarrollo de perspectivas globales a una determinada colectividad histórica concreta. La neoescolástica no pudo repensar la historia, pues si disponía de principios axiales, era trabada por las estructuras axiales de la Iglesia real. Allí, en su raquitismo, estuvo su éxito y su perdición en estos años. No tuvo un desarrollo auténtico, hizo agregaciones, y les dio apariencia de coherencia. En una de sus últimas obras, Maritain declaraba: “La filosofía de la historia hace impacto sobre nuestra situación. En mi opinión, muchos de los errores que actualmente estamos cometiendo en la vida social y política proceden del hecho de que, mientras poseemos (esperemos que así sea) muchos principios verdaderos, no siempre sabemos cómo aplicarlos inteligentemente. Su aplicación inteligente depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia. Si esta nos falta, corremos el riesgo de aplicar erróneamente los buenos principios, lo cual diría que es una

³¹ “No olvidemos que la Revolución Industrial de velocidad vertiginosa, en la escala de los tiempos históricos, significa uno de los saltos”, en Celam 1977.

³² “Sobre este proceso en dos etapas podríamos introducir”, en Celam 1977.

desgracia no solo para nosotros sino también para los buenos principios”. Maritain ubicó muy bien el lugar epistemológico de la filosofía de la historia, pero no la desarrolló satisfactoriamente. Del conjunto de su obra, cierto, surgen múltiples elementos valiosos para esa tarea. Mucho más que en su libro “Filosofía de la Historia”.

En resumen, la doctrina social disimuló un eclecticismo rapsódico en cuanto a la falta de perspectivas globales para la comprensión de la sociedad y su dinámica³³. Desde su ángulo, los esfuerzos más orgánicos y abarcadores han sido los de Monzel y Utz. Pero el cambio de condiciones históricas dejó a la luz su estrechez, y nos lanzó a horizontes más amplios, pero casi indefensos, aplastados por el encontronazo inopinado con sistemas teóricos, cuerpos de conceptos generalizados, lógicamente interdependientes y de referencia empírica, de fuera de la Iglesia, y sintiéndonos allí casi sin bases propias. Huérfanos. Además, ese escolasticismo, en el terreno histórico, con el biombo de sus codificaciones sociales, con su juridicismo abstracto, había tapado todos los jalones de la creación y los itinerarios del pensamiento histórico social totalizador en la modernidad. Tanto de fuera como de dentro de la Iglesia. Hasta diría, tapaba más el dentro que el fuera, que nos rodeaba por todas partes. Y por eso, nuestra desorientación. Rotas las seguridades, ¿dónde había jalones de referencia para reemprender la marcha? ¿Había que dejarse devorar simplemente por los grandes sistemas extraños dominantes, de los que ni siquiera sabíamos qué conexiones genéticas podían tener con el mismo pensamiento cristiano? Como el caso de unos primitivos polinesios contemporáneos, que pasó un avión sobre ellos en el cielo, y sin referencia histórica alguna, no tuvieron más remedio que convertirlo en fetiche, y adorarlo. Adorarlo o huir, ¿qué más podían hacer? Caricaturizamos, pero a veces las caricaturas son útiles. Parecía que la “modernidad”, en este aspecto, era un bloque que estaba allí, frente a frente con nosotros. Dos bloques no dialogan: o rebotan, o uno se anonada ante el otro. Es lo que nos está pasando. Son las dos actitudes que antes hemos señalado ante las ciencias sociales: o reafirmación de principios, sin ciencia social, o ciencia social sin principios, en la incongruencia oportunista. Por eso nuestro camino para restablecer los jalones, la plataforma para un diálogo desde las raíces, sin complejos de inferioridad ni masoquismos. ¿O los masoquistas creen que pueden dialogar con nadie? Están equivocados, a nadie sirven, ni a sí mismos.

Volvamos a los “jalones”. Estamos dentro del mismo período. En nuestro plano, el principal es Aloys Dempf. Como no conozco alemán, y pocas de sus obras me han sido accesibles, no sabría decir si Otmar Spann y Eric Voeghelin han sido católicos. Si lo han sido, en este relevamiento de los esfuerzos católicos modernos para pensar de modo totalizante la historia y la sociedad, por la noticia que tengo de ellos, deberían ser incluidos aquí. También podrían mencionarse distintos abordajes tomistas para una filosofía de la historia, el contracanto –por ejemplo- de un John Neef a Weber, investigando el proceso de formación de la Sociedad Industrial, las perspectivas de Mounier y el grupo de Espirit, las dialécticas primigenias de Fessard, etc³⁴. Pero ninguno de ellos, por una razón u otra, logran el nivel de globalidad que nos importa. Solo Christopher Dawson, formado como Mumford en la escuela del urbanista Guedes, alcanza una visión sociológica e histórica universal. A pesar de su enorme interés, de la amplitud de sus miras, confieso que he sentido siempre dificultad para discernir sus coordenadas sistemáticas.

³³ “para la comprensión de la sociedad y su dinámica principal”, en Celam 1977.

³⁴ “...las perspectivas de Mounier y el grupo de Espirit, las dialécticas primigenias de Fessard, las reflexiones sobre política y poder de Jouvenel, etc...”, en Celam 1977.

Lugar especial corresponde a Teilhard de Chardin, con su grandiosa visión de la evolución, totalizante y cristífica. Pero aunque Teilhard penetra profundamente en la historia, en la “noosfera” y el proceso de socialización, no podemos decir que su filosofía de la historia tenga el mismo despliegue que en relación a la naturaleza. Seguramente Teilhard configura un punto de convergencia y de confrontación espléndido para las perspectivas más válidas de Vico y los románticos alemanes, de Buchez, Cournot y Colin Clark (en la génesis de la sociedad industrial en la “noosfera”). Por otra parte, no habrá filosofías de la historia atendibles que no asuman su continuidad y arraigo en la biosfera, con la filogénesis³⁵.

Lo que Teilhard hizo con Darwin, yendo más allá, es modelo del posible asumir de las grandes sociologías contemporáneas, particularmente con Marx. Eso, en principio, es posible para el pensamiento cristiano, pero solo lo actual verifica lo posible, lo justifica, pues si no, lo posible se vuelve imposible. No basta decir que se puede hacer con Marx, lo que hizo Tomás con Aristóteles, o Teilhard con Darwin. Eso hay que hacerlo. Y eso no está hecho, y mientras no se haga no sabremos si se puede hacer efectivamente. Además, con Tomás no quedó solo Aristóteles, ni intacto; ni con Teilhard no quedó solo Darwin, ni intacto. Quedó mucho más. Y ese fue el signo auténtico de su asimilación y superación. Por ahora, con Marx, solo hay deseos. Solo obras son amores. Y solo obras justifican y dan sentido a la posibilidad. Pero no obras como las que hoy abundan, cuyo arquetipo más acabado es la de Negre Rigol (“Fe y Política. Sociología latinoamericana y Teología de la Liberación”), y que es modelo de lo que no se puede hacer, de lo que no se debe hacer: una frívola yuxtaposición que es ruina para la razón y para la fe. Marx se burlaría de tales rapsodas³⁶, si es que no lo hace ya, con el permiso del buen Dios. Para asimilar a Marx, como con Aristóteles y Darwin, ya no quedaría Marx solo, quedaría otro con algo más. Y si no, no. Mientras tanto, quien gana es otro menor y dependiente gana Averroes, llamado el Comentador. Cerremos esta digresión, que era indispensable.

Teilhard tomó la realidad de la evolución en los esquemas aceptados, y para salvarla de la insuficiencia de esos esquemas, tomó el camino que también es el indicado en relación a la sociología. Si la misma realidad es cristífica, si el centro real es Cristo, entonces toda filosofía de la historia, de suyo, siempre tienen marcos demasiado incompletos para comprender la realidad.

Ocupémonos ahora solo de Dempf, cuya obra transcurre entre las décadas del 20 y el 60 de nuestro siglo³⁷. Se elabora con una perseverancia de metas, a través de una producción multifacética, admirables. Según mi conocimiento, es el único filósofo de la historia católico relevante de este tiempo, con una vocación sistemática tan dilatada como compleja. Pues en Dempf se encuentran varios caminos que intenta conjugar sin desmayos. Por una parte, enlaza con el historicismo alemán, con las ciencias de la cultura de Dilthey y Rothacker, y por ese hilo entronca con el gran período del idealismo alemán, donde retoma principalmente a Schlegel,

³⁵ Y se agrega: “Justamente, en este entronque con los orígenes históricos, se hace imprescindible recoger las contribuciones del P. Guillermo Schmidt y su escuela de Viena, con su tan elaborado método histórico-cultural, que ha “historizado” a la etnología de un modo sistemático con su teoría de los círculos culturales básicos en el discernir de las primeras etapas de la humanidad (que José Seifert intenta ampliar y prolongar hasta nuestros días). Recientemente, dirección ha sido renovada por la admirable perspectiva totalizante de la historia universal formulada por Javiosa Zambotti”, en Celam 1977.

³⁶ “de tales rapsodias”, en Celam 1977.

³⁷ Sugerencia de Marcos Methol: poner “del siglo XX”.

Gorroes, Baader, Pabst, Karl Werner, es decir, la línea católica principalmente. Por otra parte, proviene de la filosofía tomista, con su raigambre ontológica y su exigencia sistemática. Por caminos diferentes de la escuela tomista de Marechal, Rahner, Lortz, su interlocutor básico es Kant. Su atención es la organización de una antropología fundamental, que es también ontología fundamental, que sirva de asiento para formular una teoría general de la historia y la sociedad, una filosofía de la historia que es ante todo sociología de la cultura. Cultura en sentido amplio, que incluye la actividad económica y las formas sociales. Y los dos sociólogos que asume principalmente son Max Weber y Max Scheler (por su sociología del conocimiento)³⁸. Podría pensarse que en tales encrucijadas –bien importantes para enfrentar con seriedad nuestros problemas, bien estratégicas³⁹- lo más fácil es la pendiente rapsódica y lo más arduo de lograr es la sistematicidad. Salvo para la creencia de algún tonto, que suponga que la sistematicidad es como un mecano artificial, una mera combinatoria. Que es lo que pueden creer otros tontos. Mi impresión es que Dempf logra formular una totalización comprensiva y en esa medida ofrece instrumentos analíticos para avanzar. Aunque esa totalización sea todo lo discutible que se quiera. Se trata de una aventura solitaria y audaz, en este plano, en el pensamiento católico anterior al Concilio Vaticano II.

Muchas veces hay que volver por sobre el estilo un poco desaliñado, de apariencia sencilla, pero más denso y coherente de lo que salta a primera vista, cuando uno se detiene en Dempf. He estudiado con suma atención todo lo que se le ha publicado en castellano. Pero lamentablemente, vuelvo sobre mi carencia de alemán, su obra completa no me es por ahora accesible. Tengo pues un conocimiento muy parcial, pero suficiente para estas afirmaciones y para una cierta perspectiva sobre su conjunto.

El camino de Dempf es establecer una correlación entre la estructura básica del hombre y los grados del ser, las esferas y niveles del ser. Es en esa correlación que busca conciliar a Kant y Tomás. Y para abordar el discernimiento de las estructuras, valores, metas y procesos del acontecer histórico se basa en el sistema primordial de las cuatro necesidades humanas (necesidad religiosa, de verdad, de seguridad y reconocimiento, y vitales o económicas). Estas necesidades son base de tipos de saber primordiales (saberes de salvación, de formación, filosofía, ciencia y poética), de gobierno o político (de justicia y dirección) y de producción y prestación (que incluye a la ciencia en cuanto tecnología). Así, sobre la base del sujeto antropológico, se constituyen las necesidades y respectivos tipos de saber, que se refieren a valores objetivos correlativos (santo o sagrado; lógicos, éticos y bellos; de orden, jus y participación; de sobrevivencia, bienestar y prosperidad). Los valores obligan, y a la vez fundan derechos objetivos. Estas correlaciones de necesidades y saberes con valores y derechos, son una totalidad diferenciada pero inseparable, que implica no solo correspondencia entre ellos, horizontal, sino también jerarquía. Sin embargo, esta estructura primordial, solo existe en la historia en grupos sociales objetivos, que son actores que se definen por la meta principal que tengan, la satisfacción prioritaria de tal o cual necesidad, saber y valor. Decimos prioritaria porque no pueden existir en sí mismos, sin cumplir también con las otras exigencias, y sin referencia a ellas. Estos grupos sociales pueden ser formales (institución) o informales. El

³⁸ Y se agrega: “A la vez que prolonga las líneas de Guillermo Schmidt en relación con los círculos culturales básicos del mundo “primitivo”, es decir, anterior a las altas culturas. Dempf se instala pues en una cruz de los caminos”, en Celam 1977.

³⁹ “bien estratégicos”, en Celam 1977.

conjunto de grupos sociales del mismo tipo Dempf les llama “potencias vitales”, es decir los “actores” y “poderes” sociales, históricos, colectivos definidos por semejantes necesidades, saberes y valores. La historia vendría a ser así la dialéctica de cuatro potencias vitales primordiales, aunque complejas y con antagonismos internos que se interpenetran, y que determinan el tipo de régimen histórico concreto, según la primacía, de una de ellas, en el orden de tener más vigencia sobre el conjunto e imponer su tipo de autoridad y de certeza. Esa primacía, implica una articulación de las “potencias” determinada, que modifica siempre la posición y configuración íntima de cada “potencia”, de los grupos e instituciones que la componen. Se forman así diversos tipos de “constelaciones históricas”, según las dialécticas entre los poderes básicos. Cada potencia tiende de suyo a la primacía, de ahí la lucha, pero siempre está operando la estructura objetiva de los valores, su jerarquía, de modo que es posible a la vez comprender sus luchas, describirlas, pero también juzgarlas de acuerdo a exigencias ideales objetivas. De lo contrario, es el historicismo puro, el dominio puro de lo fáctico, lo irracional. Digamos, finalmente, que los tipos de potencias sociales, con sus necesidades, saberes y valores, implican en su diferenciación tipos de profesión específicos (sacerdote; filósofo o científico o poeta; político o dirigente; productor o trabajador) que son los predominantes. Y que objetivan en personas, sujetos humanos, con su modo de acción y forma de vida, su pertenencia y la índole de la colectividad o grupo social y de la “potencia” que los incluye.

Ejemplifiquemos. La potencia religiosa, es objetiva en esa unidad social a la vez formal e informal que es la Iglesia Católica. La potencia política, gubernativa, en el Estado. La potencia filosófica científica, en la Universidad, academias, laboratorios, congresos, etc. La potencia productiva en empresas y sindicatos. Podríamos poner más ejemplos. Claro está, en el principio, la familia era a la vez, en unidad, Iglesia, Estado, Universidad y Empresa. Primitivamente, cumplió con todas las necesidades, saberes y valores. Luego el proceso histórico ha ido diferenciando y formando distintas “constelaciones”, distintos regímenes, con la llamada división del trabajo o de profesiones. Dempf ha intentado seguir esos hilos, hasta el surgimiento y desarrollo actual de la Sociedad Industrial.

No sé si he podido obtener una claridad mínima, para que se vislumbre, no digo que se sepa, la dirección en que Dempf elabora su teoría general. Podría ser fructífera una comparación con Parsons, a pesar de las abismales diferencias de léxico y atmósfera intelectuales. La mayor diferencia, es que en Parsons los “actores” parecen subsumidos en los “sistemas”, aunque no sea su propósito explícito, en tanto que en Dempf es al revés: los sistemas están subsumidos en los “actores”. En Parsons la atención está en los sistemas, en Dempf en los poderes históricos. Para Dempf especular sobre los “sistemas” aparte de los poderes sería vacuo. Solo hay dialécticas de poderes, no correlaciones de sistemas. El “sistema” se confunde en Dempf con su antropología fundamental, de donde derivan, en los poderes, todos los sistemas. Pareciera que Parsons parte de un “sistema de acción” abstracto, sin antropología fundamental, pues lo antropológico, el sujeto humano, está reducido a la derivación del “sistema de la personalidad”. Parte de las “acciones” más que del “ser activo”. Quede este contraste con algo más familiar, a mero título de ayudar a la comprensión.

Lo cierto es que se trata de un esfuerzo sistemático, extraño en la Iglesia del siglo XX, por asumir en un haz un conjunto de exigencias diversas y de orientaciones de la historia y sociología

contemporáneas, tratando de justificar en su ligazón, los principios, la absorción de los grandes avances modernos, y configurar una nueva lógica, no antes de pasar por ellos, sino habiéndolos atravesado. Si Dempf no lo ha logrado en algunos aspectos, como puede conjeturar mi entendimiento, no podría menos que rendir a tal señor, tal honor. Como mínimo, nos enseña el modo y la radicalidad de emprender la gran tarea totalizadora a que estamos llamados en la medida de nuestras fuerzas, y la altura de sus imperativos.

11⁴⁰. El primer efecto del desafío temático “Nación” y “Clase” fue obligarnos a un examen de conciencia, un examen de nuestra propia situación objetiva, de las condiciones reales y actuales en que se encuentra el pensamiento cristiano, en relación a sus perspectivas analíticas de la sociedad global y la historia. Registramos el hecho de la situación rapsódica generalizada. Es muy grave para una colectividad histórica como la Iglesia, que sus miembros no puedan hoy elevarse a una visión totalizante de la realidad histórica. Es síntoma de deficiencias, porque otras sí afuera lo pueden hacer⁴¹. ¿Qué razones hay para que esto ocurra? La experiencia inmediata de los cristianos, en este aspecto, es de un gran desamparo. La situación que expusimos anteriormente, de León XIII a Pío XII, en su estallido, nos ha dejado a la intemperie.

Con la “modernidad” hay dos posibilidades básicas de relación:

1) Se quiere dialogar hoy, de modo abstracto, con tales o cuales resultados de esa modernidad, con tales o cuales sistemas que están allí, ya hechos. Y entonces, como estos ofrecen mucho, y uno parece no tener nada, no hay diálogo: entonces este se convierte en mendicidad. Es lo que les ocurre a los “cristianos para el socialismo”. El socialismo, que ellos reducen al marxismo, está allí con todo su instrumental, su poderío. Ellos no tienen nada, más que la fe. El “otro” es inmenso, y uno es ínfimo. ¿Qué más entonces que ser “para”? Es muy distinto ser cristiano para el socialismo que ser un cristiano socialista, como bien se les puntualizó desde “Espirit”, la vieja revista de Mounier. Pero esto no es más que un síntoma de la situación rapsódica. También le cae el reproche a casi todos, por ejemplo, a los que adoptan el estructural funcionalismo de Parsons, sin que la inteligencia de la fe les obligue más que a la yuxtaposición. Hay otra opción política, y otra incongruencia de la razón y la fe. Y podría seguirse. Pero lo que les es común es el desamparo. Cuando en la Edad Media, los cristianos sufrieron el impacto de una totalidad filosófica tan poderosa como la de Aristóteles, los que no pudieron con ella, los averroístas latinos, dividieron el mundo en dos esferas perfectamente aparte, paralelas e incommunicables, por un lado las verdades de fe⁴², por otro las verdades de razón. Y así se lavaban las manos. Hoy, una situación análoga se repite en relación al pensar de la totalidad social. Y aparecen nuevos tipos de averroísmo latino, de izquierda y de derecha. Eso no es diálogo con nada. Eso es la imposibilidad del diálogo, no que es tal si no es crítico. Pero de crítica se habla, y por lo común ni se hace ni se soporta. Hablar de crítica, no es hacer crítica. Para los rapsodas⁴³, es difícil la crítica. Más fácil es la murmuración. De ahí que el clima rapsódico en que vivimos, se puebla por lógica de murmurantes.

2) La otra vía de diálogo, la sola posible y fructífera, con la “modernidad”, es con el viaje de ida y vuelta a las raíces. ¿Qué tenemos que ver con el nacimiento de la modernidad, con el nuevo

⁴⁰ Es el punto 10, en Celam 1977.

⁴¹ “porque otras afuera sí lo pueden hacer”, en Celam 1977.

⁴² “las verdades de la fe”, en Celam 1977.

⁴³ “Para los rapsódicos”, en Celam 1977.

esfuerzo de “ciencia nueva” de la sociedad global? ¿Hasta dónde la modernidad es ya nuestra y no solo de ellos, hasta qué punto no? ¿Y cómo han estado ellos en nosotros? Porque si quiero entender al roble que está allí, tengo que regresar y volver de su semilla. Si lo tomo en la pura presencia actual, nada entenderá. Ya Aristóteles sabía que a la esencia de las cosas se llega por su génesis. Y aquel mundo del Código Social de Malinas, tapaba la génesis de la modernidad de afuera y de dentro. Nos estrechaba el horizonte nuestro, nos achicaba nuestras propias tradiciones, porque todo lo que no era escolástico, no interesaba, o quedaba relegado en cuanto tradición eclesial moderna⁴⁴. Vico, Descartes, etc., serían católicos pero mejor no tomarles en cuenta. Y se da la casualidad en el entender la modernidad católica⁴⁵, en sus grandezas y sus desmayos, la escolástica ha sido solo una parte, y en lo que nos interesa, no la más creadora. Por eso sentimos la necesidad aquí de hacer esta breve recorrida por los “jalones”, para ver si tenemos algún “piso” en nuestra propia comunidad, si en nuestras tradiciones hay algo en qué apoyarse, no solo para reasumirlas críticamente, saber ubicarnos en la misma historia eclesial, sino también para poder establecer el diálogo con los otros. No para encerrarnos y autoalimentarnos solo de nuestras tradiciones⁴⁶, sino para que ellas nos faciliten la penetración y comprensión de otras tradiciones. Pero ya no con bloques, sino ambos “deshielados” por dentro, que es el único modo de comunicarse, porque puede comprenderse desde el comienzo hasta qué punto estamos ya comunicados, el uno en el otro, y bajo qué formas y antagonismos.

Un diálogo puramente presentista, no es diálogo. Solo hay diálogo histórico-sistemático. La crítica del presente, nos impele a un nuevo recorrido por la modernidad, la nuestra y la de ellos, para ver con mayor precisión y serenidad dónde estamos. Estos “jalones” son solo un esquema para esa tarea. No dudo de su ser incompleto y sumario. Pero creo que pone los horizontes más abiertos. No hemos expuesto esos esfuerzos totalizadores porque nos parecieran todos del mismo valor o de la misma importancia. Hay enormes contradicciones entre ellos. Pero forman parte del legado, querámoslo o no, sepámoslo o no, que nos ha configurado en nuestra actualidad. Justamente, el derrumbe del “neoescolasticismo social”, que nos hizo rapsodas, dejó abierta la puerta para una reubicación consciente más totalizante. Y por eso mismo, también nos abre hacia la sistematicidad, a la altura de los tiempos. No quiero decir en absoluto que la Iglesia, oficialmente, “deba” tener un “sistema totalizador” para no ser desbordada por la historia actual. Digo solo que si los católicos, desde nuestra pertenencia a la Iglesia no somos capaces de generar una, dos, muchas totalizaciones, si no aparece ninguna, entonces eso es síntoma que nosotros, y la Iglesia misma, estamos de hecho en situación de inmadurez para contribuir realmente⁴⁷ a la historia de nuestro tiempo. Pues no terminamos de alcanzar una ubicación mínima, para guía de nuestros caminos y entendimiento de la situación. Una acción basada en conocimientos rapsódicos, es una acción, si no ciega, demasiado vacilante, nos vuelve imprudentes o pacatos. Un diálogo en las mismas condiciones, no llega a conclusiones, puede proseguir con una esterilidad infinita.

12⁴⁸. Aquí terminamos la primera parte de nuestro enfoque. El tema Iglesia, nacionalismos y socialismos, nos empujó a los presupuestos, la nación y la clase, éstas –para ser abordadas-

⁴⁴ “quedaba relegado en cuanto, en cuanto tradición cristiana moderna”, en Celam 1977.

⁴⁵ “Y se da la casualidad que en la modernidad católica”, en Celam 1977.

⁴⁶ “autolimitarnos solo a nuestras tradiciones”, en Celam 1977.

⁴⁷ “contribuir lealmente”, en Celam 1977.

⁴⁸ Es el punto 11, en Celam 1977.

requieren una teoría totalizante de la sociedad global y la historia. Sin la cual quedamos al nivel de meras impresiones, en los dos temas capitales de nuestro tiempo. Y esto nos hizo rebotar sobre nosotros mismos, en nuestra colectividad eclesial, para percibir nuestra situación básicamente rapsódica sobre el punto. Hace ya más de una década, Pierre Naville nos observaba desde fuera: “Por cierto, existe actualmente una sociología progresista católica, de evolución muy problematizada, por una parte, que procura a través de trabajos empíricos modernizar ese pensamiento tradicional, proporcionando un contenido más próximo a las necesidades y tendencias de la vida moderna. Esta sociología se preocupa mucho por el estudio del consumo, de los presupuestos obreros, de los grupos de vivienda. Desgraciadamente es muy limitada ya que no se atreve a remitirse a los grandes conceptos rectores de la sociología tradicionalista, ni se atreve tampoco a ir tan lejos como sería necesario para encontrar un pensamiento”. Percepción muy atinada, aunque limite, como francés, su óptica seguramente a los esfuerzos de Lebrét. Anotemos que, para Naville, anteriormente en la Iglesia, la única totalización ha sido la “tradicionalista”. Hemos visto que el asunto es mucho más complejo. Pero no se lo reprochemos a Naville, pues los católicos tampoco sabían entonces más allá de eso. Observemos también que en el tiempo transcurrido hasta hoy, la “problematización” a que se refiere Naville, está en su paroxismo, campea a la luz del día y aturde a todos.

Previamente habíamos mostrado que no existen filosofías de la historia “neutras” ante Cristo, y habíamos visto que el no considerar a Cristo como centro real, tiene inevitables consecuencias en la consideración de la realidad histórica misma. Y sentamos que hay filosofías de la historia que se abren a tal posibilidad, y otras que se cierran. Lo que no quiere decir tampoco que las primeras sean más verdaderas que las segundas. Puede haber aperturas superficiales y cerrazones profundas. Y cerrazones profundas pueden ser más fáciles o más difíciles de abrir, depende de su índole y característica. Pero es tarea siempre a tener presente por los cristianos. Y el vacío en que nos encontrábamos, empujaba la necesidad de saber si en la Iglesia moderna se habían intentado filosofías de la historia, esfuerzos totalizadores, importantes, cualquiera fuere el nuestro juicio sobre su dirección y contenido. Solo nos interesaba que tuvieran enjundia. Siempre atenaceados por la pregunta ¿Por qué nos encontramos en tal situación histórica, en el mejor de los casos, de buenas rapsodias? ¿Es que no tenemos en nosotros ninguna base firme, ningún trampolín que nos ayude a pensar nuestro tiempo? ¿Solo podemos no ya comprar, porque para eso hace falta tener algo, sino mendigar a los que efectivamente están en la tarea de pensarlo globalmente? ¿Somos realmente huérfanos? Y entonces el asunto nos obligó a remontar de la indigencia a sus orígenes, al recuento de cómo en la Iglesia se habían producido esfuerzos totalizadores. Y de ahí la caminata por los “jalones” y sus fases. El resultado, creo es positivo. Tenemos más bases de lo que el común imagina. Tendremos que escarbar más, pero los horizontes se han dilatado, nos dan cierta respiración, para seguir adelante, con paso más seguro. De esas bases, será indispensable un retomarlas en profundidad, para ubicar lo “vivo” y lo “muerto” para nosotros⁴⁹. Pero eso es de más largo aliento.

Podemos acotar una observación: casi todos los mencionados en los “jalones” son laicos, no clérigos. Esto tiene su razón. La élite primordial de la Iglesia, la clerical, por vocación y profesión es ante todo teológica⁵⁰. Tal especialización, indispensable, le limita el acceso a otros campos.

⁴⁹ “A esas bases, será indispensable un retomarlas en profundidad, para cribar lo “vivo” y lo “muerto” para nosotros”, en Celam 1977.

⁵⁰ “ante todo teotécnica”, en Celam 1977.

Cada vez menos podemos abarcar todo. Las profesiones se hacen, por su creciente complejidad, más estrechas en relación al conjunto. Se puede ser un gran físico y un púber teológico a la vez, y viceversa. Y así sucesivamente. Es lo normal. No es extraño entonces que el clero tenga poca paciencia en la elaboración de enfoques totalizantes de la sociedad y su historia, particularmente desde la complejización de las ciencias sociales. Y que haya así más presencia laica. Pero como las tradiciones intelectuales eclesiales son mantenidas y recreadas⁵¹ principalmente por la élite clerical, es fácil incurrir –en este plano- en oscurecimientos u olvidos empobrecedores. Todo esto es muy comprensible, pero también hoy de graves consecuencias. El mismo pensar teológico requiere hoy, de más en más, la visión social-histórica totalizante. Y la situación mencionada tiende a mantener a la Iglesia sin esas perspectivas, cada vez más decisivas, en el orden intelectual, para la misma acción evangelizadora de la Iglesia. La cuestión no es de fácil resolución⁵², y los laicos tienen aquí especial responsabilidad.

En el recorrido de los “jalones” aquí y allá, se han ido abriendo algunas perspectivas sobre la nación y la clase, sobre nacionalismo y socialismo, en su relación con la Iglesia. En su conexión con la Sociedad Industrial. Cabos sueltos, incitantes, que aprontan la entrada directa al tema en nuestra segunda parte, dividida en nación y clase primero, nacionalismos y socialismos después. Queremos trabajar para salir de la situación rapsódica, no podemos saltar sobre ella: no se espere en lo que viene, más de lo que puede ser, un abordaje preparatorio, no todavía una sistematicidad, que solo es aquí vocación.

⁵¹ “son mantenidas principalmente”, en Celam 1977.

⁵² “de fácil solución”, en Celam 1977.