

DICIEMBRE 2021 | AÑO XXXIX | N° 102

Cultura Económica



*La actualidad de
Augusto Del Noce*

CENTRO DE ESTUDIOS EN ECONOMÍA Y CULTURA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

CULTURA ECONÓMICA

DICIEMBRE 2021 | AÑO XXXIX | N° 102

Director

Carlos G. Hoevel (UCA)

Editor

Álvaro Perpere Viñuales
(UCA)

Asistente de Redacción

María Florencia Lamas

Consejo de Redacción

Cecilia Adrogué (UdeSA)
Gonzalo Carrión (U. Nacional de Villa María)
Ricardo Crespo (U. Austral)
Octavio Groppa (Universidad Católica de Salta)
Ernesto O'Connor (UCA)
Carlos Newland (ESEADE)
Gerardo Sanchis Muñoz (Universidad Austral)
Camilo Tiscornia (UCA)

Consejo Académico Asesor

William Campbell
Philadelphia Society
Severine Deneulin
University of Bath
Samuel Gregg
Center for Economic Personalism
Thomas S. Hoffmann
Universidad de Hagen
Francisco Leocata
U. Católica Argentina

Miguel Alfonso Martínez
Echevarría
Universidad de Navarra
Joaquín Migliore
U. Católica Argentina
Daniela Parisi
*Università Cattolica del Sacro
Cuore*
Rafael Sassot
Pepperdine University

Carlos Torrendell
U. Católica Argentina
Rafael Rubio de Urquía
U. Autónoma de Madrid
Charles Wilber
U. of Notre Dame
Stefano Zamagni
Università di Bologna
Laszlo Zsolnai
Corvinus University

En la tapa reproducimos un fragmento de una fotografía de Augusto Del Noce, de autor desconocido.

CULTURA ECONÓMICA es una revista de periodicidad semestral de estudios e investigación en el área de la filosofía social y de la economía del Centro de Estudios en Economía y Cultura de la Facultad de Ciencias Económicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Esta publicación ha sido creada en 1983 bajo el nombre de Revista *Valores en la sociedad industrial* hasta su cambio de denominación en 2007.

Todos los textos publicados son responsabilidad de sus autores y no comprometen la opinión de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Datos de la revista: *Area temática:* Multidisciplinares; Filosofía; Economía; Ciencias Sociales. *Indexaciones:* ERIHPLUS, REDIB, OAJI, LATINDEX (catálogo y directorio), MIAR, CIRC, EBSCO Academics, Malena, LatinREV, y Dialnet.

Suscripciones, intercambios y recepción de originales: Revista Cultura Económica (UCA). Av. Alicia Moreau de Justo 1400, Edificio Santo Tomás Moro 4° piso, CP: C1107AFB, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Tel. (54 11) 4338-0786. E-mail: culturaeconomica@uca.edu.ar.

Sitio web: <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/CECON>. Allí pueden consultarse los números anteriores.

Costo por unidad: \$200. Recargo por envío: para Argentina, \$50+ IVA; para MERCOSUR, \$210; para el resto de América, \$280; para el resto del mundo, \$330.

Revista Cultura Económica. Editor responsable: Carlos Germán Hoevel. Derechos reservados. Propietario: Fundación Universidad Católica Argentina. Marca registrada. ISSN N° 1852-0588.

Preimpresión e Impresión: Ricardi Impresos – Terrada 5470, C1419DMD, CABA - Tel.: (011)4581-8646

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos, en forma no exclusiva, para que se incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que dicha Universidad considere de relevancia académica.

Revista

CULTURA ECONÓMICA

Editorial | *Editorial*

- La actualidad de Augusto Del Noce 3
The topicality of Augusto Del Noce
SALVATORE MUSCOLINO; CARLOS HOEVEL

Artículos | *Articles*

- Actualidad del pensamiento de Augusto Del Noce** 13
Actuality of Augusto Del Noce's thought
RICARDO DELBOSCO

- Política, religión y libertad en Augusto Del Noce y Erik Peterson** 28
Politics, religion and freedom in Augusto Del Noce and Erik Peterson
MARÍA CAROLINA RIVA POSSE

- De la desnaturalización de la religión y de la política a la absolutización del yo** 45
From the distortion of religion and politics to the absolutization of the self
CARLOS DANIEL LASA

- Alienación y nihilismo en la “sociedad opulenta”. La actualidad de Augusto Del Noce** 68
Alienation and nihilism in the “affluent society”. The topicality of Augusto Del Noce
SALVATORE MUSCOLINO

Ensayos | *Essays*

- La cuestión de la laicidad en Augusto Del Noce** 85
The issue of secularity in Augusto Del Noce
PAOLO ARMELLINI

La crítica de Del Noce a Maritain y los orígenes intelectuales del catolicismo de izquierda	101
<i>Del Noce's critique of Maritain and the intellectual origins of left Catholicism</i>	
CARLOS HOEVEL	
En el cuadragésimo aniversario de <i>Laborem Exercens</i>: la espiritualidad del trabajo	119
<i>On the fortieth anniversary of Laborem Exercens: the spirituality of work</i>	
HORACIO RODRÍGUEZ-PENELAS	
Reseñas de libros Books' Reviews	
Carlos Hoevel. <i>La industria académica. La universidad bajo el imperio de la tecnocracia global</i>	145
<i>Carlos Hoevel. The academic industry. The university under the rule of global technocracy</i>	
ALDO MASCAREÑO	
Domènec Melé. <i>Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de S. Juan Pablo II</i>	150
<i>Domènec Melé. Human and Christian value of work. Teachings of St. John Paul II</i>	
RICARDO CRESPO	
Política editorial	155
<i>Editorial Policy</i>	158

La actualidad de Augusto Del Noce

Este número monográfico de *Cultura Económica* está dedicado al filósofo italiano Augusto Del Noce (1910-1989), que en los últimos años ha despertado un interés creciente en el contexto internacional como lo demuestra la traducción de algunas de sus importantes obras al inglés y al español. El interés por sus escritos tiene que ver tanto con su vigor especulativo, que sin duda lo convierte en uno de los principales filósofos católicos italianos y europeos del siglo XX, como con sus muchas intuiciones que hoy, unos treinta años después de su muerte, han encontrado una sustancial confirmación.

Reconstruir el largo itinerario filosófico y biográfico de Del Noce en un editorial sería imposible, tal es la riqueza de sus escritos en cuanto a contenidos y argumentos. En los aportes que aparecen en este número monográfico, el lector tendrá la oportunidad de ver cuán profunda fue su actuación especulativa tanto en el plano histórico-filosófico como en el más estrictamente teórico, especialmente en el campo de la filosofía política. Aquí simplemente nos limitamos a dar un marco general de referencia que pueda dar una idea de la inmensidad del compromiso intelectual de este extraordinario estudioso, cuyo trabajo especulativo también estuvo acompañado de un compromiso civil nada despreciable.

En el plano teórico, Del Noce, desde los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, ha intentado superar determinadas posiciones de una mayoría en el mundo católico de la época, encaminadas a rechazar *tout court* cualquier diálogo con la Modernidad tanto en su vertiente filosófica como en sus aspectos político-institucionales. Las sugerencias juveniles derivadas de la lectura de *Humanisme intégral* de Maritain lo acompañarán a lo largo de los años incluso cuando, en cierto momento, se aleje del filósofo francés y de ciertas modas posconciliares que consideraba negativas para el pensamiento cristiano.

Una de sus propuestas más originales e importantes a nivel histórico-filosófico es sin duda la de superar la visión unilateral de la Modernidad filosófica propia del enfoque neo escolástico que dominó hasta el Concilio Vaticano II. En lugar de considerar el *cogito* cartesiano como el comienzo de un camino filosófico destinado a culminar en el ateísmo del siglo XIX, Del Noce sugiere dividir la historia de la filosofía moderna en dos vertientes: la primera, que finalmente tuvo éxito, es la

que comienza en Descartes, continúa con el idealismo alemán y culmina con el ateísmo de Marx; la segunda, en cambio, que Del Noce propone, se origina también en Descartes pero pasa también por Pascal, Vico, Malenbrache y alcanza finalmente su punto culminante en la filosofía del ser del filósofo italiano Antonio Rosmini.

A la luz de un nuevo marco hermenéutico basado en una lectura original de la filosofía cartesiana como filosofía de la libertad, Del Noce considera fundamental el paso teórico de Marx para comprender no solo la historia de la filosofía moderna sino también la historia contemporánea. Desde su punto de vista, de hecho, la opción a favor de la filosofía de la praxis hecha por Marx frente a toda la tradición occidental, desde Platón hasta Hegel, abrió un escenario completamente nuevo en la relación entre la filosofía y la política. Con Marx y, sobre todo, con la Revolución bolchevique de 1917 la primacía de la praxis política y económica sobre la filosofía “se vuelve mundial” y condiciona todos los hechos históricos del siglo XX.

Se trata de la famosa interpretación transpolítica de la historia contemporánea fundada, para Del Noce, precisamente en el supuesto de que el marxismo es el momento culminante de la historia de la filosofía moderna. Solo partiendo de estas coordenadas filosóficas o, quizás sería mejor decir, posfilosóficas, basadas precisamente en la primacía de la praxis se entiende toda la historia contemporánea.

A partir de esta tesis hermenéutica general, Del Noce realizó aportaciones fundamentales sobre otros temas centrales del debate historiográfico y filosófico que caracterizó la segunda mitad del siglo XX hasta el 1989, año de su muerte y de la caída del Muro de Berlín. Por ejemplo, en obras como *El suicidio de la revolución* (1978) o *Giovanni Gentile. Para una interpretación filosófica de la historia contemporánea* (publicada póstumamente en 1990), Del Noce ofreció una interpretación original de la relación entre las ideologías fascista, nazi y comunista y el idealismo de Giovanni Gentile (también en sus relaciones con el régimen de Mussolini y con el pensamiento de Antonio Gramsci). Para él todas estas ideologías vinculadas con el fenómeno del totalitarismo no fueron un fenómeno excepcional ni pasajero, sino que se hallan dentro del mismo contexto postmarxista de la primacía de la praxis, que elimina cualquier dimensión trascendente, constituyendo la base de continuidad de la igualmente problemática “sociedad opulenta”.

Precisamente en referencia a este último tema, creemos que es importante hoy volver a meditar sobre los análisis que Del Noce dedica a los desarrollos socioculturales y políticos de la sociedad occidental posterior a 1968. De hecho, desde el fin de la Guerra Fría y en la fase de la llamada globalización, la filosofía y la teología católicas se enfrentan a nuevos desafíos que son también el resultado de opciones ideales muy concretas llevadas a cabo a lo largo de los años. Sobre todo a partir de finales de los años sesenta con la afirmación de nuevas modas culturales vinculadas a los temas de liberación y costumbres sexuales y la afirmación del paradigma utilitarista que guió la globalización en las últimas décadas hasta la crisis de 2007-2008, parecerían no representar otra cosa que la concreción de esa “sociedad opulenta” de la que hablaba Del Noce.

Esta última transformó al hombre del *centro de la creación* en mera herramienta al servicio de mecanismos o procesos económico-financieros anónimos promoviendo el consumo, la eficiencia y el lucro como máximos valores. Tal como había pronosticado Del Noce, vivimos el triunfo de la razón tecnocrática y el declive de cualquier referencia al *logos*, a la trascendencia o a alguna instancia que no sea imputable a la praxis y la acción instrumental, según el famoso diagnóstico de Max Weber. Ante tales escenarios económicos y, más en general, culturales, ¿cómo debería posicionarse el pensamiento católico interesado en salvaguardar el valor de verdad del cristianismo y su contribución positiva a la historia de la humanidad?

En el contexto histórico y cultural en el que vivió, Del Noce siempre ha criticado, considerándolas negativas, aquellas modas filosófico-teológicas que, desde el Concilio Vaticano II, se han engañado a sí mismas con la idea de que el diálogo con la Modernidad implicaba casi necesariamente la asunción de un utilitarismo secular y de todas las categorías filosóficas marxistas. En el contexto político italiano, el reflejo de estas orientaciones teóricas fue el famoso *Compromiso Histórico* entre la Democracia Cristiana y el Partido Comunista Italiano durante la década de 1970. Dejando de lado estos desarrollos más estrictamente políticos para concentrarnos en la dimensión más teórica, solo recordamos que para Del Noce, donde la filosofía o la teología católica han seguido este camino, han tenido que asumir la autocomprensión de la Modernidad propia del pensamiento secular (especialmente marxista), que ve en la categoría de secularización una suerte de destino de Occidente e, incluso, un momento de purificación del propio pensamiento cristiano-católico.

Del Noce, por el contrario, buscó una comparación positiva con la Modernidad a partir de su lectura plural de esta última, partiendo precisamente de aquellos autores como Antonio Rosmini que intentaron incorporar la instancia moderna de la libertad preservándola de los desenlaces ateos o incluso nihilistas de la filosofía moderna y contemporánea. Frente a la idea de que la Modernidad, a partir de Marx, debe necesariamente ser interpretada a través de la categoría filosófica de la *Revolución*, Del Noce sugiere recuperar la basada en la categoría filosófica del *Risorgimento*. A sus ojos, solo un pensamiento que se mueva en la estela de la filosofía del ser puede salvar al catolicismo del riesgo de estar subordinado al pensamiento secular y finalmente ser marginado como fuerza espiritual operante en la sociedad actual.

Si una de las propuestas más interesantes y debatidas de los últimos años es la de Jürgen Habermas sobre la necesidad de construir una sociedad post-secular en la que las grandes tradiciones religiosas puedan hacer un aporte decisivo para frenar las consecuencias de una sociedad inclinada al nihilismo, entonces el pensamiento de Del Noce puede constituir sin duda un importante estímulo para articular una propuesta filosófica de raíz católica que logre tener un lugar propio en el debate actual.

Es con esta sincera convicción que confiamos a los lectores los artículos y ensayos que componen este número.

Salvatore Muscolino
Editor Invitado
salvatore.muscolino@unipa.it

Carlos Hoevel
Director de la revista Cultura Económica
carlos_hoevel@uca.edu.ar

The topicality of Augusto Del Noce

This monographic issue of *Cultura Económica* is dedicated to the Italian philosopher Augusto Del Noce (1910-1989), who in recent years has aroused growing interest in the international context as evidenced by the translation of some of his important works into English and Spanish. This interest in his writings has as much to do with his speculative vigor, which undoubtedly makes him one of the leading Italian and European Catholic philosophers of the 20th century, as with his many insights that today, more than thirty years after his death, have found substantial confirmation.

Reconstructing the long philosophical and biographical itinerary of Del Noce in an editorial would be impossible, such is the richness of his writings in terms of content and arguments. In the contributions that appear in this monographic issue, the reader will have the opportunity to see how profound his speculative performance was both on the historical-philosophical and on the more strictly theoretical, especially in the field of political philosophy. Here we simply limit ourselves to giving a general frame of reference that can give an idea of the immensity of the intellectual commitment of this extraordinary scholar, whose speculative work was also accompanied by a considerable civil commitment.

On a theoretical level, Del Noce, since the years immediately after the Second World War, has tried to overcome certain positions of a majority in the Catholic world of the time, aimed at rejecting *tout court* any dialogue with Modernity both in its philosophical aspect as in its political-institutional aspects. The youthful suggestions derived from reading Maritain's *Humanisme intégral* will accompany him throughout the years, even when, at a certain point, he moves away from the French philosopher and from certain post-conciliar fashions that he considered negative for Christian thought.

One of his most original and important proposals on a historical-philosophical level is undoubtedly that of overcoming the unilateral vision of philosophical Modernity typical of the neo-scholastic approach that dominated until the Second Vatican Council. Rather than viewing the Cartesian *cogito* as the beginning of a philosophical path destined to culminate in 19th-century atheism, Del Noce suggests dividing the history of modern philosophy into two strands: the first, which ultimately succeeded, is the one that begins in Descartes, it continues with German

idealism and culminates in Marx's atheism; the second, originates in Descartes passes through Pascal, Vico, Malenbrache and finally reaches its culminating point in the philosophy of being of the Italian philosopher Antonio Rosmini.

In the light of a new hermeneutical framework based on an original reading of Cartesian philosophy as a philosophy of freedom, Del Noce considers Marx's theoretical step fundamental to understand not only the history of modern philosophy but also of contemporary history. From his point of view, in fact, the choice in favor of the philosophy of praxis made by Marx against the entire Western tradition, from Plato to Hegel, opened a completely new scenario in the relationship between philosophy and politics. With Marx and, above all, with the Bolshevik Revolution of 1917, the primacy of political and economic praxis over philosophy “becomes global” and conditions all the historical events of the 20th century.

It is the famous transpolitical interpretation of contemporary history founded, for Del Noce, precisely on the assumption that Marxism is the culminating moment in the history of modern philosophy. Only starting from these philosophical or, perhaps, it would be better to say, post-philosophical coordinates, based precisely on the primacy of praxis, can all contemporary history be understood.

From this general hermeneutical thesis, Del Noce made fundamental contributions on other central themes of the historiographic and philosophical debate that characterized the second half of the 20th century until 1989, the year of his death and the fall of the Berlin Wall. For example, in works such as *The Suicide of the Revolution* (1978) or *Giovanni Gentile. For a philosophical interpretation of contemporary history* (published posthumously in 1990), Del Noce offered an original interpretation of the relationship between the fascist, Nazi and communist ideologies and the idealism of Giovanni Gentile (also in his relations with the Mussolini regime and with the thought of Antonio Gramsci). For him, all these ideologies linked to the phenomenon of totalitarianism were not an exceptional or temporary phenomenon, but are found within the same post-Marxist context of the primacy of praxis, which eliminates any transcendent dimension, constituting the basis for the continuity of the equally problematic “affluent society”.

Precisely in reference to this last issue, we believe that it is important today to re-meditate on the analyzes that Del Noce dedicates

to the sociocultural and political developments of Western society after 1968. In fact, since the end of the Cold War and in the phase of the so-called globalization, Catholic philosophy and theology are facing new challenges that are also the result of very concrete ideal choices made over the years. Especially from the end of the sixties with the affirmation of new cultural fashions linked to the issues of liberation and sexual customs and the affirmation of the utilitarian paradigm that guided globalization in the last decades until the crisis of 2007-2008, it would seem not represent something other than the realization of that “affluent society” of which Del Noce spoke.

The latter transformed the man at the *center of creation* into a mere tool at the service of anonymous economic-financial mechanisms or processes promoting consumption, efficiency and profit as maximum values. As Del Noce had predicted, we are experiencing the triumph of technocratic reason and the decline of any reference to *logos*, to transcendence or to any instance that is not attributable to praxis and instrumental action, according to Max Weber's famous diagnosis. Faced with such economic and, more generally, cultural scenarios, how should Catholic thought interested in safeguarding the truth value of Christianity and its positive contribution to the history of humanity position itself?

In the historical and cultural context in which he lived, Del Noce has always criticized, considering them negative, those philosophical-theological trends that, since the Second Vatican Council, have deluded themselves with the idea that dialogue with Modernity implied almost necessarily the assumption of a secular utilitarianism and Marxist philosophical categories. In the Italian political context, the reflection of these theoretical orientations was the famous *Historical Compromise* between the Christian Democrats and the Italian Communist Party during the 1970s. Setting aside these more strictly political developments to focus on the more theoretical dimension, we only recall that for Del Noce, where Catholic philosophy or theology has followed this path, they have had to assume the self-understanding of Modernity proper to secular thought (especially Marxist), who sees in the category of secularization a kind of destiny of the West and, even a moment of purification of the Christian-Catholic thought itself.

Del Noce, on the contrary, sought a positive comparison with Modernity from his plural reading of the latter, starting precisely from those authors such as Antonio Rosmini who tried to incorporate the

modern instance of freedom while preserving it from the atheistic or even nihilistic outcomes of modern and contemporary philosophy. Faced with the idea that Modernity, starting with Marx, must necessarily be interpreted through the philosophical category of the *Revolution*, Del Noce suggests recovering that based on the philosophical category of *Risorgimento*. In his eyes, only a thought that moves in the wake of the philosophy of being can save Catholicism from the risk of being subordinate to secular thought and ultimately being marginalized as a spiritual force operating in today's society.

If one of the most interesting and debated proposals in recent years is that of Jürgen Habermas on the need to build a post-secular society in which the great religious traditions can make a decisive contribution to curb the consequences of a society inclined to nihilism, then Del Noce's thought can undoubtedly constitute an important stimulus to articulate a philosophical proposal with a Catholic root that manages to have its own place in the current debate.

It is with this sincere conviction that we entrust the articles and essays that make up this issue to readers.

Salvatore Muscolino
Guest Editor
salvatore.muscolino@unipa.it

Carlos Hoevel
Director of the journal Cultura Económica
carlos_hoevel@uca.edu.ar

ARTÍCULOS

Actualidad del pensamiento de Augusto Del Noce

Ricardo Delbosco*

Pontificia Universidad Católica Argentina
ricardodelbosco@yahoo.com.ar

Revista Cultura Económica

Año XXXIX • N°102

Diciembre 2021: 13-27

<https://doi.org/10.46553/cecon.39.102.2021.p13-27>

Resumen: Al enfocar el tema de la actualidad del pensamiento de Augusto Del Noce nos encontramos con dos cuestiones distintas, aunque relacionadas: el contenido de su pensamiento y su método. En el presente trabajo abordaremos ambas perspectivas. Con respecto a la primera mostraremos que aunque aparentemente Del Noce habla solo de temas que parecen superados, como el marxismo y el fascismo, en realidad revela pistas para comprender los problemas actuales y sus conexiones con la crisis del marxismo, la secularización y el nihilismo. Con respecto a la segunda cuestión, la referida al método, vincularemos la actualidad de Del Noce a un fundamento más profundo aún. Muchos de los estudiosos consideran a Del Noce un “filósofo a través de la historia”, alguien que en medio de la cambiante realidad histórica supo siempre encontrar la “necesidad de las esencias filosóficas”. En este sentido, sostendremos que su método, por estar fundado en una filosofía del ser, será siempre actual y replicable en cada nueva situación histórica.

Palabras clave: Del Noce; Marxismo; Secularización; Nihilismo; Metafísica

Actualty of Augusto Del Noce's thought

Abstract: *In assessing to which extent Augusto Del Noce's thought remains relevant for examining current issues, we find two different yet related dimensions: the content of his thought and his method. In this paper we will explore both of them. Regarding the former, we will show that although apparently Del Noce only addresses issues that seem to have been overcome, such as Marxism and Fascism, in reality his thought reveals clues about current problems and their connections with the crisis of Marxism and secularization. Regarding his method, we claim that the current relevance of Del Noce is related to an even deeper foundation. Many scholars consider Del Noce a "philosopher through history", someone who in the midst of changing historical reality is able to trace "philosophical essences". In this sense, we will argue that his method, being based on a philosophy of being, will always be relevant and replicable in each new historical situation.*

Keywords: *Del Noce; Marxism; Secularization; Nihilism; Metaphysics*

I. ¿Es Del Noce un filósofo actual?

Cuestionarse sobre la actualidad de un autor es lo mismo que preguntarse si vale la pena estudiarlo. Si un pensador no tiene nada que decirnos hoy, no tiene sentido leerlo. Evidentemente, si dedicamos este trabajo a Del Noce se adivinará que responderemos afirmativamente a la pregunta sobre su actualidad. Tendremos que aclarar, sin embargo, en qué sentido hablamos de actualidad cuando nos referimos a un autor como Del Noce, quien si bien fue uno de los más importantes filósofos italianos del siglo XX, dedicó su vida a estudiar temas que hoy parecen superados. Tanto el marxismo como el fascismo podrían presentarse más como cuestiones de interés histórico que de actualidad filosófica. ¿Puede ser actual un autor que, desde una filosofía cristiana, abierta a la trascendencia, dedicó su obra más importante al estudio del ateísmo, en conexión con las expresiones culturales y políticas del siglo pasado?

Para comenzar a responder a este interrogante recurrimos al mismo Del Noce, quien en reiteradas ocasiones subraya la relación entre metafísica e historia, lo eterno y lo temporal. Para nuestro autor, las verdades eternas son inagotables y van desplegando sus virtualidades en la historia. Por eso, cuando un autor reflexiona sobre su tiempo se termina encontrando nuevamente con lo eterno, pero desde la particularidad que le toca vivir. En el esfuerzo que cada filósofo hace para responder a los problemas que se le presentan en su determinada época histórica, se revelan verdades que estaban contenidas virtualmente en los grandes filósofos del pasado. Del Noce se refiere, por ejemplo, a Santo Tomás y a Rosmini como los más grandes filósofos del pensamiento cristiano. Pues bien, todo lo verdadero y todo lo actual que hay en ellos se descubre, para el filósofo turinés, solo a través de ese trabajo personal, encarnado en la propia actualidad histórica, del que hablábamos, ya que “es inútil pensar que se pueda lograr descubrirlo a través de una pura deducción analítica a partir de lo que ellos escribieron, y son justamente ellos los que nos prohíben proceder de este modo”¹ (Del Noce, 1994: 63). Es decir que, para nuestro autor, la actualidad de los autores del pasado, de aquellos que tienen realmente algo que sigue siendo vigente, no significa jamás que podamos repetir hoy sus ideas así como han quedado plasmadas en sus escritos, o sacar conclusiones con una mera deducción analítica. Y son estos mismos autores (obviamente la lista podría incluir gran cantidad de nombres) los que nos prohíben tomar esta actitud. Los grandes autores nos dejan, por decir así, un enorme capital de ideas y verdades, pero al mismo tiempo nos señalan con su ejemplo que a este tesoro solo se puede

acceder con una búsqueda personal. Las verdades vistas por otros no pueden ser verdades para una persona hasta que no sean vistas por ella misma. No basta con leerlas o repetir las. Las experiencias ajenas pueden orientarnos, pero solo nosotros podemos andar nuestro camino.

La actualidad de Del Noce tiene que ver con estos dos aspectos, el de las verdades que vio y el del camino que anduvo para llegar a verlas. Para hacer justicia a su legado no deberíamos limitarnos a proponer sus libros como respuesta a los problemas de hoy. Él mismo nos prohibiría que procediéramos de esta manera. Frente a su obra somos invitados a pensar para apropiarnos de las verdades que en ella aparecen a la luz de los nuevos problemas. Sus libros pueden seguir hablándole a los lectores de hoy porque contienen, detrás de los aspectos caducos, elementos imperecederos que, paradójicamente, solo se manifiestan a quien asume la responsabilidad de responder a los desafíos de su propio tiempo.

Dicho esto, que vale para cualquier autor que de alguna manera trascienda su tiempo, podemos intentar ahora enumerar algunas dificultades que surgen al hablar en particular de la actualidad de Del Noce.

En primer lugar, lo mismo que hace de Del Noce un filósofo único, el ser “filósofo a través de la historia”², parece atentar contra la afirmación de su actualidad. Un autor en cuyo pensamiento son tan importantes los hechos históricos en los que se encuentra involucrado, parece estar condenado a limitar su vigencia a un determinado tiempo. ¿Cómo seguir leyendo hoy a alguien que habla permanentemente del fascismo, del marxismo, de las revueltas estudiantiles de los '60, del *cattocomunismo*? El lenguaje y los temas delnocianos parecen estar demasiado marcados por una época que ya terminó. Incluso muchos de quienes comparten sus convicciones últimas creen que hoy los adversarios que debe enfrentar una filosofía cristiana son otros.

En segundo lugar, se añade el hecho de que nuestro autor se especializó en evitar los lugares comunes de los ambientes filosóficos italianos de su tiempo, con lo que llegó a hacer afirmaciones de las que no solo hoy es difícil ver su actualidad, sino también en el momento mismo en que eran pronunciadas por primera vez frente a sus coetáneos. Dedicar tantos estudios a Gentile, por ejemplo, es algo que parece propio solamente de la filosofía de la primera mitad del siglo XX.

Por último, contra la afirmación de la actualidad delnociana, se alzan también las voces de los que, reconociéndole sus condiciones de profeta, de visionario, limitan sin embargo el alcance de su filosofía a la previsión de un acontecimiento, el de la caída del comunismo. Una vez cumplido lo que él había predicho, ya no quedan razones para seguir estudiándolo.

Firmes en nuestra convicción de que Del Noce es un autor actual, responderemos una a una a estas objeciones, que en buena medida se relacionan entre sí.

II. Nuevos adversarios

No caben dudas de que la situación actual no es la misma que la que tenía ante sus ojos Del Noce entre los años '50 y '80, en los que escribió la mayoría de sus libros. Hubo grandes cambios en el mundo no solo en el último tramo de su vida sino también en los más de treinta años que nos separan hoy de su muerte. Esto es observado, por ejemplo, por Vittorio Possenti:

Tal como se mencionó, la elaboración filosófica y los diagnósticos histórico-políticos de Del Noce parecen haberse asentado aproximadamente 30 años atrás, o quizás antes. Respecto a ese entonces, la condición espiritual de la época se presenta significativamente cambiada en encrucijadas relevantes: el ateísmo, especialmente el político, está en decadencia, y no emite señales de esperanza, aunque quedan un ateísmo científico, uno psicoanalítico, uno libertino, todos, sin embargo unidos bajo el signo –de por sí indicativo– del predominio de las formas negativo-disolutivas sobre las positivas; el marxismo colapsó; el antiguo compromiso cristiano-burgués se ha roto (Possenti, 1995: 113-114).

Para responder a quien niega o relativiza la actualidad del filósofo turinés a partir de la constatación del evidente cambio en la actualidad histórica tenemos que seguir dos argumentaciones. La primera tendrá por objetivo mostrar que en la crítica delnociana a los adversarios del pasado hay elementos imperecederos, que pueden ser utilizados hoy para comprender y criticar a los nuevos fenómenos culturales que se nos presentan. La segunda apuntará a poner de manifiesto el hecho de que los nuevos adversarios que se enfrentan hoy a una filosofía de la trascendencia fueron vistos, o pre-vistos por Del Noce en sus últimos años, y que de alguna manera, ciertamente incompleta, fueron también objeto de su crítica. Si esto es así, entonces no se podría hablar de una especie de cierre del diagnóstico delnociano en los años

de *Il problema dell'ateismo*, como si su análisis de la historia se hubiese frenado allí.

Veamos pues la primera. ¿Qué tipo de crítica hace Del Noce del comunismo y del fascismo? ¿Es solo una crítica histórica, política o también filosófica? La visión “transpolítica” de la historia que practica nuestro autor consiste justamente en elevarse a las causas filosóficas de estos movimientos políticos. Del Noce penetra hasta el origen mismo de estas ideologías identificando su parentesco profundo en el rechazo del conocimiento como intuición, como contemplación de algo dado. Comunismo y fascismo son dos expresiones de la filosofía de la praxis. Presuponen ambos una metafísica del devenir. Todas las críticas de nuestro autor a estos movimientos tienen en esta intuición de fondo, metafísica, su justificación última. La lectura filosófica de la historia contemporánea realizada por Del Noce presupone una metafísica del ser. No es posible considerar su pensamiento histórico-crítico sin tener en cuenta el alcance metafísico de sus argumentaciones. No se ha comprendido a Del Noce si se piensa que su crítica al comunismo se limita a una cuestión política, destinada a caducar. La crítica delnociana al fascismo y al comunismo es parte de una más profunda afirmación de la metafísica del ser y una demostración de la contradictoriedad de la filosofía del devenir. Desde este punto de vista, la lección delnociana sigue siendo vigente en la medida en que lo es también este tipo de metafísica, y en tanto y en cuanto los adversarios de esta sigan siendo expresiones de la filosofía del devenir. La lógica de la negación, propia de estos movimientos criticados por el filósofo turinés, es la misma lógica de los nuevos adversarios. La “heterogénesis de los fines”, expresión tan usada por Del Noce para expresar las contradicciones a las que lleva una filosofía del devenir cuando “se hace mundo”, se explica por razones metafísicas, por lo que también se verificará una “heterogénesis de los fines” en las nuevas formas de negación de la metafísica del ser.

Para introducirnos en la segunda argumentación a favor de la actualidad de Del Noce, a pesar del cambio de época, necesitamos primero saber cuáles son los nuevos adversarios que, según algunos críticos, vienen después de los diagnósticos delnocianos. Vittorio Possenti, quien, a nuestro entender, oscila entre un intento de partir de los aportes de Del Noce para ir luego más allá, y una crítica de los límites del diagnóstico delnociano, propone lo siguiente:

Si nos dirigimos hacia la actualidad histórica, aquí el marxismo, el actualismo, el totalitarismo político, que representaron los máximos “contra” de Del Noce, aparecen agotados, mientras que

emergen como nuevos adversarios de los “valores tradicionales” el materialismo burgués, el neoiluminismo de base empirista, la ideología de la sociedad tecnocrática (Possenti, 1995: 61).

El mismo Francesco Mercadante, quien ciertamente no es crítico respecto de Del Noce, parece compartir esta interpretación según la cual nuestro autor no hablaría de los nuevos adversarios de la filosofía de la trascendencia. En el contexto, es justo aclararlo, de un análisis más político que metafísico, deja escapar esta afirmación:

¿Y después del suicidio? En los escritos de Augusto Del Noce no está la respuesta a esta pregunta. Él nos acompaña hasta el fin del comunismo (Mercadante, 1992: 39).

Mercadante no estaría con esto descartando la posibilidad de que los principios últimos de la crítica delnociana sirvieran para enfrentar las posturas inmanentistas de hoy, pero se trataría de algo a lo que nuestro autor no habría hecho ninguna alusión.

Siguiendo los textos de Del Noce podemos encontrar, en cambio, numerosas citas en las que éste se refiere a los mismos adversarios que Possenti enumera como los principales en el presente. Ya en 1970, por ejemplo, definía así a la sociedad tecnológica postmarxista:

[...] es una sociedad que acepta todas las negaciones del marxismo en cuanto al pensamiento contemplativo, la religión y la metafísica; que, por tanto, acepta la reducción marxista de las ideas a un instrumento de producción; pero que, por otro lado, rechaza los aspectos revolucionarios-mesiánicos del marxismo, es decir, lo que permanece de religioso en la idea revolucionaria. En este sentido, representa verdaderamente el espíritu burgués en su estado puro; el espíritu burgués que ha triunfado sobre sus dos adversarios tradicionales, la religión trascendente y el pensamiento revolucionario (Del Noce, 1970: 14).

¿No parece entonces que la mutación advertida por Possenti ya había sido diagnosticada por Del Noce? Se puede decir que nuestro autor pasa de la consideración del actualismo y del marxismo como principales “contra” a la de la sociedad opulenta, que ya en 1970 se le presenta como una realidad preocupante. Quizás pueda desorientar el hecho de que para Del Noce el marxismo siga siendo, aunque ya en estado de descomposición, el sujeto de la historia contemporánea. Pero en realidad nuestro autor nos muestra que la

misma sociedad opulenta y tecnológica, el mismo occidentalismo burgués triunfante, no son más que el resultado del suicidio de la revolución:

[...] la historia de nuestro siglo es la del éxito total del marxismo en el sentido de que realmente cambió el mundo, según la famosa undécima tesis sobre Feuerbach, y no solo la parte del mundo donde triunfó el comunismo; sin embargo, este completo éxito coincide con su completo fracaso, en el sentido de que tanto las posiciones ideales como las prácticas del pensamiento racionalista-laicista posterior son aspectos de su descomposición (Del Noce, 1989: 139).

El último Del Noce sigue convencido de que la comprensión del marxismo es fundamental para entender la sociedad capitalista posterior a la caída del comunismo. Esta convicción, lejos de ser una reconstrucción *a posteriori* de sus análisis, es verdaderamente temprana en nuestro autor. En 1963 escribe su ensayo “Appunti sull’irreligione occidentale”, que después será parte de *Il problema dell’ateismo*, en el que sostiene que:

De hecho, la sociedad opulenta es la única en la historia del mundo que no se origina en una religión, sino que surge esencialmente contra una religión, aunque, paradójicamente, esta religión es la marxista; y aunque por causa del adversario común se valga de la concurrencia de fuerzas religiosas (Del Noce, 1964: 318-319).

Como vemos, la sociedad opulenta se le presentaba, por su subordinación en la oposición, “no como extraña al marxismo, sino como su destino, como una extensión extrema de su momento materialista” (Del Noce, 1981: 321). Lo suyo con el marxismo no es una obsesión, o un estancamiento en el tiempo. A través de la crítica del marxismo accede a una comprensión filosófica de la historia contemporánea, que se presenta como el cumplimiento y el fracaso de esta ideología. Si la constante referencia al marxismo fuera un signo de la miopía de nuestro autor frente a los nuevos adversarios de la filosofía cristiana que él quería defender, entonces no se explicaría aquella frase de la que Domenico Settembrini es testigo:

Durante el debate que se encendió sobre este tema, Del Noce supo asombrarme profundamente al declarar más o menos textualmente: “Ustedes saben cuánto odio al comunismo: pues bien, si la única alternativa válida a este –cosa que no creo– tuviera que ser la sociedad de consumo, yo elegiría el comunismo” (Settembrini, 1995: 156).

Evidentemente Del Noce no piensa en el marxismo como único adversario, ni siquiera como el más peligroso. La sociedad consumista, opulenta, se le presenta como algo más corrosivo aún. Sin embargo, el marxismo sigue siendo la clave para entender este proceso.

III. Del Noce y el nihilismo posmoderno

Con lo dicho no resultará difícil dar el siguiente paso. Augusto Del Noce, autor del fin de la modernidad filosófica, al menos si la entendemos en sentido axiológico, profeta y testigo del fracaso del racionalismo moderno, ¿intuyó el advenimiento de la era filosófica posmoderna? Más allá de la crítica a la sociedad opulenta que se afirmaba con la caída del comunismo, ¿previó la llegada del nihilismo filosófico, el cumplimiento de la profecía de Nietzsche?

Giuseppe Riconda no tiene dudas en responder afirmativamente a estos interrogantes:

El hecho de que Del Noce hable mucho de la modernidad no debe llevarnos a pensar que él no tenga en cuenta el problema de la posmodernidad. Lo posmoderno es, en su visión, la radicalización última y la intensificación máxima de la línea secularista de la modernidad: se inscribe en el segundo de los dos momentos de secularización mencionados anteriormente. Si la modernidad en este aspecto tiene en su centro la idea de revolución, la era posmoderna es la resultante de lo que hemos visto como su fracaso (Riconda, 2007: 25).

Los dos momentos de la secularización a los que se refiere Riconda son el de las religiones seculares, como el fascismo y el comunismo, sobre todo antes del final de la segunda guerra, y el de la irreligión occidental que caracteriza al mundo occidental de la posguerra. En la primera etapa tenemos distintos intentos de apropiación de los contenidos religiosos en un contexto inmanentista, en la segunda nos encontramos frente a la negación radical de todo tipo de religiosidad, incluso la inmanentista. Entre estas dos etapas hay un nexo profundo. Lo que permanece detrás de este cambio es el momento negativo de la filosofía de Marx, presente tanto en el comunismo como en el fascismo (a través de Gentile). Es así que, siempre a partir de la comprensión de la dinámica interna del marxismo, Del Noce es capaz de ver el comienzo del nihilismo posmoderno. Alguno podría preguntarse cuál es la relación entre Marx, cuya revolución apunta a la construcción de un futuro distinto, el de la sociedad sin clases, y el nihilismo, en el que no hay lugar para ningún tipo de esperanza. Del Noce sostiene que se trata de un claro ejemplo de

“heterogénesis de los fines”. Marx no hubiera imaginado este resultado para su filosofía de la praxis, pero el momento negativo contenido en ella será la clave del nihilismo futuro:

Pensemos en cambio en el término nihilismo que se utiliza hoy en día en el sentido de la caída en el mundo occidental de los valores hasta ahora considerados supremos. Hay que decir que Marx de ninguna manera había previsto el surgimiento de esta actitud [...] el nihilismo de la sociedad occidental no puede explicarse sin referirse a este contragolpe del marxismo. Quizás no fue solo la cultura marxista la que lo promovió, pero la función que desempeñó en este fenómeno fue primordial y determinante (Del Noce, 1989: 152).

En la intuición delnociana de las causas de la disolución del marxismo estaba contenida ya la previsión del nihilismo posmoderno. El *suicidio* de la revolución era el nacimiento de la posmodernidad. La actualidad de Del Noce en este punto es superlativa. En él tenemos a un filósofo que desde la metafísica del ser criticó *ante factum* los efectos de la filosofía del devenir. Su lección nos permite evitar la búsqueda de falsas soluciones al problema del nihilismo, como aquellas que lo ven como una oportunidad para un nuevo punto de partida, o como la condición necesaria para construir una nueva realidad, sin ataduras con el pasado. La reconstrucción delnociana de la historia de la esencia filosófica que desemboca en el nihilismo es prueba suficiente de que estamos ante una conclusión, y no ante el comienzo de algo nuevo:

Pero ahora, ¿qué otra cosa es el nihilismo sino una actitud resultante de la mutua exclusión de dos actitudes en absoluta antítesis (precisamente el milenarismo, como confianza en el nuevo *eón*, y el negativismo) que, sin embargo, se presentan igualmente impuestas por la historia? De ahí surge una consecuencia muy importante: que el nihilismo no puede entenderse en absoluto como un vacío a la espera de que algo lo llene; ni como fase de transición, porque en cambio es una conclusión (Del Noce & Spirito, 1971: 208).

Frente al nihilismo la única actitud posible es la misma que Del Noce proponía ante la concepción axiológica de la modernidad: “Utilizo términos similares a los de Toynbee, ‘respuesta al desafío’, en contraposición a los de [*inveramento*] ‘realización’ y ‘superación’” (Del Noce, 1994: 33). Del nihilismo no hay nada que pueda ser objeto de *inveramento*. Representa el final de una línea que no puede ser continuada o superada. La metafísica del

ser debe asumir el desafío de esta nueva tendencia para dar una respuesta, y no para integrarla o encontrar en ella un núcleo de verdad. Del Noce no hizo más, ni menos, que poner de manifiesto el mecanismo filosófico profundo que llevó a estos resultados, dejando a disposición de sus sucesores herramientas de un valor inapreciable. La vida no le permitió avanzar mucho en la respuesta a este nuevo desafío. Pero no sería justo decir que su reflexión se detuvo en el fin del marxismo, cuando entre sus escritos podemos descubrir textos como el que sigue:

Parece que el proceso hacia el futuro es el del éxito de una cultura fisicalista-científico-tecnológica, a la cual corresponde una moral que invierte el imperativo kantiano y por tanto suena: “considera la humanidad en ti y en los demás como un medio y no como un fin”; también en ti, porque el así llamado autorrealizarte, según la fórmula actual, está subordinado a tu convertirte en medio. “Lo que estoy contando es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que vendrá: el advenimiento del nihilismo”. Así decía Nietzsche en uno de sus últimos fragmentos. Y quizás la inversión del imperativo kantiano esté entre las posibles definiciones de lo que hoy se llama nihilismo (Del Noce, 1983: 73).

La mención de Nietzsche no debe engañarnos. Del Noce no entiende el nihilismo solamente al modo en que fue anticipado por este autor un siglo atrás. Ya en 1984 veía la característica distintiva del nuevo nihilismo posmoderno. “El nihilismo ya no es hoy el nihilismo trágico de Nietzsche o, en parte, de Dostoevskij, es un nihilismo ‘aceptado’, por así decir” (Borghesi & Brunelli, 1984: 356). Ese mismo año, en una carta a Rodolfo Quadrelli, dice que “el nihilismo hoy corriente es el nihilismo alegre [*gaiio*]”, porque, como aclara más adelante, “no tiene inquietudes (quizás incluso podría definirse como la supresión del *‘inquietum cor meum’* agustiniano)”³ (Rondoni, 1994: 10). El diagnóstico delnociano no podría ser más preciso: el pasaje del nihilismo trágico al nihilismo “alegre” como definición de nuestra época.

La sociedad tecnológica, opulenta, utilitarista y el nihilismo posmoderno, como puede verse, están presentes como interlocutores polémicos en la meditación delnociana, y son vistos a la luz de su matriz filosófico-metafísica, la de la filosofía del devenir que después de Marx se afirma como una filosofía de la praxis.

IV. El carácter profético del pensamiento delnociano

Cuando murió Augusto Del Noce en diciembre de 1989, lo único en lo que estuvieron de acuerdo todos los que dedicaron a él una reflexión en la prensa fue en calificar su obra como profética⁴. La necesidad de simplificar y resumir la vida y el pensamiento de un autor en pocas líneas llevó a la presentación de Del Noce como el autor que previó el fin del comunismo. Por otra parte, la coincidencia de su muerte con la reciente caída del muro de Berlín representaba una tentación irresistible para proceder de esta manera. No es equivocado hablar de un cierto carácter profético de la filosofía de nuestro autor, pero es necesario aclarar el sentido en que usamos esta expresión. Danilo Castellano, comentando esto, dice:

De hecho, se ha subrayado universalmente el carácter “profético” del pensamiento de Augusto Del Noce sobre el “suicidio de la revolución”, es decir, sobre las contradicciones del régimen marxista que, según él, no podían dejar de llevar (como de hecho lo hicieron) al colapso de los sistemas políticos basados en una ideología que predicaba “una autoliberación de la humanidad a lo largo de la historia” (Del Noce, 1978: 5-6). Esto es correcto. Pero se vuelve unilateral y, por tanto, erróneo si nos detenemos únicamente en el aspecto “profético”. Del Noce, de hecho, teorizó el suicidio de la revolución sobre la base de un “pensamiento positivo”. Y esto, con motivo de su muerte, la casi generalidad de la prensa pareció ignorarlo. De su crítica al marxismo parecía subrayar lo que el propio Del Noce consideraba un error: la lucha contra el marxismo no en su aspecto de ateísmo, sino en su aspecto de religión (Del Noce, 1965: CCVIII). (Castellano, 1992: 14).

Es decir que si lo definimos como “profético” simplemente porque anticipó un acontecimiento como el fin del comunismo denunciando las contradicciones que había en este régimen, estaremos dejando escapar lo más importante del pensamiento de este filósofo, su propuesta positiva. Esta caracterización de Del Noce puede llegar a ser, según Castellano, una estrategia perfecta para encubrir, detrás de un aparente elogio, el certificado de defunción de la filosofía delnociana. El valor de su obra se limitaría a la previsión de un hecho hoy ya consumado, y por lo tanto dejaría de tener sentido estudiarlo en el presente. Ya tuvimos ocasión de mostrar que para nosotros esto no es así, que su reflexión trasciende este hecho histórico, y que sus intuiciones siguen siendo vigentes porque se mueven en un nivel metafísico. Ahora debemos tratar de entender en qué sentido se puede decir efectivamente que la filosofía de Del Noce es profética, sin caer en este empobrecimiento de su figura.

Vittorio Mathieu aporta interesantes observaciones respecto de esta cuestión:

Había en Del Noce un tipo particular de sensibilidad hacia los acontecimientos. Y es lo que explica el carácter a veces casi profético de algunas de sus declaraciones, que no son proféticas en el sentido de que se refieren al futuro, ni en el sentido de que quieren presentarse como el anuncio de una verdad trascendente. Son *proféticas solo en el sentido de que interpretan el presente de manera reveladora* (Mathieu, 1995: 36).

Aquí nos acercamos al verdadero sentido del carácter profético de este autor. Claramente no se trata de un fenómeno sobrenatural, religioso, y en este sentido Mathieu descarta que se pueda hablar aquí de profecía como anuncio de una verdad trascendente. Del Noce interpreta el presente en un modo revelador. ¿Qué es lo que revela, lo que pone de manifiesto con su mirada sobre los eventos históricos? Seguramente las esencias filosóficas, la causalidad ideal de estos eventos. Es profético porque lee en lo profundo y lo saca a la luz. En un siglo como el que le tocó vivir, además, tiene una ventaja. La filosofía se ha hecho mundo, los grandes acontecimientos estuvieron marcados por sistemas filosóficos, y por eso se hace más clara la racionalidad de la historia.

Ahora bien, si las esencias filosóficas tienen una cierta vida propia, si las opciones iniciales en filosofía llevan necesariamente a determinadas consecuencias, tal como lo entiende Del Noce, entonces el carácter revelador de un pensamiento que es capaz de identificar estas esencias filosóficas se proyecta de alguna manera también hacia el futuro. Éste es el aspecto que, superficialmente, fue visto por muchos en la filosofía de Del Noce. Menos visto en cambio fue el hecho de que esta capacidad de “previsión” se basaba en una filosofía del ser cuya fuerza de argumentación era la misma fuerza del orden de lo real. No se trata de adivinar ni de ver sobrenaturalmente el futuro, sino de comprender las exigencias del orden de lo real, del orden del ser. Desde esta perspectiva se ve con claridad lo que tiene sentido y lo que no, lo que está destinado a crecer, y lo que perecerá como consecuencia de sus contradicciones internas.

V. La “vía negativa” y la interpretación “transpolítica” de la historia

Para concluir nuestra mirada acerca de la vigencia de Del Noce, haremos un breve análisis de dos aspectos adicionales de su método. En primer lugar, la opción que hace nuestro autor por la “vía negativa”, es decir, el hecho de que Del Noce en sus obras se dedica más a desarrollar las contradicciones del inmanentismo que a enunciar positivamente los principios de la filosofía del ser. En segundo lugar, diremos algo sobre la “interpretación transpolítica” de la historia, expresión que ya hemos explicado. ¿Tiene sentido seguir utilizando hoy la metodología de la vía negativa? ¿Es aplicable la interpretación transpolítica a la realidad actual?

Respecto de la vía negativa, la respuesta parece no ser tan complicada. La validez del principio de no contradicción no está en juego. Lo único que se puede poner en duda es si en la situación actual sigue prevaleciendo una filosofía que lo niega, como ocurría el siglo pasado. Del Noce justificaba su método por el hecho de que se multiplicaban los sistemas e ideologías que negaban la validez de este principio. La mejor forma de mostrar la verdad parecía ser la de poner de manifiesto las contradicciones de estas posturas. No era ese el tiempo de limitarse a enunciar positivamente la verdad de la metafísica del ser. Su verdad cobraría mayor luz en la demostración de la falsedad de la filosofía que se le oponía. ¿La situación de hoy es distinta? Probablemente no. No parece exagerado hablar hoy de un generalizado olvido o negación de la metafísica del ser. Podemos decir entonces que la vía negativa elegida por el filósofo piamontés para mostrar por contraste la verdad de la metafísica realista sigue siendo válida y adecuada a los tiempos que corren. No hace falta que digamos que es el único camino, ni el mejor. Distintos modos de presentación y defensa de la metafísica pueden complementarse. Nos basta saber que su método sigue vigente en este aspecto.

Pasemos entonces a la interpretación transpolítica. Aquí las cosas parecen complicarse un poco más. En el siglo XXI no tenemos, al menos no a un nivel tan determinante, fenómenos como el comunismo o el fascismo. Si la del siglo XX fue una historia particularmente filosófica, ¿se puede decir lo mismo de la del comienzo de este siglo? ¿Significa esto que la interpretación transpolítica ya no tiene sentido? Dejamos abierta la cuestión sobre la mayor o menor influencia de la filosofía en este siglo respecto del pasado. Aun cuando se tratara de un período “menos filosófico”, en el sentido delnociano, siempre se podría seguir indagando sobre los presupuestos metafísicos últimos de las corrientes filosóficas y de los movimientos políticos y culturales de la actualidad. La interpretación transpolítica tiene una vigencia

imperecedera porque detrás de cualquier manifestación cultural, política e histórica hay siempre opciones con implicancias filosóficas, hay siempre presupuesta una concepción de lo real, una metafísica. El método delnoceano consiste en indagar en lo profundo de los hechos, movimientos, ideologías, etc., para descubrir sus presupuestos últimos. Este modo de proceder será siempre vigente. Declararlo superado es lo mismo que declarar superada la filosofía.

Referencias Bibliográficas

- Borghesi, M., & Brunelli, L. (1984). "Storia di un pensatore solitario, intervista con A. Del Noce". En Mina, A. (Ed.) (2007). *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*. Milán: BUR.
- Castellano, D. (1992). "Introduzione. Augusto Del Noce, un filosofo attraverso la storia". En Castellano, D. (Ed.). *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Del Noce, A. (1964). *Il problema dell'ateismo*. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (1970). *L'epoca della secolarizzazione*. Milán: Ed. Giuffré.
- Del Noce, A. (1981). *Il cattolico comunista*. Milán: Rusconi.
- Del Noce, A. (1983). "Note sulla secolarizzazione e il pensiero religioso". *Il Nuovo Areopago*, 2(3), 66-79.
- Del Noce, A. (1989). "Secolarizzazione e crisi della modernità". En Mina, A. (Ed.) (2007). *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*. Milán: BUR.
- Del Noce, A. (1994). *I cattolici e il progresismo*. Milán: Ed. Leonardo.
- Del Noce, A., & Spirito, U. (1971). *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* Milán: Rusconi.
- Mathieu, V. (1995). "Filosofía e storia della filosofia in A. Del Noce". En Rizza, A. (Ed.). *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*. Roma: Studium.
- Mercadante, F. (1992). "L'interpretazione filosofica della storia contemporanea e l'eresia italiana in Augusto Del Noce". En Castellano, D. (Ed.). *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Possenti, V. (1995). *Cattolicesimo e modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*. Milán: Ed. Ares.
- Riconda, G. (2007). "Prefazione". En Del Noce, A. *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporánea*. Brescia: Morcelliana.
- Rondoni, D. (1994). "Il nulla gaio". En *Il Sabato*, 02.1994, n. 2, 10.
- Settembrini, D. (1995). "Borghesia, liberalismo e fascismo". En Rizza, A. (Ed.). *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*. Roma: Studium.

¹ Todas las traducciones de los textos originales de Del Noce y sus comentaristas son nuestras.

² Sobre este punto han coincidido muchos estudiosos del pensamiento de Del Noce, como por ejemplo Mathieu, V. (1995). "Filosofia e storia della filosofia in A. Del Noce". En Rizza, A. (ed.). *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*. Roma: Studium, pp. 29-38.; Zovatto, P. (1995). "Il filosofare di Augusto Del Noce". En Mercadante, F., & Lattanzi, V. (ed.) (2001). *Essenze filosofiche e attualità storica, Atti del Convegno internazionale di studi su Augusto Del Noce. Roma, 9-11 novembre 1995*. Roma: Ed. Spes-Fondazione Del Noce, p. 725. Livi, A. (2007). *Storia sociale della filosofia*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri, p. 471.

³ Carta de Del Noce a Quadrelli (08.01.1984), publicada en Rondoni, D. (1994). "Il nulla gaio", en *Il Sabato* 02.1994, n. 2, 10.

⁴ Cfr. Buttiglione, R. (1990). "Il profeta del grande crollo", en *Avvenire*, 02.01.1990; Ronfani, V. (1990). "Antimarxista profetico", en *L'Unità*, 02.01.1990; Grisi, F. (1990). "Aveva previsto la fine del comunismo", en *Il Borghese*, 21.01.1990; Pinto, P. (1990). "Teorizzò il fallimento del marxismo", en *Il Popolo*, 02.01.1990; Fumo, N. (1990). "Aveva anticipato l'evoluzione della nostra storia", en *Vita Nuova*, 12.01.1990; Barbiellini Amidei, G. (1990). "Il filosofo che prevede il suicidio della rivoluzione", en *Il Tempo*, 02.01.1990.

Política, religión y libertad en Augusto Del Noce y Erik Peterson

María Carolina Riva Posse*

Pontificia Universidad Católica Argentina
carorivaposse@hotmail.com

Revista Cultura Económica

Año XXXIX • N°102

Diciembre 2021: 28-44

<https://doi.org/10.46553/cecon.39.102.2021.p28-44>

Resumen: Este trabajo explora coincidencias entre dos autores que rara vez han sido puestos en relación: Erik Peterson y Augusto Del Noce. Desde la teología y la filosofía respectivamente, alcanzan ambos a ver en la sacralización del poder la degeneración de la política, alejada de cómo debería ser entendida cristianamente. Acuden a San Agustín para servirse de la distinción entre las dos ciudades para no caer en una inmanentización de lo escatológico y en un avasallamiento de la libertad de la persona. La reflexión sobre el martirio y el testimonio en el juego democrático ofrecen una sugestiva cooperación, respetuosa de la búsqueda y de la adhesión personal a la verdad, sin concebir a la política como una intrínseca confrontación.

Palabras clave: Filosofía política; Augusto Del Noce; Modernidad; Cristianismo; Totalitarismo

Politics, religion and freedom in Augusto Del Noce and Erik Peterson

Abstract: *This work explores coincidences between two authors who have rarely been connected: Erik Peterson and Augusto Del Noce. Departing from theology and philosophy respectively, they both discover in the sacralization of power the degeneration of politics, far from how it should be conceived in a Christian way. They reach out to Augustine to apply his distinction between the two cities, in order to prevent an immanentization of the eschatological and a subjugation of personal freedom. The reflection on martyrdom and testimony in the democratic game offer a suggestive cooperation, respectful of the search and personal attachment to the truth, not conceiving politics as an intrinsic conflict.*

Keywords: *Political philosophy; Augusto Del Noce; Modernity; Totalitarianism*

I. Introducción

Augusto Del Noce y Erik Peterson dedicaron gran parte de su trabajo intelectual a distinguir, y a la vez reclamar, el aporte que hace la fe a la política. Peterson sufre en carne propia el totalitarismo nazi en Alemania, que en definitiva lo hace emigrar y afecta profundamente su itinerario intelectual. Del Noce se opone al fascismo y se dedica a estudiar las realizaciones políticas del siglo XX en su origen filosófico, como aplicaciones prácticas de proyectos racionalistas.

Ambos acudirán a Agustín en *De Civitate Dei* para rescatar un modelo que articule una distinción entre ciudad del hombre y ciudad de Dios, sin por ello renunciar al espacio público.

“La paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César” (Peterson, 1999: 95). Concluye Peterson al terminar su obra *El monoteísmo como problema político*, donde quiere oponerse expresamente a la teología política de Carl Schmitt.

Por su parte, Augusto Del Noce quiere combatir la idea de salvación del hombre por la vía política. En el artículo *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità* criticará “la tendencia a proyectar en el tiempo la venida del reino de Dios” (Del Noce, 1968: 14), dejando entonces para fuera de la historia la espera de ese reino.

El vínculo entre ambos será San Agustín. *La Ciudad de Dios* será la obra agustiniana propiciada para la interpretación de la historia y la ordenación de la esperanza.

Centraremos nuestro análisis en estas obras mencionadas, recorriendo las razones por las cuales estos dos autores se alejan de un mesianismo político, y procurando rescatar en ambos el elemento agustiniano que inspire esta posición. Pretendemos también sugerir algunos elementos que signifiquen una propuesta positiva de aportes de la fe a la vida política.

No hubo intercambio intelectual ni personal entre estos dos autores, a pesar de sus similitudes. El único estudio que conocemos que los pone de alguna manera en relación, bajo la idea de la crítica a la teología política, es el trabajo de Massimo Borghesi (Borghesi, 2013).

Partiremos del itinerario vital e intelectual, que responde a problemáticas de su tiempo, desde su tarea académica. Recorreremos luego las tesis principales de las obras mencionadas, procediendo con cada autor en particular y procurando subrayar las semejanzas encontradas. Luego trataremos la solución agustiniana, a la que recurren ambos para zanjar el problema de las relaciones entre fe y política, y finalmente desarrollaremos una conclusión dejando temas sugeridos para la profundización.

II. Dos intelectuales interpelados por su tiempo histórico

En tiempos del nazismo, en Alemania, había al menos dos grupos de intelectuales ocupados en legitimar al régimen desde el punto de vista teológico: la *Reichstheologie*, o teología del Reino, estaba formada por pensadores católicos que sostenían la continuidad del Tercer Reich con el sacro imperio romano germánico. Y en el ámbito protestante, los luteranos “Deutsche Christen”, colaboraron en el parlamento para el ascenso de Hitler, por querer evitar el triunfo del comunismo. Y luego esta agrupación evangélica lleva a cabo una legitimación teológica del nazismo. En ambas corrientes se daba una identificación entre verdades teológicas y hechos históricos del pasado que resultaban en una instrumentalización política para el presente. Por lo menos por una breve fase, como señala Barbara Nichtweiß, estos intelectuales creyeron en la unión de trono y altar (Nichtweiß, 2010: 31).

Una gran parte de la labor intelectual de Erik Peterson (1890-1960) responde a estas posturas. Peterson, cristiano evangélico que estudió teología entre 1910 y 1914 en Estrasburgo, Greifswald, Berlin, Basel y Göttingen, percibía que gran parte del protestantismo alemán había ido vaciándose de contenido desde hacía ya tiempo y se había quedado sin capacidad de reacción frente a los acontecimientos. Peterson emprende un estudio pormenorizado del sentido de la monarquía en el pensamiento antiguo, para poner en claro el error de sostener una teología política, que hace “degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política” (Nichtweiß, 2010: 95).

Sabemos, gracias al epistolario póstumo de Peterson, que el teólogo alemán quiere refutar estas posturas. Barbara Nichtweiß revela que, en una carta sin fechar, Peterson escribió a Friedrich Dessauer acerca de sus intenciones: “La intención de mi libro era asestarle un golpe a la *Reichstheologie*” (Nichtweiß, 1994: 766), refiriéndose a *El monoteísmo como problema político*.

Vemos en Peterson un autor que es empujado por la evidencia de la verdad a tomar decisiones que implican grandes renunciaciones para su vida, como lo fue su conversión al catolicismo en 1930, y como seguramente lo fue su oposición intelectual y efectiva al nazismo¹. “Ante el auge del nazismo, respondió como un teólogo: analizó teológicamente la circunstancia histórica que le tocó vivir” (Uríbarri, 1999: 10), dice Gabino Uríbarri. Sus estudios sobre el judaísmo logran una profunda crítica al antisemitismo. Probablemente su valoración de Kierkegaard como aquel pensador que tematiza interioridad, decisión, e implicancias del vínculo fe-vida influyeron en estas tomas de postura personales (Filoramo, 2010: 18).

Además, Uríbarri destaca en Peterson “el olfato para las vinculaciones, semejanzas, apropiaciones, afinidades, desplazamientos y copias entre el mundo político y el religioso, que constituye uno de los pilares de su pensamiento” (Uríbarri, 1999: 12), y que lo hace vigente hoy. Ofrece un trabajo intelectual que, sin salir de su especificidad, eche luz sobre las preocupaciones de todo hombre, y no se convierta en una abstracción bizantina o el privilegio de unos pocos. Su interés por subrayar el carácter jurídico y público de la Iglesia, como también su insistencia en el significado del martirio con pretensión de publicidad (*Öffentlichkeitsanspruch*), dan una idea de la conciencia de incidencia histórica concreta que tenía de la fe para todos los hombres.

Augusto Del Noce (1910-1989), por su parte, se enfrenta a una experiencia que nace sobre el terreno ético-político, y que lo lleva a encontrar una serie de problemas filosóficos. Buscaba una orientación para guiar las decisiones de su vida. Dice Alberto Mina:

El gran esfuerzo interpretativo sostenido por Del Noce en el reconstruir los orígenes y las características del pensamiento contemporáneo no ha estado jamás motivado por el deseo de desarrollar investigaciones eruditas, sino por un drama vivido y sentido personalmente en el presente (Mina, 2007: 253).

El de Del Noce es un pensamiento situado y personal, que asume el compromiso de responder a su tiempo.

El filósofo turinés estudia una oposición al fascismo que no signifique una subordinación a él, dentro de la oposición. Remontándose a la génesis filosófica del fascismo descubre la filosofía de la praxis que viene a concluir el

proceso del racionalismo moderno y pretende una salvación del hombre por la vía política.

Con la caída del fascismo y la derrota política del marxismo, Del Noce advierte sobre el advenimiento de la sociedad opulenta, que resulta de la extinción de las promesas mesiánicas del marxismo, combinado con la conservación de sus negaciones. En este horizonte relativista, el interés vital de Del Noce será reproponer la filosofía de la trascendencia. Respondiendo muy concretamente a la preocupación de orientar a los cristianos comprometidos en política, se ocupará de alertar acerca de la potencia filosófica del marxismo que, subestimada, prolonga las negaciones del marxismo y profundiza el inmanentismo en los distintos ámbitos de la cultura.

III. El problema de la teología política. Una lectura de la historia

Ambos autores se enfrentan con fenómenos políticos que pretenden una salvación del hombre mediante la llegada de proyectos totalizadores. En estos se da un mesianismo radicalmente intrahistórico, una fe en el progreso y la promesa de una nueva humanidad (Ratzinger, 1992: 108). Los líderes políticos y sus movimientos construyen el mito político que implementarán con terror y propaganda, o que podrá darse también en la forma de un totalitarismo blando, con el consentimiento de los adherentes.

Nuestra iglesia evangélica -señalaba Peterson- saludó el giro alemán de 1933 como un regalo y maravilla de Dios [...] El Reich es el sentido creativo de la historia universal... donde Cristo y el Kaiser se pertenecen mutuamente, y este es el anhelo de la historia humana; que un reino, que una a todos los pueblos y al Kaiser cristiano como al protector de la cristiandad unida [...] ¡Un pueblo! ¡Un Dios! ¡Un Reich! ¡Una iglesia! (Nichtweiß, 1994: 763).

Estas son algunas de las consignas que se escuchaban en los primeros años de la Alemania nazi, que saludaban el advenimiento del Tercer Reich como la realización de las esperanzas del pueblo alemán.

Frente a semejante identificación, quienes no se pliegan en el sentido de la historia son tildados como enemigos. Por eso es que a la teología política, tal como la desarrollaba Carl Schmitt, le correspondía esta dialéctica de confrontación radical. Oponerse al *Dritte Reich* podía verse para algunos como oponerse a lo divino.

Peterson, como estudioso del cristianismo antiguo, era experto en gnosticismo y maniqueísmo. En *El monoteísmo como problema político* recorre varios momentos de la historia antigua en que aparece sacralizado el poder político, considerándolo una realización terrena del Reino de Dios que Cristo promete.

En el conocido estudio, su autor inicia citando a Aristóteles: "Los seres no quieren estar mal gobernados. No es bueno que manden muchos; que haya un solo señor" (Peterson, 1999: 51). Sucede un deslizamiento del problema de la unidad metafísica de los seres y del cosmos entero a otro terreno. Peterson ilustra en varios autores antiguos un desplazamiento de lo metafísico a lo político, y de lo religioso a lo político.

El teólogo alemán rastrea en la antigüedad la defensa de ciertas figuras políticas que operan esta instrumentalización de la fe. La sacralización del poder que operan varios autores de la antigüedad hace que se utilice la religión, y que a su vez la religión utilice a las fuerzas políticas para su acatamiento.

Filón, por ejemplo, ve en los césares romanos "la imagen genuina del orden monárquico en el cosmos" (Peterson, 1999: 59). La alabanza de Elio Aristides a Roma se enmarca en "la idea de relacionar el imperio de Zeus con el imperio político de los romanos" (Peterson, 1999: 59), que también llevan a cabo Calímaco y Lucano. Peterson hace gala de una enorme erudición, refiriéndose a varios autores que dan a la imagen de la "monarquía divina" un sentido político.

Celso, por ejemplo, se muestra contra el monoteísmo cristiano por razones políticas: teme la destrucción del imperio. Orígenes, para refutarlo, "llega a una interpretación teológica del problema político del imperio romano, a partir de su visión escatológica y de su firme creencia en que la fe cristiana se expande sin cesar" (Peterson, 1999: 76), dice Peterson. Y provee una cita de su obra *Contra Celso*, que es suficientemente elocuente. A cuenta del Salmo 71, 7: "En sus días había justicia y una paz total", expone Orígenes lo que sigue:

Esto comenzó con el nacimiento de Cristo. Dios preparó a las naciones para recibir su doctrina, reuniéndolas bajo el cetro del único *basileus* romano, y removiendo el obstáculo que representaba la multiplicidad de Estados y la diseminación de nacionalidades, que hacía mucho más difícil de cumplir el encargo dado por Jesús a

sus Apóstoles: "Id y enseñad a todas las naciones" (Mt 28,19). Ello hace comprensible que Jesús naciera bajo el imperio de Augusto, que, si se puede decir así, en virtud de su exclusiva soberanía estableció un equilibrio entre las muchas naciones de la tierra (Peterson, 1999: 79).

En este pasaje al menos, Orígenes aplica una lectura racionalista a la historia, llegando a interpretar el accionar divino. Su discípulo, Eusebio de Cesarea, profundizará en esta línea.

Eusebio considera que "hay una relación providencial entre el fin del Estado nacional por la monarquía de Augusto y la aparición de Cristo" (Peterson, 1999: 79). Su lectura de la historia hace coincidir el anuncio mesiánico con el imperio cristiano. El estado nacional implica guerras, mientras que el imperio trae la paz. "Pero cuando apareció el Señor y Salvador y al mismo tiempo llegó a ser Augusto el primer romano soberano de las nacionalidades, se disolvió la poliarquía pluralista y la paz se extendió por el mundo entero" (Peterson, 1999: 81), cita Peterson de Eusebio. Y lo que comenzó Augusto, lo completó Constantino, "restauró la monarquía política y aseguró con ello la monarquía divina" (Peterson, 1999: 82). Peterson explica que Eusebio hace una opción por el imperio. Con su oratoria y su uso de los hechos históricos se vuelve un panegirista.

La ideología de Eusebio es tan fuerte, que el único monarca en la tierra, Constantino, se corresponde con el único monarca divino en el cielo. "Los tres conceptos: imperio romano, paz y monoteísmo son indisolublemente vinculados" (Peterson, 1999: 83). El imperio romano trae la paz. Fue providencial el fin de los estados nacionales, y que las naciones hayan perdido a sus soberanos particulares, para que los apóstoles pudieran cumplir más fácilmente su misión.

Eusebio es uno de los autores profusamente citado por los representantes de la *Reichstheologie*, porque les sirve su interpretación instrumental para legitimar ellos a su vez al régimen nacionalsocialista como realización de una plenitud esperada.

¿Cuál es el error de Eusebio que señala Peterson? ¿Leer la mano providencial de Dios en la historia? La mirada de la fe muchas veces puede revelar una pedagogía divina en la historia, la presencia experimentable y a la vez velada de Dios. Lo que Peterson quiere descubrir en Eusebio es "su especial interés por el presente, por el presente político del imperio romano"

(Peterson, 1999: 82). Eusebio lee el pasado para corroborar una tesis. Quiere interpretar de modo que los hechos encajen en el relato del providencial imperio de Constantino. Por eso es que les concede a los hechos una significación actual, y como dice Peterson "los vierte no el sabio, sino el publicista político" (Peterson, 1999: 82), con una retórica exagerada. El cristianismo parece ser una política de paz conveniente para el imperio romano. Se vuelve más una ideología, por lo tanto, al servicio de una estrategia práctica. La Verdad que viene a traer el cristianismo, o la Persona de Cristo, se desplaza del primer lugar.

Peterson prosigue su estudio mostrando la enorme influencia de la visión de Eusebio en la patrística. Podemos mencionar a San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Jerónimo como ejemplos de esta continuidad, conectando el monoteísmo con el imperio romano. Es importante señalar que para Peterson no hace "teología política" cualquiera que rescate la paz que trajo el imperio romano, o que considere que este fue una preparación para el Evangelio². En cambio, si se lleva a cabo una determinada lectura de la historia para sacralizar un objetivo secular o intrahistórico, como legitimar a Constantino, o al nacionalsocialismo, allí sí se construye una teología política. Si alguien se opone a estas manifestaciones de Dios en la historia, se enfrenta a Dios mismo.

Por eso es que en otro escrito "*Cristo como Imperator*", Peterson explica que "el culto a los antiguos dioses del Estado pudo ser tolerante, pero el culto al César tuvo que ser necesariamente intolerante: lo divino, en efecto, se presencializó en el César", y más adelante, "quien no honra la imagen es considerado, sin más, enemigo del actual poder político" (Peterson, 1999: 133). La dialéctica *amigo-enemigo*, difundida en su terminología por Carl Schmitt, y que por supuesto Peterson tiene en mente, pertenece con necesidad al planteo. La división maniquea y el enfrentamiento faccioso es inevitable.

Para Peterson, lo que amenaza la teología política del imperio romano es la doctrina ortodoxa de la Trinidad. El dogma ortodoxo de la Trinidad hace que la expresión "monarquía divina" pierda su carácter político-teológico. No puede haber una traducción directa, una analogía en la tierra de esa monarquía divina. La persona única de un monarca imperial no puede representar a la divinidad una y trina. Acudirá Peterson a citas de Gregorio de Nazianzo para hablar de la monarquía trinitaria. En definitiva, no se puede identificar el cristianismo con un poder político determinado.

La doctrina de la Trinidad y la escatología cristiana son los motivos por los cuales no puede sostenerse una teología política para Peterson. La revelación de Dios Trino libera a Israel de la teocracia. La autoridad pagana no se identifica con la divinidad. Y luego, si Augusto trajo la paz, no hay que esperar la paz en la Jerusalén Celestial. Si la promesa de un cielo nuevo y una tierra nueva adquieren su plenitud intrahistóricamente, se vuelve superfluo el pedido del *Maranathá*.

El teólogo alemán entenderá que la Escritura y la Tradición apuntan en otro sentido. La tan mentada expresión *eschatologischer Vorbehalt*, la reserva escatológica, será acuñada por Peterson para hacer referencia a esa realidad: tensión entre cumplimiento y expectativa. Pone en guardia contra todo tipo de absolutización intrahistórica. La fusión de *ecclesia* y *polis* celestial todavía están pendientes. Aquí la Iglesia es todavía peregrina. Es la oposición entre cielo y tierra.

"La actividad política del cristiano solo es posible en el supuesto de la fe en el Dios trino" (Peterson, 1999: 51), advierte Peterson al inicio de su estudio, porque no es posible para él realizar el cielo en la tierra, pretender inmanentizar completamente el *eschaton*. La verdad trinitaria es esencialmente misterio, expresión del límite del saber humano, y por lo tanto, necesario límite a la tendencia de los hombres a la arrogancia y a la *cupiditas*.

IV. Una nueva gnosis

Augusto Del Noce ha encontrado en el estudio del gnosticismo una relevante clave de interpretación de los fenómenos revolucionarios. En este camino encuentra a Eric Voegelin³. "Cuanto más sabemos sobre la gnosis de la Antigüedad más se confirma que los movimientos modernos del pensamiento tales como el progresismo, el positivismo, el hegelianismo y el marxismo son variantes del gnosticismo" (Voegelin, 2014: 143).

En el caso de Eric Voegelin encontramos otra vez al intelectual comprometido con su época. Voegelin intenta dar explicación de la violencia de los regímenes políticos con los que se enfrentó. Al igual que Peterson, sufre al nacionalsocialismo. En 1930, tras el *Anschluß*, fue expulsado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Viena, de la cual había llegado a ser miembro, y en su huida de Austria a Norteamérica estuvo muy cerca de ser arrestado por la Gestapo.

La esencia del esfuerzo de Voegelin, el grano de arena en torno del cual formó su perla, fue su resistencia personal, intelectual y espiritual contra el horror nazi, experimentado como un ultraje profundo a su condición de hombre, como una afrenta que ponía en peligro el género humano mismo (Sandoz, 1993: 374).

De esta manera,

la búsqueda del orden y de la verdad está asentada tanto biográfica como filosóficamente. Es la resistencia contra la falsedad y el desorden espiritual encontrados masiva y empíricamente, en forma directa, en el episodio de Hitler y todo lo que lo acompañó (Sandoz, 1993: 374).

Voegelin sigue de cerca el análisis de Peterson en el tratamiento de las relaciones entre lo religioso y lo político en la antigüedad. Así lo asevera expresamente en *Nueva ciencia de la política* (Voegelin, 1968: 160), ilustrando la utilización del cristianismo para apuntalar la teología política del imperio. Voegelin coincide con Peterson en que la línea que va de Filón a Eusebio, funcional a los intereses del imperio, chocaba como ideología monoteísta contra la visión ortodoxa de la Trinidad y de la escatología. El cristianismo ortodoxo logra para Voegelin desacralizar radicalmente la esfera del poder, pasando en la Edad Media a una doble representación (de Iglesia por un lado e Imperio por otro), para volver a una redivinización de la sociedad en la modernidad (Voegelin, 1968: 167).

Este último punto es el que más interesa a Del Noce. El filósofo turinés hace un prólogo a la edición italiana de *La nuova scienza politica* de Voegelin, destacando la importancia de la lectura filosófica de la historia. Contrariamente a lo que piensa de sí misma, la modernidad debe ser desmitologizada, según Del Noce⁴. Esta se construye sobre la "mística del hombre nuevo", es decir, "la idea de una transfiguración de la naturaleza humana a través de un proceso de autoredención (la revolución que sustituye a la gracia)" (Del Noce, 1968: 7). La revolución llevará a cabo la salvación del hombre, erradicará el mal del mundo. Esta revolución puede tener distintas caras, como por ejemplo una fe desmedida en la ciencia y la técnica, como ocurrió en el nazismo.

La revolución, que es el racionalismo moderno llevado a la praxis, según Del Noce, busca salvar al hombre mediante la acción. Se lee la historia anterior como una etapa menos desarrollada del proceso de la humanidad. En cambio, la llegada del reino de la perfección sobre la tierra se anuncia

como una realización mesiánica. Y es producto de la iniciativa humana. Es decir, el hombre puede salvarse a sí mismo, y la salvación es operada por la historia, en un proceso de la humanidad en su conjunto.

Por supuesto que para Del Noce cobrará una importancia especial el problema del mal. Si se entiende que la naturaleza humana está herida, y está necesitada de salvación, no puede haber sistema ni iniciativa humana que lo salve. Hay conciencia del límite humano, y por tanto, del límite de la política. En esta postura, la posibilidad del mal es idéntica en cualquier momento de la historia. La otra postura, la del maniqueísmo y gnosticismo, considerará que el mal está fuera del hombre, y que de una vez por todas en la historia puede llegar la solución mediante la revolución. Es la negación del pecado original, dice Del Noce. En esa línea, la política adquiere un rol salvífico.

En el formarse de estas distintas visiones de la historia, Del Noce rescata de Voegelin la atención a Joaquín de Fiore. "Joaquín de Fiore articuló la historia del género humano en tres períodos correspondientes a las tres personas de la Trinidad, profetizando el próximo Reino del Espíritu" (Del Noce, 1968: 14). El Reino entonces se da en el futuro, no en el otro mundo. La sucesión temporal de los reinos viene acompañada de un incremento de plenitud, superando cada etapa a la anterior.

Fue sobre el fondo del pensamiento joaquinista que creció y se formó el proceso de "secularización", un largo proceso que podemos indicar, *grosso modo*, con la fórmula habitual "del humanismo al iluminismo"; aunque fue en el siglo XVIII, con la idea de progreso, que el incremento de significado de la historia se transformó en un fenómeno integralmente intramundano, sin "irrupciones trascendentes" (Del Noce, 1968: 15).

Es decir, al interpretar la historia no hacía falta reconocer un significado más allá de la misma historia, sino que el progreso se vuelve la dirección hacia la cual se mueven los acontecimientos de la humanidad. La escatología trinitaria de Joaquín, según Del Noce, creó el sistema de símbolos que hace leer a la historia como "proceso unitario hacia la inmanencia radical" (Del Noce, 1968: 15), por ejemplo en Hegel, Marx, Comte.

Del Noce prefiere la concepción de la "secularización" propia de Voegelin, antes que la sostenida por Karl Löwith. Señala que para Löwith es imposible volver a la visión teológico-trascendente, pues está todavía preso del "espíritu de modernidad". Es decisiva para Del Noce la clave del

gnosticismo, y de un gnosticismo postcristiano. No es pesimista, como el antiguo, que ateizaba el mundo en nombre de la trascendencia divina. La gnosis postcristiana, para Del Noce, lo ateiza en nombre del inmanentismo radical, y lo hace con optimismo. La gnosis antigua buscaba reglas para liberar al alma del mundo; la nueva está a la búsqueda de reglas para la construcción de un mundo absolutamente nuevo. "La primera tiene carácter aristocrático. A la segunda es esencial el llamado a las masas, o más bien el mismo surgir de la idea de masa" (Del Noce, 1968: 18).

El acento en la totalidad: de la historia, de la humanidad, trae aparejada la disminución de la realidad personal en cuanto tal. La nueva gnosis avanza en conformidad con el "sentido de la historia", como señala Del Noce, y se da una "absorción de la conciencia individual en la conciencia universal" (Del Noce, 1968: 32). No hay un acento puesto en el reconocimiento del alma individual, como sujeto capaz de trascendencia, sujeto de su propia vida. En la concepción joaquinista existen períodos con un grado más alto de verdad. La salvación no se encuentra equidistante de todo corazón humano. Por eso dice Del Noce que "el nuevo gnosticismo debe desconocer la universalidad de la razón y de su fundamento en la teoría del Lógos" (Del Noce, 1968: 30). El sujeto es la historia, y es la totalidad de la Humanidad con mayúscula, la que avanza a mayor plenitud. El mal se deja atrás, en el plegarse al accionar del progreso salvífico. No hay un apoyo en la razón, como capacidad intelectual y reveladora de un sentido, sino una construcción mítica que proyecta en el futuro una ciudad ideal.

En Del Noce vemos explicada la coherencia ideal que mantiene unidas ciertas tesis que implican a otras: un primado de la praxis revolucionaria, una negación del pecado original, una lectura de la historia que avanza hacia mayor plenitud, una absorción de lo individual en lo universal y una inmanentización de lo trascendente. En la nueva gnosis postcristiana, estos elementos se reclaman mutuamente.

V. La solución agustiniana

Ambos Peterson y Del Noce recurren, en los textos de donde ha brotado un punto central de nuestro análisis, a *De civitate Dei* de San Agustín, en su famosa distinción entre las dos ciudades, la celeste y la terrena. Esta distinción no permite sacralizar la esfera del poder, ni del ya constituido en el pasado, ni de la praxis futura a ser realizada.

San Agustín será rescatado como aquél que desarrolla una mirada sobre la historia que permite a nuestros autores dar a la política su lugar, y esperando a la vez la salvación de una trascendencia divina que el hombre a sí mismo no puede darse.

"Que nos ayude, a los lectores y al autor, san Agustín, cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política del Occidente" (Peterson, 1999: 50), dice Peterson en la Advertencia con la que comienza su trabajo. Con lo cual enmarca todo su escrito encargándole la solución. Hacia el final explicitará el aporte que le resulta decisivo al teólogo alemán para evitar la teología política. El concepto de "paz".

Incluso bajo Augusto hubo guerras, entonces no es cierto que en la *Pax Romana* se haya cumplido la desaparición de toda guerra hasta los confines del mundo. "[...] se ha cumplido en el trigo, en la cizaña aún no se ha cumplido" (Peterson, 1999: 94), pero por fortuna se cumplirá, dice San Agustín.

Peterson remata su escrito con la ya citada afirmación: "[...] la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de Aquel que está 'sobre toda razón'" (Peterson, 1999: 95). Así, Peterson hace un llamado a distinguir lo que es del César y lo que es de Dios. Y hace también un llamado a esperar, porque la paz que busca el cristiano, no será producto de acciones humanas. Esta paz se recibe como don.

La mirada del Noce quiere ofrecer siempre una orientación para las decisiones morales de la vida (Del Noce, 1972: 3), y para esto traza las alternativas netas a las que se llega a una *reductio ad fundamentum* de inmanencia y trascendencia. Para Del Noce la alternativa se juega en este caso entre la lectura agustiniana y la joaquinita:

Para San Agustín las dos ciudades, la divina y la terrestre, están co-presentes y en lucha hasta el fin de los tiempos: podrán distinguirse solamente con el juicio final. Es la crítica más radical de aquel milenarismo para el cual la ciudad ideal debería suceder en el tiempo a la ciudad terrena; y que encontraba su alimento en el conocido pasaje del Apocalipsis de Juan (Del Noce, 1968: 14).

La lucha en el hombre y entre los hombres es inextirpable, tal como el trigo y la cizaña. La herida en la naturaleza, el status *naturae lapsae*, cuya negación constituye para Del Noce el origen del racionalismo moderno, solo

es redimible mediante la gracia. La autorredención gnóstica forma parte del mito milenarista. El creerse capaz de construir la ciudad ideal explica el "optimismo" que es distinto de la "esperanza", que aguarda la llegada del Señor.

"Un sistema que comienza con proyectar en el mundo, como realidad construible por el hombre, la ciudad ideal, no puede no concluir lógicamente que con el divinizar al mismo hombre" (Del Noce, 1968: 26). El hombre nuevo, divinizado, está lejos del que, consciente de su naturaleza herida, se concibe dependiente y necesitado de salvación.

¿Qué rescatarán nuestros autores de San Agustín? Sin duda, la distinción de las dos ciudades. Hay una conciencia de que la fe no se identifica con la política, ni viceversa, pero que no se termina de entender la historia humana sin la fe. La vida terrena es lucha, y *perplexae et permixtae*, las dos ciudades se deberán dejar crecer con paciencia y con cierta libertad, la red trae consigo a los peces buenos mezclados con los malos, con cierta tolerancia de los caminos y errores ajenos. Por eso se destierra el sistema utópico en donde ya no haya necesidad de luchar consigo mismo.

La fe no se reduce a monoteísmo, porque no es simplemente una filosofía. Es el anuncio de una Persona.

VI. El testimonio: una posibilidad en la esfera pública

En nuestro recorrido hemos podido ver la esencial coincidencia en nuestros autores en no pretender reducir lo escatológico a lo inmanente. Para no divinizar a César y romanizar a Cristo (Peterson, 1999: 91), es necesario poner la esfera política en su lugar.

Carl Schmitt acusó a Erik Peterson de ser "apolítico". Pero la propuesta petersoniana tomada en toda su portada muestra las implicancias de la política para el cristianismo, sobre todo en su profundización sobre el martirio (Schmidt Passos, 2018: 489). En Peterson es clara la exigencia de circunscribir los límites del poder como condición para la paz. Esta paz no se impone por la fuerza, ni a través de la Iglesia ni a través del Estado.

El trabajo de Peterson sobre los mártires resalta cómo el mártir hace pública su decisión interna para el mundo. Su testimonio de palabras y obras quiere ser una manifestación que ve la luz de la arena política, del mundo común. Esto implica una política alternativa, no subsumible en un sistema

utópico, pero no por eso convertida en asunto privado. El mártir da testimonio en la esfera pública de que el bien más alto al que aspira el hombre no es político, sino escatológico.

En línea con la reflexión sobre el significado del martirio, encontramos un fragmento de una carta de Del Noce a Felice Balbo:

Claro que los santos han transformado el mundo, pero sin proponérselo; la transformación es una “añadidura”, que se da ante todo a quien ha buscado el reino (no temporal) de Dios: es consecuencia de la irradiación de una auténtica experiencia religiosa. Esta distinción marca también el límite que la concepción cristiana deja a la acción estrictamente política: tratar de minimizar el mal [...] pero sin la pretensión directa de transformar al hombre (Del Noce, 1958: 981)⁵.

Minimizar el mal estará claramente enmarcado en la visión delnoceana bajo la estela del "antiperfettismo" de Antonio Rosmini. Prioridad del momento personalista al comunitario, en coincidencia con Jacques Maritain (Del Noce, 1994: 202). Todas referencias que merecen ser profundizadas, pero que al menos mencionadas sugieren posibles desarrollos.

La coincidencia de Maritain en el camino de ambos no deja de indicar la inquietud de pensar la distinción entre la fe y doctrina cristiana y las expresiones contingentes e históricas de la cristiandad. Existió una profunda relación entre Peterson y Maritain que espera aún ser estudiada (Nichtweiß, 1994).

VII. Conclusiones

Al cabo de nuestro recorrido podemos concluir en la coincidencia de algunos lineamientos que echarán luz sobre la relación entre teología y política.

Del Noce y Peterson verán en la inmanentización del *eschaton* un desvío de la concepción cristiana de la política. Sin la distinción agustiniana de la Ciudad del hombre y la Ciudad de Dios, se da la sustitución de la religión por la política, con consecuencias necesariamente totalitarias.

Nuestros autores apuestan a la libertad personal sobre la conquista de estructuras o la ilusión de tentaciones románticas, que funcionan como *instrumentum regni* y no se ponen en juego en la compleja arena política que deberá buscar para ellos el carácter de lo personal, lo dialógico y lo libre. El

intento de la política tendrá a la libertad, ya sea política, económica, religiosa, como preocupación central, fundada en la trascendencia de la persona.

Referencias Bibliográficas

- Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine della era costantiniana*. Genova: Marietti.
- Del Cura Elena, S. (2000). "Relevancia social y política de la teología trinitaria". *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad*, N° 94, 109-139.
- Del Noce, A. (1958). Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?, *Il Mulino*, n. 5.
- Del Noce, A. (1968). *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, prologo a E. Voegelin, *La nuova scienza politica*. trad. Renato Paveto. Torino: Borla.
- Del Noce, A. (1972). *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*. Milano: Giuffrè.
- Del Noce, A. (1990). *Il problema dell'ateismo*. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (1992). *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia* (Mercadante, F. & Casadei, B, eds.). Milano: Giuffrè.
- Del Noce, A. (1994). *I cattolici e il progressismo*. Milano: Leonardo.
- Del Noce, A. (2007). *Verità e ragione nella storia, Antologia di scritti* (a cura di Alberto Mina). Milano: BUR.
- Filoramo, G. (2010). "Erik Peterson. Cenni biografici". En Castagno, A. M. (ed.). *L'Archivio "Erik Peterson" all'università di Torino, Saggi critici e inventario*. Torino: Edizioni dell'Orso.
- Mina, A. (2007). Introduzione "Attualità del pensiero di Augusto Del Noce". En Del Noce, A. *Verità e ragione nella storia, Antologia di scritti*. Milano: BUR.
- Nichtweiß, B. (1994). *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Friburgo: Herder.
- Nichtweiß, B. (2010). "Straniero nel mondo". En Castagno, A. M. (ed.) *L'Archivio "Erik Peterson" all'università di Torino, Saggi critici e inventario*. Torino: Edizioni dell'Orso.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político/Cristo como Imperator* (Prólogo de Gabino Uríbarri. Traducción de Agustín Andreu). Madrid: Trotta.
- Ratzinger, J. (1987). *Introduzione al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (1992). *Iglesia y modernidad*. Buenos Aires: Ed. Paulinas.
- Schmidt Passos, E. (2018). "The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty". *The Review of Politics*, 80(3), 487-510.
- Sandoz, E. (1993). "Selección de escritos filosófico-políticos de Eric Voegelin". *Estudios Públicos*, 52, 373-431.

Uríbarri, G. (1999). Prólogo "Erik Peterson: Teología y escatología". En Peterson, E. *El monoteísmo como problema político/Cristo como Imperator* (Traducción de Agustín Andreu). Madrid: Trotta.

Voegelin, E. (1968). *Nueva ciencia de la política*. Madrid: Rialp.

Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.

¹ B. Nichtweiß menciona, por ejemplo, un bloqueo bancario del régimen nacionalsocialista como castigo por sus pronunciamientos (Nichtweiß, 2010: 33).

² Peterson, E., en la nota 220 de *El monoteísmo...*, p. 123. De hecho, Josef Ratzinger cita los *Tratados teológicos* de Peterson cuando dice, por ejemplo: "Estoy plenamente convencido de que no fue por pura casualidad el que el mensaje cristiano, en su primera configuración, entrase en el mundo griego" (Ratzinger, 1987: 56).

³ En 1961 menciona en una conferencia que tiene noticia de la obra de Voegelin, pero que no la leyó aún (Casadei, B. (ed.) (1994). *I cattolici e il progresismo*. Milano: Leonardo, p. 59). Y en *Il problema dell'ateismo*, su opus magnum, publicado en 1964, lo menciona solo una vez.

⁴ Es imprescindible destacar que en este prólogo Del Noce habla del espíritu de modernidad refiriéndose a la modernidad immanentista. Es conocida su distinción, dentro de la modernidad, de dos filones alternativos que van de Descartes a Hegel o de Descartes a Rosmini (Del Noce, 1992). Del Noce se destaca por su rescate de una modernidad abierta a la trascendencia, personalista y sensible a la problemática de la libertad y la interioridad en el hombre. La modernidad racionalista es la que aquí vincula con la idea de progreso y total immanentización.

⁵ Esta carta es citada por Borghesi, M. (2009). "Augusto Del Noce. Un pensamiento no maniqueo". *30 Giorni*, n. 10/11 de Balbo, F. (1966). *Opere 1945-1964*. Torino: Boringhieri. 1966, p. 982, citado por Borghesi, en Sacado del Augusto Del Noce. Recuperado de: http://www.30giorni.it/articoli_id_21841_l2.htm

De la desnaturalización de la religión y de la política a la absolutización del yo

Carlos Daniel Lasa*

Universidad Nacional de Villa María;
Universidad Nacional de Córdoba;
CONICET
cdlasaga@gmail.com

Revista Cultura Económica

Año XXXIX • N°102

Diciembre 2021: 45-67

<https://doi.org/10.46553/cecon.39.102.2021.p45-67>

Resumen: El presente escrito analiza, desde la propuesta filosófica de Augusto Del Noce, la transformación de la religión en política y de la política en religión. Esta última – la política transformada en religión– se encarna en el marxismo que promete la salvación del hombre a través de la acción transformadora del mundo. Sin embargo, al no poder conciliar *revolución* con *libertad*, el marxismo se suicida. La esfera política, así, solo siembra el escepticismo, y al hombre le queda un único refugio: su *yo*.

Palabras clave: Del Noce; Religión; Política; Marxismo

From the distortion of religion and politics to the absolutization of the self

Abstract: *From the philosophical perspective of Augusto Del Noce, this article explores the transformation of religion into politics and politics into religion. The latter –politics transformed into religion– has being embodied by Marxism, that promises the salvation of the human being through the transforming action of the world. Unable to reconcile revolution with freedom, yet, Marxism commits its own suicide. Thus the political sphere only brings scepticism, and humans have only one shelter left: their own self.*

Keywords: *Del Noce; Religion; Politics; Marxism*

I. Una breve introducción

El presente artículo se desarrollará en tres momentos. En el primero mostraremos cómo la historia contemporánea es el resultado de una filosofía “que se ha hecho mundo”, esto es, la filosofía marxista. En efecto, es esta filosofía la que, a partir de las categorías de “revolución” y de “nihilismo”, permite enhebrar y comprender los acontecimientos de la historia contemporánea. Esta última es, precisamente, el resultado del cumplimiento del marxismo y de su suicidio, que conduce el nihilismo. El marxismo ha sido el responsable, como lo mostraremos, de haber desnaturalizado la política al pretender convertirla en acción redentora de la naturaleza humana.

En el segundo momento, nos ocuparemos de seguir el itinerario de la religión cristiana, en particular del catolicismo, en su proceso de modernización, es decir, de inmanentización. Aquí haremos hincapié en la aceptación acrítica, por parte del catolicismo, de una idea de modernidad acuñada por los pensadores iluministas. Esta actitud acrítica lo ha conducido, en una primera instancia, a la condena en bloque de toda la modernidad. Luego, para no quedar fuera de la historia, ha comprado esa idea de modernidad que los iluministas configuraron y, como consecuencia de ello, ha forjado un nuevo cristianismo huérfano de toda instancia sobrenatural. El resultado ha sido la inmanentización absoluta de la religión y su identificación con la política.

En el tercero, referiremos nuestra situación contemporánea. El hombre ha dejado de confiar en la dimensión política porque ella le ha generado un profundo escepticismo. Es decir, le ha prometido algo que jamás ha podido cumplir: otorgarle la plena felicidad y libertad. Pero este mismo hombre también ha dejado de confiar en una religión, que ha renunciado a ocuparse de su objeto propio y se ha mundanizado. La religión ha devenido política. Por esta razón, el hombre ha optado por refugiarse dentro de su propio yo. Es un yo que, marginado de toda verdad, bien y belleza, busca solo satisfacer su vida biológica. De allí que, haciendo referencia a la obra de Max Stirner *El Único y su propiedad*, decimos que vivimos bajo el reinado del Único.

II. La política convertida en religión

Augusto Del Noce, siguiendo a Jean Laporte, considera que el racionalismo debe ser definido en relación a la religión. Laporte refiere que el racionalismo

[...] rechaza toda trascendencia. Se cierra en la inmanencia porque piensa que la razón, nuestra razón, no se funda sobre ninguna otra cosa, no tiene necesidad de completarse por una cosa distinta de ella, y, por lo tanto, no debe ocuparse de ningún más allá. [...] Ya jamás tolerará lo *sobrenatural* (Laporte, 1950: XIX).

Junto con el rechazo de la esfera sobrenatural, el racionalismo también rebate la existencia del pecado original tal como la concibe la Sagrada Escritura. Esta negación conducirá, entre otras cosas, a las concepciones políticas que Antonio Rosmini (1997: 104) denominará “perfectistas”¹, cuyo denominador común será el *totalitarismo*. De ahora en más, el mal, al no afectar a la naturaleza humana, ya que se encuentra fuera de su ejido, podrá ser finalmente eliminado de la historia. Es decir, el mal es propiedad de un sistema opresor que estaba negando la libertad humana.

La acción humana pasará a tener una función soteriológica ya que mediante ella será posible crear un estado intrahistórico de felicidad plena para el hombre. Y esa acción, como ya podrá advertirse, será eminentemente política. De este modo, esta acción política redentora declara la inutilidad de la existencia del *Soter* divino, Jesucristo.

¿Cómo se ha producido este corrimiento?

Para Del Noce, la filosofía de Marx ha sido determinante en la configuración del mundo contemporáneo. La historia contemporánea, nos dice, *es la misma filosofía marxista que se ha hecho mundo*. El verdadero motor de la historia, para el pensador italiano, no está en la causa material constituida por conflictos de clase o por el progreso tecnológico. La verdadera causa de la historia contemporánea está constituida por la causa formal, esto es, por la configuración de la misma a partir de la filosofía marxista.

Es el marxismo, en cuanto causa formal, el que configura a la causa material a partir de dos categorías: la idea de revolución y la de nihilismo (Del Noce, 2007a: 62-63). De allí que, para el pensador italiano, la historia

contemporánea no sea otra cosa que el auge del marxismo a partir de su concepción revolucionaria, pero, además, su suicidio y su pasaje al nihilismo (Del Noce, 2007a: 61).

Del Noce concibe la idea de revolución en Marx como la resultante de la idea de cambio y de la dialéctica. Mediante esta última se produce el deceso de toda finitud y, por eso, de todo valor que sea pensado como absoluto y eterno. Toda realidad finita es un momento irrelevante dentro del devenir de la totalidad. Del Noce está pensando en aquella cita de Engels referida a la dialéctica cuando afirma que

[...] esta filosofía dialéctica acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de un estado absoluto de la humanidad, congruente con aquella. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de percedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer [...] su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie (Engels, 1955: 382).

Si todo es devenir, como refiere Engels, y el hombre ya no mantiene una relación constitutiva con el Creador (*religio*), en consecuencia, ya no tiene que responder ante Él. La única dimensión estrictamente humana será la histórico-política (*Tesis VI de Marx sobre Feuerbach*). Desde esta perspectiva puede entenderse la absorción de la ética por parte de la política revolucionaria.

Consecuentemente, nos dice Del Noce, “La realidad que seguirá a la revolución se presentará como una realidad completamente diversa de la realidad precedente, una realidad completamente nueva señalada solo a través de negaciones” (Del Noce, 2007a: 63). La revolución, de este modo, cumplirá una sustitución. La racionalidad intrínseca a la realidad es reemplazada por la instauración de una meta-humanidad que recupera sus poderes. ¿Cuáles? Aquellos que el hombre había perdido al proyectarlos en Dios (Del Noce, 1980: 148).

Para nuestro filósofo, lo fundamental del marxismo radica en su filosofía. Marx no es un mero repetidor de Hegel. Su grandeza especulativa consiste en haber ofrecido una nueva concepción de la filosofía que va a posibilitar la reconciliación perfecta del pensamiento con la realidad.

Para Marx, la filosofía hegeliana está fundada en una lógica de la comprensión que *teologiza* lo real. Si bien Hegel pretendía evitar toda teologización de lo finito, termina por elevar a esta categoría a una realidad empírica que es el Estado prusiano. En él culminan las parábolas de la filosofía y la historia.

Por esta razón, Marx refunda epistemológicamente la filosofía al sustituir la lógica de la comprensión por la de la revolución.

La filosofía, a partir de Marx, no es más teoría sino, esencialmente, acción transformadora. Refiere Del Noce: “La filosofía del primado de la acción dirigida a transformar la acción termina identificándose con la acción dirigida a transformar el mundo político-social, es decir, con la revolución” (Del Noce, 1980: 145).

Del Noce señala que en la tesis VI de Marx sobre Feuerbach se encuentra la clave para entender todo el pensamiento marxista (Del Noce, 1980: 137). Aquí, Marx define a la esencia humana como el conjunto de relaciones sociales. Refiere el pensador italiano:

Con rigor estricto, se debería llegar a la conclusión de que no se puede siquiera hablar de la realidad del hombre, en cuanto que no existe un hombre que *entra* en relaciones sociales, sino que existe, en cambio, la sociedad como realidad global, de la cual los individuos son los elementos [...] (Del Noce, 1980: 137).

En esta tesis, afirma Del Noce, se encuentra el fundamento del *materialismo histórico*. De ahora en más, para configurar a un hombre sin Dios bastará con modificar o cambiar las relaciones sociales.

La tesis VI sobre Feuerbach implica privar al espíritu humano de la participación de un Logos eterno. Al negar la idea de participación, de cuño platónico, se oblitera la interioridad metafísica, es decir, la presencia de la verdad eterna en la mente humana. Luego, solo queda un sujeto entendido en términos de actividad práctico-sensible. Este sujeto va a ser portador de deseos que es menester satisfacer mediante la modificación de la naturaleza a través del trabajo (Del Noce, 1972: 42).

Esta absorción del sujeto por parte del trabajo es la consecuencia de la negación de la *intuición intelectual* del ser en tanto verdad interior. El abandono de la interioridad metafísica supone la ausencia de un núcleo

autónomo en la sociedad política. En su lugar, queda un hombre unidimensional, reducido a mera actividad transeúnte y esculpido a partir de los intereses que gobiernan en la *polis*.

Ahora bien, este marxismo, como lo señalamos precedentemente, lleva en su misma entraña una contradicción insalvable. Era aquello que Del Noce denominaba *heterogénesis de los fines*. El marxismo, en efecto, tenía en vista dos fines simultáneos que, de suyo, colisionaban. La realización de uno equivalía a la desaparición del otro.

Estos fines eran: alcanzar el reino de la libertad dentro de la historia, por un lado; por el otro, disponer de la necesaria revolución para conquistarlo. Sin embargo, el paso a través de la revolución no va a ser un mero trámite. Por el contrario, supone un asentamiento, un detenimiento en ese medio que termina convirtiéndose en fin. Y por eso, se va a absolutizar el momento de la fuerza en detrimento total del estado utópico que suponía la plena realización de la libertad en este mundo.

Expresa muy agudamente Del Noce:

[...] el marxismo es, en todas sus facetas, la mayor conciliación de opuestos que haya sucedido en la historia del pensamiento. El utopismo llevado a su máxima expresión, se concilia con el extremo realismo político; la forma más radical del ateísmo con aquella que podría ser llamada la última gran religión [...] la unidad de materialismo y dialéctica, conducidos, también ellos, al máximo nivel [...] Pero, ¿qué ha sucedido en el proceso de su realización? El momento utopista ha desaparecido, y ha permanecido aquel realismo político que se ha expresado en aquella novedad que es el totalitarismo [...] (Del Noce, 1983: 21).

La política soteriológica ha confirmado, históricamente, su más absoluto fracaso. Sus pretensiones de dar plena satisfacción a las exigencias del hombre han naufragado. ¿Qué ha quedado? Del Noce nos dice que el resultado de toda esta *hybris* de la política ha desembocado en *la sociedad de la opulencia*.

Pero dejemos esta cuestión para referirla en la última parte de nuestro escrito. Ocupémonos, ahora, del proceso mediante el cual la religión, y en particular la religión católica, ha sido convertida en política.

III. La religión convertida en política

Uno de los grandes problemas de Tomás de Aquino y de los teólogos cristianos fue el de determinar qué filosofía era la más apta para comprender la fe. La aptitud de la filosofía a emplear se medía por su capacidad de comprender, de la mejor manera y sin llegar a corromperlo, lo creído.

Esta cuestión, muy presente en la teología católica, se fue desdibujando durante el siglo XX. La convicción que se tenía respecto del contenido de la fe católica cambió de objeto. Para algunos católicos, el principal contenido del nuevo dogma pasó a ser una *determinada interpretación de la historia moderna*. Y a partir de este nuevo dogma, se ocuparon de elegir aquella filosofía que fuera más acorde con esa interpretación. Y esa filosofía no fue otra más que el racionalismo que modificó sustancialmente la fe católica.

¿Cómo se produjo, exactamente, este pasaje?

Durante el siglo XIX se produce, en Piacenza, el movimiento filosófico neo-tomista. Su padre mentor fue Vincenzo Benedetto Buzzetti y sus sucesores, los hermanos Sordi, Giovanni M. Cornoldi, Guido Mattiussi, entre otros (Dezza, 1940: 14)².

El movimiento neo-tomista asumió una *idea de modernidad* que condicionó de modo radical a la cultura católica, por lo menos hasta mediados del siglo XX (Malusa, 1982: 103). La actitud de todos los exponentes de la primera generación del neotomismo italiano fue la de *condenar absolutamente a la modernidad*. La modernidad era juzgada, por el Padre Cornoldi, en estos términos:

La historia de las modernas filosofías no es otra cosa que la historia de las aberraciones intelectuales del hombre abandonado a los vértigos de su orgullo; tanto que, como otros bien dicen, se podría llamar a esa historia: *la patología de la humana razón* (Cornoldi, 1872: XXIII).

Ahora bien, es preciso advertir que este rechazo se realiza sobre una idea de modernidad acuñada por autores iluministas. Estos últimos (Pierre Bayle, Lessing, Condorcet, etc.) han sostenido un concepto axiológico, no cronológico, de modernidad.

Modernidad, para estos autores, es el camino que la razón humana emprende hacia la radical inmanencia. Modernidad equivale, por lo tanto, a la afirmación de la subjetividad y a la autonomía absoluta del hombre. En definitiva, se trata de una actitud de ruptura total con la tradición.

De este modo, nos dice Del Noce, “Moderna es hoy toda filosofía que se presenta no como aquella que pone en acto una ‘virtualidad’ del pensamiento antiguo o de la unidad medieval del pensamiento antiguo y moderno”, sino como “un período de la búsqueda filosófica caracterizado por una cesura respecto del griego y del medieval los cuales son considerados como terminados” (Del Noce, 1982: 27). Este corte, es interesante ponerlo de manifiesto, ya comienza con Descartes, el así considerado padre de la modernidad.

Los pensadores católicos, en lugar de problematizar la referida idea de modernidad, la asumen *in totum* y luego la niegan en bloque. A esta posición de condena, por parte de los católicos, Del Noce la denomina *integrismo*.

Su defecto lógico, para Del Noce, consiste “en una subalternación a Bayle, en la oposición como inversión” (Del Noce, 1994: 31). Ahora bien, esta posición ha engendrado tanto al modernismo como al progresismo posterior. Señala Del Noce que es un hecho bastante conocido

[...] la conexión necesaria del integrismo con su sombra, el modernismo y el progresismo. El pasaje al progresismo se ha verificado, en efecto, en todas las formas de pensamiento que han acogido la visión integrista de la historia: en el tradicionalismo de Lamennais, en una cierta forma en el ontologismo de Gioberti (aunque aquí el problema es extremadamente complejo), en el renacimiento tomista con el modernismo de los primeros decenios de nuestro siglo y con el progresismo de 1953 hasta hoy (Del Noce, 1994: 31).

¿Por qué se da este pasaje, que Del Noce caracteriza como necesario, del integrismo al modernismo y luego al progresismo?

El filósofo italiano no hace referencia a las razones que son la causa del referido pasaje. Nosotros entendemos que el fenómeno puede ser explicado a partir de la naturaleza misionera de la Iglesia.

En efecto, la exigencia de los católicos de evangelizar les impedía asumir la posición de condenar en bloque al mundo moderno. Por el contrario, tomaron una actitud de reconquista, de recuperación de ese mundo que se les aparecía como totalmente perdido. Para ello, pensaron que debían emprender un camino de signo totalmente contrario al de la posición integrista: *hacerse modernos*. La Iglesia entera debía parecer moderna.

Esta posición ya se registra a mediados del siglo XIX en el filósofo italiano Vincenzo Gioberti, “el líder desconocido del modernismo católico”³. En su escrito *Della riforma cattolica della Chiesa*, Gioberti expresa la necesidad de cambio radical en la Iglesia católica: un cambio que la pusiera a tono con la modernidad.

Refería Gioberti:

Contradicción entre el siglo y el modo en el cual es entendido el cristianismo. Aquel es progresivo; sin embargo, este otro es todavía expuesto en aquella forma que tenía en edades regresivas. De aquí nace su decadencia. De allí la necesidad de una reforma que ponga al cristianismo de acuerdo con el siglo. Por eso, sin despojarlo de su finalidad celeste, es necesario desarrollar el elemento terreno del mismo y *hacer una civilización*. Tal reforma debe abrazar la explicación del dogma, la dirección del culto y el genio de la jerarquía. Roma es todavía hoy aquello que era en el medioevo. De allí su declinación⁴ (Gioberti, 1856: XXIII, 37).

Y añade Gioberti:

Las restauraciones son ascendentes o descendentes. Las primeras retornan a lo antiguo avanzando hacia lo nuevo; y duran. Las segundas retornan a lo viejo y se oponen a lo nuevo; no prosperan. Las unas son conformes a la ley del progreso cósmico; las otras son contrarias. Las primeras son dialécticas, las segundas sofísticas. Las unas metésicas⁵ y las otras miméticas [...] El catolicismo se puede restaurar de dos modos. La restauración del segundo género que hoy se hace es vana, además de perniciosa; logra el efecto contrario [...] la restauración del segundo género es retrógrada, no es orgánica, no es creativa. Toda restauración que quiera durar debe ser una evolución, una transformación, y por lo tanto una creación. Digo transformación, no deformación (Gioberti, 1856: LXXXV, 136)⁶.

Del Noce observa cómo en la concepción de Gioberti, la religión católica se alinea a las ideas de desenvolvimiento y de progreso, acordes a la visión filosófica racionalista (Del Noce, 1990a: 202).

Gioberti intenta llevar a cabo una reforma de la Iglesia católica que ponga al cristianismo de acuerdo con el siglo. Para ello, como ya quedó expresado en su cita, será preciso desarrollar su elemento terreno y convertirlo en promotor de la civilización. Esto solo será posible a partir de una profunda reforma de la teología católica. La misma va a involucrar el abandono de una filosofía del ser de matriz helénica.

Gioberti utiliza la figura del polígono para representar esta reforma. El polígono es una imagen geométrica que tiene muchos lados. Él parangona el polígono con lo verdadero y con lo flexible (Gioberti, 1856: XX, 29). Lo verdadero está dotado de una potencia interminable. Por esta razón, el dogma católico solo podrá ser recibido por un hombre subjetivado. Esta subjetivación, precisa el mismo Gioberti, equivale a una segunda creación de lo verdadero objetivo (Gioberti, 1856: XXIV, 39).

Conviene comentar que, para este autor, el dogma se encuentra en potencia. Y esta potencia es inmutable, no así su actualización; es decir, la comprensión del mismo, tanto a nivel teórico como a nivel de la práctica disciplinaria. El acto varía continuamente porque se ejecuta en el tiempo (Gioberti, 1856: XXI, 32). De allí que el dogma sea siempre progresivo y se adapte a todos los individuos (Gioberti, 1856: XXIV, 39).

La esencia de la definición dogmática, nos dirá Gioberti, es negativa. La definición dogmática indica aquello que no se debe creer, dejando librado al creyente aquello concreto que él debe creer. Por eso, continúa Gioberti,

[...] la última concretización del dogma, dependiente del individuo, puede y debe variar. Así el dogma pasa de objetivo a subjetivo, se transforma en dúctil, progresivo, acomodable al temperamento de los individuos, de lugares y de los tiempos [...], expresa [...] siempre un lado verdadero de la cosa de la poligonia objetiva de lo verdadero (Gioberti, 1856: XLVII, 77).

Por otra parte, Del Noce también indica al filósofo católico Jules Lequier como un precursor del modernismo católico. Y lo identifica como tal por cuanto este separa, como lo hace todo modernista, la revelación del

pensamiento griego. Para Lequier, la filosofía griega estaría impidiendo, a partir del principio de creación y de la idea personalista, comprender la fe (Del Noce, 1992: 160).

La razón modernista de esta separación entre filosofía griega y revelación judeo-cristiana está dada por la necesidad de la teología católica de adaptarse al mundo moderno. La filosofía griega, como quedó expresado, sería la causa que obstaculiza esa operación. Lequier hubiese coincidido plenamente con la calificación que Giovanni Gentile, décadas después, expresó acerca del pensamiento griego, más precisamente, del pensamiento platónico: “[...] idealismo estático, intelectualista, gobernado por el ideal de una verdad absoluta, eterna, objetiva, frente a la cual el hombre se muestra como un espectador” (Gentile, 1962: 35-36).

Del Noce reconoce como una de las notas típicas y más características del pensamiento modernista la separación entre filosofía griega y revelación divina. Sin embargo, el movimiento modernista, a juicio de Gentile, se queda a mitad de camino. Giovanni Gentile le reprocha a uno de los modernistas, concretamente a Laberthonière, la incongruencia del modernismo que “[...] quiere ser un método de inmanencia [...] y presupone un objeto trascendente” (Gentile, 1962: 24).

Si la verdad, según el método de la inmanencia, la construye el hombre, entonces no puede afirmarse la existencia de un Dios. No hay lugar para un Dios totalmente acabado, perfecto, situado más allá de la única verdad que es de factura humana.

Esta inconsistencia teórica advertida por Gentile desaparecerá por completo en el neo-modernismo, progresismo católico o “modernismo que ha asumido su plenitud” (Del Noce, 1994: 151). El progresismo católico es correlativo, nos dice nuestro filósofo, a aquella gran crisis de valores que se inició en Europa después de 1930 y que preparó la Segunda Guerra Mundial (Del Noce, 1994: 148).

El principio del progresismo católico, según Del Noce, descansa en un juicio histórico-político (Del Noce, 2015: 39). Esta postura consiste en asumir, de modo totalmente acrítico, la visión iluminista de la historia. Este punto de partida se convierte, para todo el pensamiento progresista, en el dogma principal.

Veamos: el progresismo católico adhiere a la tesis de que el secularismo (es decir, la absoluta autonomía del mundo y del hombre) es la fruta madura del mismo cristianismo. La causa hay que buscarla en aquella idea de razón crítica⁷, cuya noción sucedánea es la idea de revolución que permite que el hombre alcance la edad adulta.

Sin embargo, esta revolución no había sucedido históricamente. Faltaba la aparición del marxismo para hacerla realidad. La liberación plena de la humanidad debía concretarse dentro de la historia misma.

De allí el apego al marxismo por parte de la teología progresista. Claro está que no es la adhesión al materialismo dialéctico. El consentimiento va a darse con el marxismo en tanto ciencia de la sociedad, en tanto instrumento para liberar al hombre de las alienaciones que lo aprisionan.

El cristianismo, habiendo abandonado la dimensión sobrenatural y metafísica, se encontrará ahora en condiciones de alcanzar su plena madurez. Así, podrá garantizar las mejores condiciones para el desarrollo pleno de la humanidad.

Se trata, en verdad, de un nuevo cristianismo: uno que termina siendo absorbido por la dimensión política en tanto fuerza constructiva del progreso social.

Resulta pertinente comentar que, por nuestros días, concretamente en Argentina, se cultiva una teología denominada “teología del pueblo”. Esta ha conducido a la pérdida de la centralidad del Dios revelado en el acto religioso. Nos hemos referido a la misma, *in extenso*, en un artículo que publicáramos en el año 2017 (Lasa, 2017).

El grave problema de esta pseudo-teología, reside en su mismo punto de partida: declara la imposibilidad de la inteligencia humana de leer el orden eterno del ser. Contrariamente a Agustín, cuyo gran problema era cómo acceder a lo sobrenatural, cosa que, como expresa Gilson, se convirtió en una de las raíces más profundas de su doctrina de la iluminación⁸.

La “teología del pueblo”, contrariamente a la posición agustiniana, sostiene que la razón humana no puede conocer ninguna realidad que se encuentre situada más allá del ámbito de lo histórico. La visión metafísica, universalista, para los pensadores de esta nueva teología, desvaloriza el campo de lo fáctico, del haber, del estar.

En el principio no encontramos ningún orden del ser, ninguna representación conceptual, sino la vida en acto. Existe un “hay” inicial que, en lugar de exigir el *ver* (contemplar), pide el *hacer*. Y a ese hacer inicial, que se mueve en todas direcciones, ninguna lógica puede fijarle un centro so pena de perderlo. Todo decir, toda reflexión no puede ser ejercida sino sobre ese *hay* primero que es, fundamentalmente, histórico. En este sentido, Dios, como objeto de la especulación humana, queda totalmente fuera de su alcance. De allí que sea considerado como “lo completamente otro”.

Hay que renunciar, entonces, a hablar acerca de Dios. Todo discurso que la inteligencia humana intente formular sobre Dios será para convertirlo en un ídolo que nada tiene que ver con el verdadero Dios.

Ahora bien, si Dios queda reducido al ámbito de lo absolutamente desconocido, entonces es lógico concluir que el acto específicamente religioso no encuentra en Dios su aspecto central. Y si la realidad de Dios queda fuera del alcance del espíritu humano, ¿qué sentido tendría mantener la distinción entre lo sagrado y lo profano?

En realidad, la sacralidad es una dimensión carente de todo sentido; en consecuencia, el ámbito de lo religioso sufrirá, de modo irremediable, una lamentable desacralización.

Pero hay más. También la doctrina católica y sus fórmulas dogmáticas dejarán de ocupar un lugar central en la fe. En efecto, si Dios no puede ser conocido, en consecuencia, todas las fórmulas que hagan referencia a Él no serán otra cosa más que descripciones idolátricas.

De este modo, la esencia del cristianismo pasa a identificarse con el amor entre los hombres. El obstáculo doctrinal de la Iglesia católica que, en lugar de unir a todos los hombres como hermanos los separaba, finalmente ha sido superado por la nueva Iglesia. El criterio de verdad, ahora, es el sostenido por Marx en su tesis II sobre Feuerbach: la verdad del cristianismo se comprobará en la existencia de una fraternidad entre los hombres.

La conversión inmanentista que la religión católica sufre por nuestros días es una confirmación más de la aguda y correcta hermenéutica delnociana.

IV. El camino hacia el Único

Del Noce ha señalado, como ya lo referimos anteriormente, que del suicidio del marxismo ha sobrevenido la actual sociedad de la opulencia. Esta sociedad permisiva se caracteriza, entre otras cosas, por la presencia de la “irreligión natural”. Para esta, nos dice el filósofo italiano, el tema de Dios ha pasado a ser una cuestión inútil. El hombre de nuestros días no tiene necesidad alguna de Dios.

Esta irreligión natural se asienta sobre una filosofía empirista. El empirismo es una fase posterior de aquel racionalismo que se configura a partir de una apuesta negativa respecto de lo sobrenatural y de la naturaleza humana caída. El empirismo prescinde completamente de esa opción, fundándose exclusivamente sobre la distinción entre aquello que es verificable y lo que no lo es (Del Noce, 1990b: 298).

Del Noce concibe al empirismo como una forma de pensamiento que pretende “[...] reafirmarse más allá del racionalismo, pero luego de haber aceptado las negaciones del mismo [...]. En realidad, [...] el término más conveniente para designarlo es el de positivismo (ciencia contra la teología y la metafísica)” (Del Noce, 1990b: 19).

Si el nuevo empirismo pone a la ciencia contra la religión y la metafísica, se entiende, entonces, que el hombre tenga una fe incondicionada en el progreso de la técnica. De allí que asuma una visión del conocimiento unidimensional: el conocimiento válido, exclusivo y excluyente, es el tecno-científico. Desde esta perspectiva puede comprenderse, por ejemplo, la desaparición de la universidad a causa del dominio absoluto, en el mundo cultural, del espíritu fenicio en detrimento del espíritu heleno.

Nos interesa señalar, fundados en los derroteros tanto de la política como de la religión seguidos por Del Noce, que el hombre actual ha sido conducido a encerrarse dentro de su propio ser. Y la causa de esta realidad se encuentra en la desnaturalización que han sufrido esas dos dimensiones tan importantes para el ser humano: la religión y la política.

¿Tendría sentido que el hombre contemporáneo recurriese a la religión en busca del sentido de su existencia y de su salvación? Ciertamente que no.

También la religión ha absolutizado la historia, no dejando cabida para algo que sea verdadero y eterno. En su lugar, ha asumido una filosofía hermenéutica que vive *en, para y de* la historia. Por esta razón, la religión ha dejado de prometer al hombre la curación de su *infirmidad*, de su falta de firmeza, de la inconsistencia en su ser.

La religión cristiana prometía al hombre una solución que, debido a la ineludible realidad de la muerte, no podía encontrar dentro del devenir histórico. La solución solo podía venir de la Firmeza misma. Aquel ser que subsiste en sí y por sí mismo, y que es la Eterna presencia, va a participar de su permanencia.

Ese Dios eterno, enseñaba la Iglesia católica, no quiso permanecer encerrado dentro de sí, sino que va a participar de su ser a todo lo creado. Incluso, ingresa en la fugacidad y mortalidad de la vida humana para hacerla eterna. Dios quiere *recrear* al hombre haciéndolo formar parte de su inmortalidad. Y lo hace de dos modos: le otorga la permanencia en su ser, y lo hace partícipe de su propia vida a través de la Gracia.

¿Qué sucede cuando el progresismo católico absolutiza la dimensión histórica, declarando imposible la existencia de un Dios?

La proclamada secularización abandona aquella promesa de salvación de una vida definitiva y feliz para el hombre. La propuesta pseudoreligiosa del nuevo cristianismo consiste en satisfacer aquellos deseos de todo hombre dentro de una dimensión puramente histórica.

El mal, para esta nueva Iglesia, al igual que para Rousseau, no está ligado al pecado original, sino a la existencia de una organización político-social que se contrapone a una naturaleza buena. De allí la necesidad de restaurar la naturaleza mediante la acción humana: una tarea eminentemente política.

En este sentido, el mejor servicio que puede cumplir la religión es el de anunciar la existencia de un Dios común a todos los hombres que los vincule, de manera amical, entre sí y en relación a la madre naturaleza. Ya no se trata de restaurar todas las cosas en Cristo.

¿Quién hubiese imaginado que el catolicismo llegase a predicar la hermandad universal, como si la filiación con Dios correspondiese al orden de la naturaleza y no al de la Gracia?

El nuevo Dios es pensado, al modo de un garante, en función de la *pax* universal. Esta última podrá concretarse siguiendo las exigencias de la pura naturaleza la cual no está herida por el pecado original. El hombre está en condiciones de crear un mundo dentro del cual construya la plena felicidad. Ni Rousseau hubiese imaginado que el catolicismo fuera a adquirir, con el paso del tiempo, esta nueva forma.

Rousseau consideraba que el católico era un enemigo de la ciudad ideal en virtud de su intolerancia dogmática (Del Noce, 2016: 48). Sucede que, en tiempos de Rousseau, la cuestión de la verdad, para todo el catolicismo, era una instancia fundamental.

Para esta nueva concepción religiosa, por el contrario, la cuestión de la verdad ha dejado de ser un problema. Habiendo asumido la filosofía de la praxis o del devenir, ha diluido la condición de posibilidad de la existencia de una verdad eterna, situada más allá del devenir temporal.

La conciencia histórica ha reemplazado a la matriz metafísica. Y cuando decimos “conciencia histórica” lo decimos en los términos de Gadamer: “tanto el conocedor como lo conocido, tanto el sujeto como el objeto no se dan ‘ónticamente’, sino ‘históricamente’” (Gadamer, 1993: 25).

La historia, como refiere Jacques Maritain,

[...] se ha transformado para ellos en el Salvador y el Redentor. La primordial obligación moral, entonces, es seguir el ritmo de la historia y tener eficacia histórica y éxito en la historia. El que no tiene éxito es condenado, justamente condenado, pues ha pecado contra la historia (1971: 63). Olvidaron, nada más ni nada menos, que los cristianos “No somos cooperadores de la historia; somos cooperadores de Dios” (1971, 62).

De allí, entonces, que la filosofía haya dejado de ser búsqueda de la verdad para convertirse en ideología, esto es, un discurso que vehiculiza meros intereses. Referimos al respecto lo que señaláramos en un escrito sobre la denominada “teología del pueblo”:

La filosofía no tiene ya como finalidad la búsqueda de la verdad sino la de cooperar con el proyecto del pueblo, para que este pueda desarrollarse de acuerdo a su peculiar modo. La filosofía deja de ser amor al saber para convertirse en *ideología*: instrumento exclusivo al servicio del poder de un determinado modo de estar.

La filosofía ya no tendrá como finalidad dar cuenta de la estructura inteligible de lo real: solo deberá servir a la autoafirmación del pueblo (Lasa, 2017: 242-243).

Evidentemente, la renuncia a la metafísica ha significado una gran pérdida para el catolicismo. Y el menoscabo está dado por la redefinición de un cristianismo en términos no metafísicos, lo cual equivale a reducir al cristianismo a un “[...] proyecto de libertad y de justicia en el mundo histórico, social, humano, finito” (Del Noce, 2007: 318). En definitiva, a un proyecto humano, demasiado y únicamente humano.

Ahora bien, el hombre actual no puede abrigar muchas esperanzas en lo que se refiere a la dimensión política. Esta última, habiéndose desnaturalizado, promete al hombre la salvación. Sin embargo, la realidad del mal transforma la oferta en una profunda desilusión.

En lugar de volver a pensarse desde una visión metafísica, la política siguió enfocándose a partir de la misma filosofía racionalista. Una filosofía que, ciertamente, la condujo a su megalomanía, aunque, en esta nueva versión, hubo de renunciar, con algo más que vergüenza, al ideal mesiánico preconizado por Marx.

Al respecto, el discípulo de Del Noce, el filósofo italiano Danilo Castellano (2011: 369-370), señala tres características de la actual concepción de la política: su carácter absolutamente convencional y operativo, su perfil cuantificador, y su modo consensual.

La política, en cuanto ciencia, se ha reducido a método. ¿Qué significa esto? Se trata de un proceso coherente y rigurosamente deducido de postulados que no se demuestran. O también, se deriva de hipótesis que se asumen como si fuesen verdaderas (carácter *operativo*). La ciencia política, además, se transforma en *cuantificadora* ya que, al poseer un carácter puramente convencional, solo enseña el modo de conquistar o conservar el poder. Para alcanzar este objetivo se vale de cálculos matemáticos, de sondeos, de estadísticas.

La política, nos dirá Castellano, deja de ser filosófica para convertirse en sociológica. La ciencia política se hace politología (carácter *cuantificador*). Finalmente, la política, deberá ocuparse de facilitar consensos. Debido al eterno conflicto político suscitado a raíz de la hiperinflación de los derechos, la política deberá propiciar ámbitos en los

que la mayoría se ponga de acuerdo. Y esto que la mayoría quiere que sea, va a ser independientemente de su verdad (carácter *consensual*).

En esta versión racionalista *aggiornada*, en lugar de sacar al ciudadano del escepticismo, la política lo confirma. En efecto, ella le enseña al ciudadano que su basamento es el poder, no la verdad y lo justo. La política proclama, *urbi et orbi*, que ella no quiere saber nada con Sócrates ni con Platón: su ídolo es Trasímaco.

Pero hay más. No solo proclama su opción a favor de Trasímaco, sino que, además, fomenta la *privatización* de la política. Y en esta privatización, la lógica política de sus actores principales no responde al bien común, sino a la de los propios intereses. Las demandas justas de la “gente”, si bien están presentes solo como machacona retórica, tienen un escasísimo margen en la agenda de los políticos.

Frente a la desnaturalización de estas dos importantes dimensiones de la existencia humana, la religión y la política, el hombre contemporáneo, escéptico, ha terminado refugiándose en su propio *yo*. Y este yo ha pasado a ser el *Único*, usando la denominación de Max Stirner.

La unidad de este *Único* radica en su mera vida biológica. Nada hay situado más allá del propio vivir y de sus exigencias que, en la actualidad, se denominan “derechos”. Proclama Stirner:

¡Fuera entonces toda causa que no sea entera y exclusivamente la mía! Mi causa, me dirán, debería ser, al menos, la “buena causa”. ¿Qué es lo bueno, qué es lo malo? Yo mismo soy mi causa, y no soy ni bueno ni malo; ésas no son, para mí, más que palabras. Lo divino mira a Dios, lo humano mira al hombre. Mi causa ni es divina ni humana, no es ni lo verdadero, ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre, es lo mío, no es general, sino única, como yo soy Único. Nada está por encima de mí (Stirner, 2007: 15).

El narcisismo del *Único* conduce al hombre a considerar a la legislación como una extensión de su propio yo. De allí que la razón de ser de la misma radique en satisfacer los deseos de su vida biológica, incluyendo, si ello fuese necesario, la muerte de inocentes. De esta tarea, en una primera etapa, se ocupan las “minorías intensas” valiéndose de la retórica de “ocuparse de la gente”.

Al respecto, Wilhelm Reich consideraría que la verdadera revolución ya se ha cumplido en Occidente. El individuo solo debe satisfacer sus impulsos vitales. La cuestión de la trascendencia ya no importa a nadie. La propuesta de Reich parece haber funcionado: crear una “[...] ideología favorable a la sexualidad” y ponerla “[...] después en práctica por medio de una legislación y un nuevo orden de la vida sexual” (Reich, 1993: 23).

Para Del Noce, una sociedad que no conozca otro principio que la pura expansión de la vitalidad se ordena inexorablemente a su disolución. De allí que afirme que el totalitarismo actual es diverso de las otras formas de totalitarismos: este promueve y defiende el proceso de disolución (Del Noce, 1993: 168).

Stirner otorga razón a Del Noce cuando afirma:

Yo soy el propietario de mi poder, y lo soy cuando me sé Único. En el Único, el poseedor vuelve a la nada creadora de la que ha salido. Todo ser superior a Mí, sea Dios o sea el Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad, y palidece al sol de esa conciencia. Si yo baso mi causa en Mí, el Único, mi causa reposa sobre su creador efímero y perecedero que se consume a sí mismo, y Yo puedo decir: *Yo he basado mi causa en Nada* (Stirner, 2007: 371).

Del Noce tiene una profunda convicción: resulta insuficiente la política para salvar a Occidente. La profunda decadencia cultural que lo aqueja, ya lo hemos expresado, tiene su causa en la pérdida de la dimensión metafísica y moral.

Es menester que se produzca un “despertar religioso” (Del Noce, 1993: 169) para hacer que la religión, la patria y la familia sean consideradas como ideales supremos y no como instrumentos prácticos. Es necesario recuperar el sentido de aquello *que no sirve* y que se llama *verdad*. Y no sirve, precisamente, porque la verdad es un fin en sí misma.

Expresaba, al respecto, el destacado filósofo francés Jacques Maritain:

La metafísica exige una cierta purificación de la inteligencia; supone también una cierta purificación del querer y que se tenga el valor de adherirse a lo que no sirve, a la Verdad *inútil*. Nada es sin embargo más necesario al hombre que esta inutilidad. Hemos menester, no de verdades que nos sirvan, sino de una verdad a la

cual sirvamos. Pues ella es el alimento del espíritu; y la base de nuestra grandeza es el espíritu (Maritain, 1978: 24).

Si la Iglesia Católica recuperase el cultivo de un *intellectus fidei* a partir de una filosofía del ser, estaría en condiciones de ocuparse de aquello que no se deja “agarrar con las manos”. Pero para esto es necesaria una *paideia* integral que recupere la verdadera dimensión política y religiosa del hombre.

Al mencionar el *intellectus fidei* nos estamos refiriendo a la tarea de formación de la vida interior del cristiano. No olvidemos que la metafísica cristiana afirma que, por voluntad divina, el ser es uno-múltiple y, por eso, ha insistido en la importancia de la individualidad. De allí el peligro de olvidar esta verdad fundamental apelando a universales como *pueblo, comunidad, gente*, etc.

Del Noce insiste en el valor de la persona, de aquel individuo que representa una realidad distinta dentro de la naturaleza común compartida por todos los hombres. Para el filósofo italiano resulta imprescindible reivindicar en el hombre ese principio espiritual que es independiente de la sociedad, del pueblo.

Este hombre ya no será el hombre *de una sociedad*, sino que será persona. Así, como hombre individuo, constituirá el fin último de la ordenación social en la línea democrático-personalista afirmando, de este modo, la idea cristiana de hombre (Del Noce, 2001: 259).

Las palabras de Del Noce guardan absoluta actualidad. A partir de la recuperación de la verdadera naturaleza del catolicismo podrá recobrase la auténtica naturaleza de la política. Esto supone, lo reiteramos, pensar la política desde una dimensión metafísica que permita dar pleno sentido a sus acciones.

Consideramos que el Único no está para nada satisfecho con la condición en la que se encuentra. Su radical escepticismo y solipsismo lo mantienen sumido en un nihilismo radical, en una total falta de sentido. La nada, como nos dice Stirner, es su único sustento.

Sin embargo, su aislamiento subjetivo no resulta suficiente para ahogar esa profunda sed de sentido y de eternidad que brota de su espíritu. Este deseo espiritual demanda que la religión recupere su verdadera

naturaleza. Solo esta dimensión puede invitarlo, nuevamente, a abrazar la verdadera salvación que otorga el Dios hecho hombre.

Referencias Bibliográficas

- Castellano, D. (2011). "Augusto Del Noce e la questione del racionismo politico. Appunti per una relazione". En *Augusto Del Noce (1910-1989). Filosofia politica, crisi morale e storia contemporanea*. Atti del Convegno nel ventennale della morte di Augusto Del Noce, organizzato dal Consiglio Nazionale delle Ricerche e dall'Università di Cassino in collaborazione con la Fondazione Centro Studi "Augusto Del Noce" di Savigliano (Roma 20 novembre – Cassino 21 novembre 2009). Roma: Pagine.
- Cornoldi, G. M. (1872). *Lezioni di filosofia ordinate allo studio di altre scienze*. Firenze: Luigi Manelli.
- Del Noce, A. (1972). *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*. Milano: Giuffrè.
- Del Noce, A. (1980). *Tesis sobre Feuerbach en Karl Marx. Escritos juveniles* (2ª edición). Madrid: Crítica Filosófica.
- Del Noce, A. (1982). "L'idea di modernità". En *Modernità. Storia e valore di un'idea*. Contributi al XXXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate 23-24-25 aprile 1981. Brescia: Morcelliana, pp. 26-27.
- Del Noce, A. (1983). "Le radici filosofico-politiche dell'ateismo contemporaneo". *Il Nuovo Areopago*, 2(6), 7-28.
- Del Noce, A. (1990a). *Giovanni Gentile. Per una interpretazione della storia contemporanea*. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (1990b). *Il problema dell'ateismo* (4ª edizione). Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (1992) *Filosofi dell'esistenza e della libertà. Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*. Milano: Giuffrè editore.
- Del Noce, A. (1993). "Alle radici della crisi". En *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su "L'Europa" (e altri, anche inediti)*. Milano: Giuffrè Editore.
- Del Noce, A. (1994). *I cattolici e il progresismo*. Milano: Leonardo.
- Del Noce, A. (2001). *Scritti politici. 1930-1950*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Del Noce, A. (2007a). *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*. Brescia: Morcelliana.
- Del Noce, A. (2007b). *Secolarizzazione, nichilismo e cristianesimo. En Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*. A cura di Alberto Mina. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Del Noce, A. (2012). *Teología de la Secularización y Filosofía* (Traducción y Estudio Introductorio a cargo de Carlos Daniel Lasa). Puebla, México: UPAEP.

- Del Noce, A. (2015). *L'epoca della secolarizzazione*. Torino: Nino Argano Editore.
- Del Noce, A. (2016). *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*. Brescia: Editrice La Scuola.
- Dezza, P. (1940). *Alle origini del neotomismo*. Milano: Fratelli Bocca Editori.
- Engels, F. (1955). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En Marx, C., & Engeles, F. *Obras escogidas en dos tomos* (Tomo II). Moscú: Ediciones en Lenguas extranjeras.
- Gadamer, H. G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Gentile, G. (1962). *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia* (3ª edición). Firenze: Sansoni.
- Gioberti, V. (1856). *Della riforma cattolica della Chiesa. Frammenti en Opere inedite di Vincenzo Gioberti* (Volume I). Torino: Editori Eredi Botta. Paris: M. Chamerot Libraire.
- Lasa, C. D. (2017). “Teología del pueblo: ¿teología o ideología?”. *Anales de Teología*, Vol. 19.2, 221-249.
- Laporte, J. (1950). *Le Rationalisme de Descartes* (Nouvelle édition revue et autmentée). Paris: P.U.F.
- Malusa, L. (1982). “Riflessioni sulla restaurazione tomista in Italia”. En *Modernità. Storia e valore di un'idea*. Contributi al XXXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate 23-24-25 aprile 1981. Brescia: Morcelliana.
- Maritain, J. (1971). *Filosofía de la Historia* (5ª edición). Bs. As.: Troquel.
- Maritain, J. (1978). *Distinguir para unir o los grados del saber*. Bs. As.: Club de Lectores.
- Reich, W. (1993). *La Revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Ritter, J. (1970) *Hegel et la Révolution française*. Paris: Beauchesne.
- Rosmini, A. (1997). “Filosofía della Política”. En *Opere Politiche*. Roma: Città Nuova.
- Saitta, G. (1912). *Le origini del neotomismo nel secolo XIX*. Bari: Laterza.
- Stirner, M. (2007). *El Único y su Propiedad*. Bs. As.: Editorial Reconstruir.

¹ Sistema que cree posible realizar la perfección dentro del orden de las cosas humanas. Por eso, es capaz de sacrificar el bien presente en aras de la imaginada perfección futura.

² Pueden consultarse, al respecto: Saitta, G. (1912). *Le origini del neotomismo nel secolo XIX*. Bari: Laterza. También: Dezza, P. (1940). *Alle origini del neotomismo*. Milano: Fratelli Bocca Editori.

³ Palabras que cita Del Noce, haciendo referencia a lo afirmado por G. A. Borgese en su escrito *La vita e il libro*. Cfr. Del Noce, A. (1990). *Giovanni Gentile. Per una interpretazione della storia contemporanea*. Bologna: Il Mulino, 199.

⁴ “Contraddizione tra il secolo e il modo in cui s’intende il Cristianesimo. Quello è progressivo, questo vien tuttavia esposto in quella forma che aveva nelle età regressive. Da ciò nasce la sua decadenza. Necessità di una riforma che metta il Cristianesimo d’accordo col secolo. Perciò senza spogliarlo della sua finalit  celeste, bisogna svolgerne l’elemento terreno e farne una civilt . Tal riforma deve abbracciare l’esplicazione del dogma, l’indirizzo del culto, il genio della gerarchia. Roma   ancor oggi ci  clic era nel medioevo. Quindi sua declinazione.”

⁵ Gioberti utiliza el término “metessi” haciéndolo derivar de la palabra griega μέθεξις (*méthexis*) que significa, en términos generales, participación, comunicación. Para Gioberti, entre Dios y el hombre existe un movimiento circular unitivo. Dios, en cuanto creador del existente, de creaturas semejantes a Él, realiza, en una fase descendente, el momento de la imitación. Cuando, contrariamente, el mundo y los hombres en un movimiento ascendente retornan a Dios, se realiza el momento de la *méthexis* por el cual el existente vuelve a Dios.

⁶ “Le ristorazioni sono ascensive o discensive. Le prime ritornano all’antico avanzando verso il nuovo; e durano. Le seconde ritornano al vecchio e si oppongono al nuovo; non allignano. Le une conformi, le altre contrarie alla legge del progresso cosmico. Le prime sono dialettiche, le seconde sofistiche. Le une metessiche e le altre mimetiche. [...] Il cattolicismo si può ristorare nei due modi. La ristorazione del secondo genere che oggi si fa è vana; inoltre è perniciosa; fa l’effetto contrario [...] la ristorazione del secondo genere è retrograda, non è organica, non è creativa. Ogni ristorazione che vuol durare dee essere un’evoluzione, una trasformazione, e quindi una creazione. Dico trasformazione non disformazione.”

⁷ Cuando hacemos referencia a razón crítica pensamos en aquella actividad de la conciencia que se funda en el rechazo de todo lo que le venga desde fuera: de lo transmitido (la tradición), de lo dado por la *physis* y leído por la inteligencia (metafísica), de lo revelado. Por eso decimos que la revolución, la idea de *ruptura*, es sucedánea a la idea de razón crítica.

⁸ Gilson, en su importante estudio sobre San Agustín, refiere que el santo de Hipona tenía necesidad de contar ya desde la vida presente, para llegar a conocer y amar a Dios, con una certeza incondicionada, prueba de nuestra aptitud para la Verdad total y beatificante (Gilson, É. (1943). *Introduction a l’etude de Saint Augustin*. París: J. Vrin, p. 9).

Alienación y nihilismo en la “sociedad opulenta”. La actualidad de Augusto Del Noce

Salvatore Muscolino*

Università degli Studi di Palermo
salvatore.muscolino@unipa.it

Revista Cultura Económica

Año XXXIX • N°102

Diciembre 2021: 68-81

<https://doi.org/10.46553/cecon.39.102.2021.p68-81>

Resumen: El pensamiento de Del Noce se despliega a lo largo de varias décadas sobre el estímulo de los grandes acontecimientos históricos del siglo XX (totalitarismo, Segunda Guerra Mundial, Guerra Fría, Concilio Vaticano II, Compromiso Histórico en Italia, etc.). Del Noce aborda a los grandes filósofos de su tiempo en este largo viaje de meditación: de Maritain a Gilson, de Gentile a Gramsci, de Löwith a Lukács y de Voegelin a Croce, sin olvidar el diálogo con los clásicos de Descartes a Rosmini, y Marx a Gioberti. En este artículo, me concentraré principalmente en sus reflexiones en torno a la llamada “sociedad opulenta” donde ha reunido, proféticamente, esos rasgos nihilistas y anticristianos de los que ahora estamos experimentando todo su poder dramático.

Palabras clave: Augusto Del Noce; Sociedad opulenta; Alienación; Nihilismo; Cristiandad

Alienation and nihilism in the “affluent society”. The topicality of Augusto Del Noce

Abstract: *Del Noce’s thought unravels over several decades on the stimulation of the great historical events in the 20th century (Totalitarianism, the Second World War, the Cold War, the Second Vatican Council, the Historic Compromise in Italy, etc.). Del Noce tackles the major philosophers of his time in this long journey of meditation: from Maritain to Gilson, from Gentile to Gramsci, from Löwith to Lukács and from Voegelin to Croce, not forgetting the dialogue with the classics from Descartes to Rosmini, and Marx to Gioberti. In this paper, I will concentrate mainly on his reflections around the so-called “affluent society” where he has gathered together, prophetically, those nihilist and anti-Christian traits which we are now experimenting in all their dramatic power.*

Keywords: *Augusto Del Noce; Affluent society; Alienation; Nihilism; Christianity*

I. Introduction

What makes the thought of Del Noce particularly interesting is the explicit rooting in a philosophical perspective with a Christian orientation (perhaps it would be more appropriate to say “Catholic” today) against which he thematizes the “crisis” of the West. We can say that, in the case of Del Noce, philosophy with a Christian orientation means a certain anthropological view and a realist concept of knowledge.

On a hermeneutic level, it is precisely by starting from these two facts, which I have only touched on here, that it is possible to find the *Leitmotiv* in Del Noce’s thought despite the multiple corrections and/or changes of perspective that took place over the years: from the youthful closeness to the integral humanism of Maritain as a way to reconcile Christianity and democracy to the comparison with Marxism to then arrive, in the years of his maturity, at the analyses on the consumer or technological society of the second half of the twentieth century.¹

It is precisely in contemporary consumer society, defined by Del Noce as “affluent society”, that the two elements mentioned earlier, i.e. the Christian anthropological view and the realist concept of knowledge, are abandoned in favour of an accomplished nihilism. In order to satisfactorily understand these themes that deeply concern our world of today, it is now necessary to analyse the comparison that Del Noce entertains with Modernity, understood not as a chronological category but as an axiological one and how philosophy and Catholic theology should relate to it today.

II. Atheism and philosophy of praxis in Karl Marx

As is known, the interest of Del Noce in the Italian political history of the twentieth century depends on a specific historical/philosophical premise: the Italian one represents a paradigmatic case of the development of Western societies towards nihilism or, to put it in more specific terms, towards the “suicide of revolution” (Del Noce, 1978: 7). If we quickly return to Del Noce’s thesis, this expression refers to the fact that the culminating moment of Modernity on a historical/philosophical level is represented by Marxism, which has its specific trait in the idea of Revolution. “Revolution” in the case of Marxism means the will to create a new socio-political order where the universal and the particular can be reconciled in a Hegelian manner. Nevertheless, Marx is aware that one has to go beyond Hegel to do this, in the sense that philosophy must necessarily be transformed into political praxis.

In the reading of Del Noce, this is the true innovative character of Marx as clearly emerges in the famous *Thesis on Feurbach*: in other words, “Marxism is *the assumption of politics into the language of philosophy*” (Del Noce, 2010: 249).

Del Noce observes that one of the first to understand this revolutionary character of the philosophy of praxis of Marx was the Italian philosopher Giovanni Gentile in a youthful work of his in 1899 entitled *The Philosophy of Marx*. Going back to the reading of Gentile, Del Noce insists on revealing the two fundamental aspects of theoretical Marxism: historical materialism and dialectic materialism. This concerns two aspects that reveal the contradictory nature of Marxist theory and help to understand the philosophical and political evolution of the twentieth century, which progressively leads to the affluent society.

Del Noce shows how historical materialism comprises the radical criticism of all values, every form of transcendence, and also the contemplative view of philosophy. As already mentioned, it is starting from these premises that the philosophy of exquisitely speculative knowledge must be destroyed to become political action for the radical transformation of reality.

Nevertheless, historical materialism must be put alongside dialectic materialism to protect the universalism of Marxism from its potential relativist outcomes. In this sense, Del Noce also reveals the presence of “religious”² motives in Marxism where a future society without conflict and forms of alienation is imagined, i.e. a society fully reconciled with itself.

In order to understand what Del Noce now means when he talks of revolution as an “ideal category”, one must bear in mind these two moments from which the two aspects of Marxism descend and which generate its crisis at a certain point:

The revolutionary idea entails the unity of two moments, the negative as devaluation of the traditional value order, and the positive as the establishment of a new order. Suicide happens, if the two moments separate in the process of realisation, and if they must necessarily do that. Now, instead of the passage to the new order, we have a relapse into the old order, but completely deconsecrated (Del Noce, 1978: 6).

Considering these first facts, one can summarise the original interpretation of Del Noce on Marxism as follows: firstly, Marxism represents the conclusion of modern rationalism insofar as it takes on an anthropological position opposed to the Christian one, which is characterised by the dogma of the original sin, as a starting point; secondly, the *becoming world of philosophy*, besides representing that Hegel and the previous philosophical tradition have been superseded, implies atheism as its necessary premise, i.e. the negation of every transcendent instance or one that can be attributed to man and his action; thirdly, given the co-presence of the two moments indicated beforehand (historical materialism and dialectic materialism), the Marxist project cannot be superseded dialectically by any other philosophy and therefore Marxism becomes the keystone for understanding contemporary history as *philosophical history*, i.e. how to deploy an essence or rather the one of positive atheism;³ and fourthly, the dissolution of dialectic materialism leaves only the materialistic one in the field with its criticism that denies every value and every ideal and consequently concerns that form of thought which “today is the philosophical justification for the most a-religious and also conservative society that ever existed, the so-called affluent or consumerist society, or society of well-being” (Del Noce, 1970: 52).

The whole of Del Noce’s journey, from the end of the Second World War until his death, starts from these elements. All the issues tackled by him are fed by this wide-ranging reflection on the central role of Marxism on a historical-philosophical level; from the interpretation of fascism as realisation of Marxism to that of Gramsci interpreted as a communist thinker which, nevertheless, dispels the revolutionary component of Marx (Del Noce, 1990; 1978); from the criticism of the dialogue between Christianity and Marxism⁴ to the one against the various forms of post-conciliar theology which is increasingly subordinate to the philosophy of history with a progressive mould (Del Noce, 1970: 4; 43 note 1; Del Noce, 1982: 28-29).

Since I am unable to go in depth into these issues and the interconnections between them, I intend to focus my attention only on Del Noce’s reflections on the affluent society as the goal of modern society’s secularisation process. As mentioned previously, I believe that they appear, especially today, rich in suggestions and intuitions for whoever wants to tackle the issues of technology and the relationship between religion and society, nihilism, etc.

III. Alienation of man in the “affluent society”

The category of alienation, as is known, is central in the Hegel-Marx tradition, and more generally, that area of research known as social philosophy, which originates from the ideas of Jean-Jacques Rousseau (Honneth, 1994; Jaeggi, 2017). In other words, it concerns all those authors who reflect on the social genesis of the various forms of man's alienation in modern society. In an ideal line that goes from Rousseau, via Hegel and Marx, and reaches the Frankfurt School and the various developments of Marxism in the twentieth century, the category of alienation plays a fundamental role in articulating critical thinking on modern society, which is characterised by the spread of the capitalist economy.⁵

Developments in philosophy and social sciences in the twentieth century have nevertheless made the use of the category of alienation problematic, at least in the forms in which it is used in modern thinking. Because of the crisis in the essentialist concept of human nature, the reference term "objective" (i.e. the assumption of a certain human essence!), against which to ascertain any situation of "alienation", is lacking. In order to understand the importance of the question, I remember that recently, in context of the Frankfurt critical tradition, attempts were made to defend this category from the now very widespread anti-essentialist objections without obviously falling into metaphysical type concepts that are now considered very weak given the predominance of post-metaphysical and/or post-modern perspectives (Jaeggi, 2005).

It is precisely on the background of this debate that I believe it useful to dwell on the particular way with which Del Noce uses the category of alienation with regard to the socio-existential situation that was created with the passage of modern bourgeois society to the "affluent" one of the second half of the twentieth century. This decisive passage has deep philosophical/religious roots in Modernity, the reconstruction of which also allows Del Noce to reformulate some of his previous positions.⁶

Del Noce takes up the expression "affluent society" from his friend Franco Rodano who had written an article on this issue in the context of an Italian debate that was also in those years revolving around the publication of the book by John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society*, (1959) (Mustè, 1999). For Del Noce, the affluent society is one where "one manages to remove the dialectic spring of revolution and bring alienation to the maximum" (Del Noce, 2010: 314).

On the basis of this first brief definition, one must now clarify what Del Noce means with the term “alienation”, given that he considers the affluent society as one where it is present to the maximum degree. In order to understand the link between these two elements (affluent society and alienation), it is appropriate to clarify that the affluent society for Del Noce simultaneously constitutes the moment of crisis and the only possible development of Marxism. This apparent paradox is explained by the fact that once dialectic materialism (which, as mentioned previously, is one side of the same coin together with historical materialism) is missing; there is only space for radical historicism that refutes any transcendence, idealism or reference to a supersensitive logos or external values. The affluent society or technological society is for Del Noce the only possible post-Marxist solution because it brings the negative moment of the criticism of any metaphysics, which is the true message of Marx’s *Theses on Feuerbach*, to its extreme consequences.

In conclusion, for Del Noce, the contradiction inside Marxism would emerge in the twentieth century:

There is a clear contradiction between the negation of every eternal principle and the practical search of the absolute. Therefore, the passage from Marxism to a radical positivism, which in the disciplines concerning man is manifested as sociology or absolute relativism, is presented as extremely easy and irrefutable (Del Noce, 1970: 92).

With the crisis of dialectics (which is accompanied on a historical/political level by the failure of real socialism!), the possibility of founding or directing praxis from outside or on the basis of some “objective” or “ideal” criterion also enters into crisis and philosophy must therefore necessarily be nullified leaving space for what Del Noce defines as “sociologism”, i.e. the radical denial of any metaphysical truth in the name of a wholly immanent knowledge. The spread of “sociologism” explains why, for Del Noce, the affluent society cannot be considered a development of Christian society or even a liberal one, but instead represents a new reality which prepares a new form of totalitarianism and alienation of man.

Compared to Christian society, the difference is a chasm: whilst the latter is based on the ideas of providence, salvation and spiritual progress of man, affluent society is instead characterised by a radical historicism that is incompatible with the Christian concept of existence. On the other hand,

affluent society is detached from liberal society because the “democratic” element in it completely supplants the “liberal” one (Del Noce, 2010: 316-318).

The specific traits of this new form of society become clear:

The express or tacit refusal of the values that have been said ensures that the only value is reduced to pure sensitive efficiency; in the society of wellbeing, men are reduced to the simple economic dimension of being mere tools of an activity that is not dependent on anything else. Hence the tedium that assails the person in this society as soon as he/she has left his workplace behind him/her; the feeling of falling into the void, into the most complete irrationality, as well as the egoism and activism that characterises this society: the other is reduced to a bundle of needs that must be satisfied, or better must be artificially multiplied, so that the person can be established; and this absence of communication of universal values ensures that the person can only feel him/herself in the exasperated individual search of the superfluous (Del Noce, 2010: 319).

This long quotation shows the specific characteristics of the affluent society which, on a careful look, coincide with the dominant traits of neoliberal ideology. Thus, it becomes clear what is the concept of alienation most in keeping for the “emancipatory” tendencies that are developed inside this new form of society:

Which makes you understand how this society is characterised by its own particular theory of alienation, completely different from the Marxist one: and this, because what interests it is the recovery of vitality. Hence the curious union of instinctivist primitivism and technology (Del Noce, 2010: 319).

In other words, any inhibition or repression of instincts is seen as “alienation” in this new affluent or consumer society, as consequently the link between this new “ideology” and technology becomes natural. In fact, it is technology that allows man to overcome every reality, every barrier and every limit.

According to Del Noce, it is for this reason that there is a radical irreducibility between affluent society and Christianity. In fact, technological civilisation is based on a *primacy of action* on the basis of which human knowledge only has a value if it is “useful”. This goes in the opposite direction to the Christian view of a pre-existing Logos which gives a meaning to

creation and which man *must* acknowledge (Del Noce, 1970: 86-87) to lead a life that is not “alienated”. The negation of this Logos and every value or sense pre-existing the praxis generates, as its necessary effect, the spread of an extreme individualism which, besides making real communication between people impossible, increasingly isolates them in the name of a consumer ethic in which the individual is involved without an escape route. This existential situation constitutes the true nihilism or, if we will, the true “alienation” to which the affluent or technological society leads in the lucid and prophetic analysis of Del Noce.

Del Noce proposes a recovery of the Christian concept based on the primacy of contemplation and tradition as an alternative to this nihilist outcome of contemporary history, which was defined by him in the last days of this life as the epoch of secularisation. On a philosophical level, this is declared by rediscovering that line of Catholic thought that starts with Augustine and Thomas Aquinas and reaches Antonio Rosmini via the complex issues of Modernity. Del Noce sees the thought of Rosmini as the best philosophical attempt in the nineteenth century for combating the errors of the various socialist/communist, utilitarian and atheist schools in light of a metaphysical concept that opens human reasoning to the Truth (Del Noce, 1970: 203-222).

I will not go into this subject in depth at this time but I will limit myself to noting that Del Noce sets the philosophical category of “Risorgimento” (Resurgence) against the one of “Revolution” in this recovery of the philosophical tradition that goes from Augustine to Rosmini (Del Noce, 2019). So far, I have limited myself to indicating what the philosophical/religious roots of the new form of “alienation” are with regard to man in the affluent or technological society. However, in the next section, I would like to dwell on the accusation that has often been brought against Del Noce, namely that he has undervalued the value of “democracy” in modern society. However, from my point of view, this type of accusation risks minimising the prophetic nature of Del Noce’s reflections.

IV. Democratic unrest between Tocqueville and Del Noce

One of the great intellectuals with which Del Noce had a critical dialogue was the Italian philosopher Norberto Bobbio, who was one of the main exponents of the so-called Turin School in the second half of the twentieth century. This school held the monopoly on the Italian historiographic debate after the fall of fascism and set (via the lessons of Gramsci) the dominant “narrative” which

saw a sort of ahistorical “essence” in fascism that coincided with a reactionary instance which was hostile to every form of innovation. Starting from the fascism/anti-fascism pair, the Turin School imposed a reading of Italian contemporary history (but perhaps the perspective could be broadened today?) that saw “a mistake against culture” in fascism. In other words, the essence of fascism would contain a reactionary ideology which is contrary to the progressive path of history guided by the Enlightenment spirit that animates the various socialist, democratic and liberal currents with their project of making come true the great modern dream of emancipation initiated with the French revolution.

Against this reading, Del Noce puts forward an idea of fascism as “mistake of culture” because he conceives it as the extreme point of that historical/spiritual process that already has its origins in the Italian Risorgimento and consists of an axiological view of Modernity based on a rigorous immanentism which is hostile to Christianity and, particularly, to Catholicism. For Del Noce, the immanentist mistake does not therefore end with the historical end of fascism (and Nazism in Europe) but also persists in the entire antifascist movement that is the child of Gramscianism which, as I mentioned earlier, opens the door to that new form of totalitarianism, which is the affluent society.⁷

It is therefore not by chance that Norberto Bobbio was one of Del Noce’s great interlocutors. Here, I would like to make a special mention of the criticism that Bobbio brought against Del Noce on the issue of “democracy”. According to Bobbio, Del Noce had not properly considered that democracy is also the child of that secularisation process so criticised by him and that he has also ignored the decisive contribution of the empiricist and Anglo-Saxon liberal (from Locke to John Stuart Mill) tradition in the construction of the modern liberal state. Nevertheless, for Bobbio, this liberalism is similar to the anti-perfectionism of reason defended by Del Noce in imitation of Rosmini. Thus Bobbio concludes

I do not intend to cast doubt on the sincerity of Del Noce’s liberalism or even the compatibility of the liberal ideal with a religious view of the world. But I cannot help noting that societies dominated by the Church tend somewhat to be theocracies. But I do doubt that the perfect implementation of the liberal ideal is only possible in a Christian society and that it is incompatible with a non-religious view of life. The so deprecated age of secularisation demonstrates precisely the contrary, because it is through it that the liberal state

is being formed on the ruins of the absolute states, which have all historically been Christian, at least in Europe; that liberal one, at the foundations of which stand the individual's civil liberties and politics, the negative or non-impediment liberty from which it is not an atomistic society that is born as Del Noce observes, but a society of the rights of man (Bobbio, 1995: 184).

Nearly thirty years have passed since these words of Bobbio and, from our standpoint, it can be affirmed that Del Noce's fears were well founded, whilst Bobbio's optimism had been excessive. With the end of the cold war and with the era of globalisation, the instance of secularisation, on which Del Noce prophetically insisted, has radically changed society because of the spread of neoliberalism which represents that nihilist ideology of the affluent society which is widespread in the West and is incompatible with a Christian view of existence and society. The level of conflict that is recorded today in western "democracies" on bioethical questions is a clear signal, for example, of how well founded the fears of Del Noce were regarding the dangers inherent to the affluent society and secularisation: the risk of alienation as an inability of man to transcend itself to the Absolute and/or communicate with its other fellow creatures.

Bobbio was convinced that the difference of opinion with Del Noce only fundamentally concerned the observation point: his "political", Del Noce's "philosophical" (transpolitical!). It is for this reason that he wrote:

The transpolitical view, which looks on the things of this world from on high, is not capable of understanding that, for those with their feet on the ground, there is a fundamental difference, which is discernible to those living there, and it is the difference between a regime that is based on the use of violence as a means of domination and a regime at the basis of which there are only rules that allow binding decisions to be taken for the whole community without it being necessary to resort to the use of force to settle social conflicts (Bobbio 1995, 181).

The philosophical/political debate over the last few years has unfortunately demonstrated all the limits of a purely procedural concept of democracy, like the one Bobbio refers to in the above-mentioned passage. One only has to consider the evolution of the thought of Jürgen Habermas, who, starting precisely from enlightenment positions that were perhaps more radical than Bobbio, recognised *de facto* the limits of liberal/democratic proceduralism in thwarting the nihilist outcomes of neoliberal ideology. It is

for this reason that Habermas, with the proposal of a post-secular society, today offers us a more articulate perspective than the one (defended by him in the past) of the theorists with a lay/enlightenment mould. According to this recent stance of his, Habermas hopes that lay thought could have greater consideration of the role that the great religious traditions can have in defending the values of liberty, equality, and social solidarity against the risks of neoliberal nihilism (Habermas, 2007; 2008).

These recent reflections of Habermas leave many questions unanswered and many issues unsolved, but are indicative of the German philosopher's awareness of the problem.⁸ The problem which seems not to have been fully grasped by Bobbio and which instead animates the reflections of Del Noce. However, I believe it concerns the same problem that an author like Alexis de Tocqueville was also aware of in his prophetic analyses on the complexity of Modernity and democratic society. It is precisely by referring to the contribution of Tocqueville that I would like to cast light on the right perspective to adopt in order to properly grasp Del Noce's speculative work beyond the criticism of Bobbio. In this sense, I would like to propose that a common thread linking the French writer and Del Noce is seen.

In his introduction to *Il problema dell'ateismo* [The Problem of Atheism], Nicola Matteucci writes that Del Noce has never properly reckoned with Alexis de Tocqueville and his reading of a modern democratic society characterised by the affirmation of the middle class. For Tocqueville, the principle of equality was generated in democratic society by the great changes, such as the affirmation of wellbeing as the main value of life, the destruction of the old moral codes, an individualism without solidarity, etc.; nevertheless, continues Matteucci, Tocqueville was still convinced that one could contain this tendency to standardisation through an alliance between the spirit of liberty and the spirit of religion (Matteucci, 2010: XXVI).⁹

Besides the correct observations of Matteucci on the similarity between Del Noce and Tocqueville, I believe that there is an element that allows one to highlight a more historical/spiritual link between the two scholars. In some very important, but rarely read, pages of his *Democracy in America*, Tocqueville proposes what I have defined as a sort of "prophecy" elsewhere (Muscolino, 2019: 111). Tocqueville observed a great advance in Catholicism in American democratic society and this was due to the "extreme unity" that the Roman Catholic Church was capable of offering to the human consciousness in a context that was increasingly characterised by individualism. The hierarchical organisation of the Roman Catholic Church

therefore offered a reference point for the democratic citizen and it is for this reason that Tocqueville imagined that modern democratic society would in the future be divided into two categories: “some relinquishing Christianity entirely and others returning to the Church of Rome” (Tocqueville, 1997: Vol II, Chapter VI, paragraph 4).

When making this “prophecy”, Tocqueville had in front of him a Roman Catholic Church that was obviously prior to the Second Vatican Council. In his eyes, Catholicism with its hierarchy represented an element that could not be reduced to the levelling logic of modern democratic society which instead preferred (and seems still to prefer today) religious tendencies increasingly directed towards diversified forms of pantheism. It is for this reason that Tocqueville imagined that the democratic man would have been “Catholic” or non-Christian.

After the Second Vatican Council, with the supersedence or reformulation of some pre-modern elements, the Roman Catholic Church is no longer the one that Tocqueville knew and this perhaps explains how, in the secular society of today, Catholicism is in crisis and therefore the “prophecy” made by the French writer has not been realised.

Del Noce’s analysis can be of help in understanding this outcome: the affluent society is incompatible with the Christian view of life and the crisis of Catholicism after the Council also depends on certain changes fostered or generated by the Council season that have altered the physiognomy known and appreciated by Tocqueville to combat the negative effects of “materialism”.¹⁰

Del Noce, in his later years, reflects on “secularism” as a distinctive trait of nihilist Modernity that includes both the Marxist soul and the technocratic one of the affluent society, the roots of which must therefore be made to go back to Saint-Simon, Comte, etc. What Tocqueville saw as the real danger of democratic society, i.e. “materialism”, has today become the ideology of neoliberalism and technocracy. Like Tocqueville, Del Noce imagines that the Christian concept of life is the only possible alternative to the nihilist dynamics.

So, from this point of view and retrieving Del Noce’s intuitions, one must wonder how Catholicism should be placed today in a global society that is increasingly problematic, for certain aspects, compared to that of the years of the Council.

Del Noce's analyses help us to understand the historical/spiritual genesis of the affluent society which we live in. It is now our task to draw up new syntheses capable of combating its structural nihilism.

Bibliographic References

- Bobbio, N. (1995). "Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo" [Fascism, Communism and Liberalism]. In: AA.VV. *Augusto Del Noce. Il problema della modernità* [The Problem of Modernity]. Roma: Studium, pp. 165-184.
- Borghesi, M. (2011). *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno* [The Critical Legitimation of the Modern]. Genova: Marietti 1820.
- Del Noce, A. (1970). *L'epoca della secolarizzazione* [The Era of Secularisation]. Milano: Giuffrè.
- Del Noce, A. (1978). *Il suicidio della rivoluzione* [The Suicide of Revolution]. Milano: Rusconi.
- Del Noce, A. (1981). *Il cattolico comunista* [The Communist Catholic]. Milano: Rusconi.
- Del Noce, A. (1982). *Secularizzazione e crisi della modernità* [Secularisation and Crisis of Modernity]. Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, ESI.
- Del Noce, A. (1990). *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea* [For a Philosophical Interpretation of Contemporary History]. Bologna: il Mulino.
- Del Noce, A. (2010) [1964]. *Il problema dell'ateismo* [The Problem of Atheism]. Bologna: il Mulino.
- Del Noce, A. (2019). *Rosmini e la categoria filosofico-politica del "Risorgimento"* [Rosmini and the Philosophical/Political Category of the "Risorgimento"], inedito a cura di G. Nocerino. <https://www.rosminiinstitute.it/wp-content/uploads/2019/08/Inedito-di-A.-Del-Noce-a-cura-di-G.-Nocerino.pdf>.
- Jaeggi, R. (2005). *Entfremdung—Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Campus.
- Jaeggi, R. (2017). *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. München: Beck (with R. Celikates).
- Habermas, J. (2007). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco, CA: Ignatius Press (with Joseph Ratzinger).
- Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity.
- Honneth, A. (1994). "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie". In A. Honneth (Hrsg.) *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Fischer, pp. 9-69 (vgl. B.9).

- Matteucci, N. (2010) [1964]. *Introduzione ad A. Del Noce, Il problema dell'ateismo* [Introduction to A. Del Noce, The problem of Atheism]. Bologna: il Mulino, pp. IX-XXVI.
- Muscolino, S. (2019). *Tra immanenza e trascendenza. Saggi teologico-politici "su" e "oltre" Carl Schmitt* [Between Immanence and Transcendence. Theological/Political Essays "on" and "beyond" Carl Schmitt]. Milano: Albo Versorio.
- Mustè, M. (1999). "Fra Del Noce e Rodano: il dibattito sulla società opulenta" [Between Del Noce and Rodano: the debate on the affluent society]. *La Cultura*, XXXVII (1), 93-11.
- Rasmussen, D. C. (2008). *The Problems and Promise of Commercial Society. Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park (PA): The Pennsylvania State University Press.
- Tocqueville, A. de (1997). *Democracy in America* (Vol. II, Chapter VI). Charlottesville, VA: University of Virginia. https://xroads.virginia.edu/~Hyper/DETOC/ch1_06.htm

¹ A useful reconstruction of the various stages of Del Noce's thought is in Borghesi (2011).

² Obviously, a "secular" religion (Del Noce, 1981: 55).

³ "If one believes in the power of ideas in history, one must say that the new fact in our century is the manifestation of that positive atheism, of which the becoming-world of philosophy is the formula, characterised by that particular relationship between theory and practice, which will be discussed later; and that consequently 'contemporary history' is philosophical history, because it is the deployment of that essence, and the various positions facing each other can only be understood in relation to this first reference point [...]. We are therefore taken back to the analysis of the philosophical essence of atheism as first problem" (Del Noce, 2010: 333).

⁴ Not just on the theoretical level but also on the political one. The constant comparison with his friend Franco Rodano, the main advocate of this ethical/political line, is important on this aspect. See the essays collected in Del Noce (1981) about this.

⁵ On the hostility of Rousseau towards the market and modern economy, see Rasmussen (2008).

⁶ For example, the use of the category of secularisation after 1968 is explained thanks to the comparison with the work of Eric Voegelin which allows him to welcome a new gnostic instance that is affirmed after Hegel and is in direct opposition to Christianity (Del Noce, 1982: 14-15).

⁷ This different reading of fascism by Del Noce is based, as mentioned earlier, on a wide-ranging comparison with the actualism of Giovanni Gentile and his relationships with Marxism and fascism as well as with Croce, Gramsci and the tradition of the Risorgimento. For these aspects, see Del Noce (1978; 1990).

⁸ I reflected on these Habermas issues in Muscolino (2019: 180-181).

⁹ I would like to point out that in the unpublished paper quoted by me in note 23, which is the text of a report at a meeting in 1983, Del Noce acknowledges the deep similarity between the problems of Tocqueville and those of Rosmini. Or rather, Del Noce asserts that the only possibility of overcoming the pessimism of Tocqueville is represented by the thought of Rosmini.

¹⁰ I have already mentioned Del Noce's criticisms of the various forms of post-Council theology, which are too dependent on the Marxist categories or the "progressivism" of the modern philosophies of history.

ENSAYOS

La cuestión de la laicidad en Augusto Del Noce

Paolo Armellini*

Sapienza Università di Roma
paolo.armellini@uniroma1.it

Revista Cultura Económica

Año XXXIX • N°102

Diciembre 2021: 85-100

<https://doi.org/10.46553/cecon.39.102.2021.p85-100>

Resumen: La reflexión de Augusto Del Noce sobre la modernidad abarca desde el análisis de los fenómenos revolucionarios hasta la recuperación de los valores tradicionales en las sociedades secularizadas. Desde este punto de vista, pertenece a la corriente de pensamiento político que en la época contemporánea ha intentado repensar la categoría de laicidad para salir no solo del laicismo, que no admite ninguna relación entre la religión y la esfera pública, sino también de una utopía arqueológica que pretende restablecer un estrecho vínculo entre los valores religiosos y las estructuras institucionales de la política. La política actual debe superar esta antinomia estéril para establecer una sana relación entre las dimensiones ético-religiosas de la democracia y su ineludible autonomía.

Palabras clave: Laicado; Modernidad; Revolución; Religión; Tradición

The issue of secularity in Augusto Del Noce

Abstract: *Augusto Del Noce's reflections on modernity range from the analysis of revolutionary phenomena to the recovery of traditional values in secularized societies. From this point of view, he belongs to the current of political thought that in contemporary times has attempted to rethink the category of secularisation in order to move away not only from secularism, which does not admit any relationship between religion and the public sphere, but also from an archeological utopia that seeks to re-establish a close link between religious values and the institutional structures of politics. Today's politics must overcome this sterile antinomy in order to establish a healthy relationship between the ethical-religious dimensions of democracy and its inescapable autonomy.*

Keywords: *Laity; Modernity; Revolution; Religion; Tradition*

I. Introducción

Del Noce ha sido descrito a menudo como un filósofo aislado e incomprendido, especialmente por los católicos. Nunca ha estado satisfecho con el hecho de que una de las sociedades más corruptas y descristianizadas de Occidente haya crecido a la sombra de un partido de inspiración cristiana. Sin embargo, esto es comprensible a la luz del hecho de que nunca quiso confundir su papel de intelectual, especialmente como filósofo católico, con el de consejero del príncipe que estudia estrategias para lograr resultados. Esto lo ha mantenido siempre alejado de la praxis política que ha mostrado la Democracia Cristiana (en adelante, DC). Más bien pensó en volcar su propia experiencia cultural en la acción política concreta, manteniendo su propia autonomía de criterio. En efecto, si la de Del Noce no era simplemente una fe contemplativa, sino también activamente militante y capaz de descender a la praxis por su convicción del peso decisivo que la cultura tiene en el orden político, pensaba sin embargo en su propio papel no como una elaboración de datos a combinar para alcanzar objetivos inmediatos, sino como una posición crítica que enuncia tesis relativas a los juicios de valor inherentes a los fines últimos y mediatos (Mondin, 1990: 58-62).

El pensamiento de Del Noce fue analizado por el difunto Claudio Napoleoni (Napoleoni, 1990; 1992) quien se preguntó si era posible salir de la sociedad opulenta por una vía puramente política. Napoleoni, en comparación con la posición de Franco Rodano, que no vio otras razones para el funcionamiento político que las propias de la política, apoyadas únicamente en la referencia a una moral natural que valora los ideales de libertad e igualdad, afirma que la crítica teológica a la posición que busca en el renacimiento del pensamiento jesuítico del siglo XVII la garantía de una plena autonomía y bondad de lo finito respecto a lo sobrenatural la ofreció el propio Del Noce al observar que el separatismo molinista es una de las premisas de la irreligión occidental. Ciertamente habría que investigar hasta qué punto la valoración que Rodano hace del molinismo depende de una interpretación errónea de Santo Tomás, pero lo cierto es que la afirmación de la autosuficiencia absoluta de la naturaleza pura del hombre lleva también, según Napoleoni, a la superfluidad de cualquier referencia a la trascendencia. ¿La exclusión de la trascendencia del horizonte de la modernidad no sería la raíz de toda la violencia que en ella se produjo finalmente? ¿No sería conveniente, entonces, volver a las tesis del Concilio de Calcedonia, que tanto insistieron en la proximidad de Dios y del hombre como fuente de auténtica fraternidad?

II. Secularización y revolución

El pensamiento de Del Noce se mueve al nivel de estas cuestiones, reflexionando sobre todo en el papel político de los católicos en relación con la crisis de la idea moderna de laicidad, pensada como una categoría filosófica independiente de cualquier referencia religiosa. De hecho, si en el período de De Gasperi un acuerdo sobre los principios éticos de los laicos y los católicos era todavía un presupuesto indiscutible, con la revolución neoburguesa en Italia se produjo la máxima expansión, en las costumbres y la conciencia colectiva italiana, del programa gobettiano y gramsciano de modernización del país (Del Noce, 1978; 1998, en lo sucesivo denominado CL). Por ello, nos parece que las reflexiones de Augusto Del Noce en el período comprendido entre 1974 y 1989 (años en los que Del Noce se acercó a *Comunione e liberazione* y al *Movimento popolare*) están marcadas por la profundización del tema maritainiano de la laicidad (Possenti, 1992).

Aunque en Europa, tras el período de totalitarismo comunista, fascista y nazi, existía una mayoría de partidos católicos que insinuaban un renacimiento de los principios y un nuevo cristianismo, el clima posterior cambió catastróficamente. La DC, un partido de inspiración cristiana que se inspiró en la lección filosófica y en la visión social de León XIII, se encontró desempeñando el papel de guardián democrático del proceso de secularización en un momento en el que la democracia laica aún no era capaz de asumirlo, dejando que la DC ocupara el lugar. En su gestión pragmática del poder como control anticomunista, la DC dejó de lado las cuestiones culturales para evitar tensiones. Sin embargo, al hacerlo, permitió pasivamente que la relación particularmente delicada entre cultura y política en Italia difundiera el juicio de que la historia contemporánea podía explicarse por la confrontación entre la línea progresista, anticlerical y atea, y la línea reaccionaria de la que el fascismo era la expresión necesaria. La primera habría sido la respuesta adecuada en sí misma a las posturas integristas de la segunda, de modo que, si esta hubiera sido erradicada algún día, el laicismo y el comunismo habrían perdido su rostro anticlerical y ateo. Este juicio histórico se habría colado subrepticamente incluso entre los católicos, cuyo primer adversario habría estado entre ellos mismos: el integristismo. Esto se debió a la consolidada desconfianza del pragmatismo político cristiano hacia las ideologías míticas y las filosofías modernas de la historia: la religión de la libertad para los liberales, la herencia secular del *Risorgimento* para los republicanos, la modernización para los socialdemócratas y la revolución para los comunistas. La DC, pensando que

la religión solo se refería a la salvación del alma, dejó el cuidado de las cosas temporales a la política, sancionando de hecho la separación entre religión y política, que en principio se llamaría “responsabilidad autónoma del laico” (Tamassia, 1992). Por otro lado, para el pragmatismo político de los “demócratas” de la DC la democracia constituía “un régimen de plena autonomía de principio, de separatismo de hecho, entre la religión y la política; y los católicos podrían ser sus líderes, debido al carácter trascendente de la religión” (Del Noce, CL: 68).

Pero la fe reducida a un asunto puramente privado era funcional a una sociedad permisiva, falsamente tolerante incluso para los laicos más perspicaces, porque la secularización no es simplemente una novedad necesaria de la que hay que tomar nota, sino la caída no solo de la fe sino también de los valores, ante los que hay que ejercer la libertad de conciencia. Por ello, la inspiración cristiana del partido de los católicos democráticos no puede disociarse, según Del Noce, de la integridad de una filosofía católica de la historia, sin la cual el anti-ideologismo hacia el que se había inclinado la DC correría continuamente el riesgo de caer en el contraste con la afirmación de Juan Pablo II de que la actividad social y política del hombre debe hacer más humana la organización social y no solo técnicamente más eficiente (Del Noce, 1983b).

La crítica al catolicismo realizada en sentido historicista se ha centrado en el hecho de que el proceso de descristianización se ha producido sin ningún odio aparente hacia el cristianismo, en la convicción, expresada por Gramsci, de que el catolicismo reducido a mera regla de vida es la crítica más rigurosa de sí mismo y, por tanto, está destinado al suicidio por ser inaplicable en todos los actos de la vida. El cristianismo era verdadero, pero hoy ya no lo sería: esta es la condena de la que serían víctimas los católicos. Su fe parece destinada a ser vivida en un doble juego, según una actitud separatista, por la que se limita a la esfera privada, mientras que en la esfera pública los cristianos deben perder la cara como sujetos activos en la historia y las instituciones.

III. La interpretación católica de la laicidad

¿De qué interpretación de la historia depende este separatismo? Para Del Noce, sus formas podrían reducirse a tres: la utopía arqueológica, que eleva el ideal histórico de la Edad Media a un modelo válido para siempre según su idealización romántica, lleva al cristiano a vivir en la modernidad en una especie de ocultamiento, pero la crítica histórica le lleva la delantera. La

utopía del futuro es exactamente la inversa de la anterior porque el cristianismo significa el crecimiento de la humanidad, por lo que la Iglesia ya no debe ejercer una función de sustitución hacia las tareas históricas concretas del hombre. Ahora vive en la época de su autosuficiencia, siendo los tiempos modernos los siglos del cumplimiento del cristianismo, porque la Redención ha puesto la historia en manos del hombre. Esta posición da lugar a la tesis de que la fe no tiene nada que decir sobre las opciones temporales y políticas. Y el llamado proceso de secularización, que la Iglesia no habría reconocido, generó por contraste el laicismo como respuesta al malentendido por el que el catolicismo “integrista” pensaba que la sacralización de la política y la religión eran inseparables, justificando el orden establecido y, como contrapartida, la condena religiosa del mundo moderno que generó el enfrentamiento entre reaccionarios y progresistas. Un tercer tipo de separatismo deriva del pragmatismo de la desideologización de la política a través de un silencio sobre los objetivos últimos en nombre de la solución concreta a la que aspiran los problemas empíricos (Del Noce, 1983b).

¿Cuál fue la interpretación que prevaleció entre los católicos en la posguerra? Una interpretación muy sugerente en este caso es la interpretación innociana de la historia de la Universidad Católica, en la transición de la filosofía de Olgiate y Gemelli al dossettismo. Desde la actitud profascista inicial, dictada por el hecho de que el fascismo, surgido de matrices no católicas tras la Primera Guerra Mundial (comúnmente entendida como una guerra contra los restos medievales del Imperio de los Habsburgo y la Iglesia), parecía luchar contra los mismos enemigos de la Iglesia (la masonería, el liberalismo). Una vez derrotados, se podía pensar en una posterior restauración católica, lo que llevó a la conversión antifascista de jóvenes católicos como Dossetti y Lazzati que, alejados de la política, pensaron que era su deber dedicarse a ella debido a la nueva amenaza global del nazifascismo. De ahí su compromiso con la Resistencia, interpretada como un fenómeno histórico unitario que transformaría las fuerzas que habían participado en ella. Los católicos abandonarían las tentaciones nostálgicas y reaccionarias y se adherirían plenamente a la democracia, mientras que los comunistas –se esperaba– abandonarían su superestructura atea. Dossetti también pensaba que el gran error de la Iglesia en la época moderna había sido ponerse del lado de la reacción, un defecto que se correspondía con un defecto teológico que se remontaba al Concilio de Trento y a la Contrarreforma. En 1945-48, el frente unitario antifascista se rompe y se forma el bando anticomunista en torno a la DC de De Gasperi, que según Dossetti, no pudo recuperar lo positivo del comunismo. Además, su posición

fundamentalista de estricta unión entre religión y política contrastaba con la de De Gasperi, que buscaba una distinción de términos, manteniendo la inspiración cristiana. Esto explica su abandono de la política activa por una búsqueda teológica que hubiera conducido a una verdadera reforma de la Iglesia (Del Noce, 1985; 1988g; 1987b).

Su fracaso político fue paralelo al del Partido de Acción, nacido del intervencionismo democrático-revolucionario de la Primera Guerra Mundial, que tras su derrota política pasó de la política activa a la cultura. Su objetivo era promover una hegemonía cultural en la república de las letras con el programa de secularización de la escena política contra los vicios estratificados en la historia italiana desde la Contrarreforma hasta el fascismo, visto como el mal radical del siglo XX. El *Partito d'Azione* creó así el mito antifascista, representándose a sí mismo como la síntesis de las fuerzas modernas que habían combatido el fascismo y el nazismo y ejerciendo, tras la decadencia comunista, esa cultura democrático-progresista que redescubrió la disposición espiritual de la Ilustración para interpretar la historia en términos de progreso y reacción, apreciando el poder de negatividad de la tradición católica. Si los católicos antifascistas aceptaban también la tesis de que el mal moderno provenía del integrismo, que tiene sus raíces remotas en la Contrarreforma, era natural que el enemigo fuera ese catolicismo que todavía pensaba en una ciudad cristiana ideal:

El llamado integrismo, definido como la alianza del catolicismo con un orden histórico determinado, que lo instrumentalizaría en su defensa. Fue a través de esta antítesis de integrismo y progresismo que las valoraciones de la Ilustración pudieron penetrar en la cultura de los católicos (Del Noce, 1988h; ahora en CL: 158).

La política de los católicos democráticos estaba así informada por la idea de que la democracia estaba conectada con la afirmación del laicismo, entendido como la neutralidad de la política, completamente separada de la fe por la trascendencia absoluta de Dios (Del Noce, 1988b; 1988j; ahora en CL: 275-280; 161-169).

En un primer momento, el ataque a la cultura marxista se desarrolló a través del resurgimiento del gramscismo, heredero de la cultura de Croce. Después de los años sesenta le sucedió la cultura laico-burguesa, que sin embargo acepta la crítica marxista de todo absolutismo y eternidad de los valores. El tipo cristiano-burgués, que afirma el cristianismo sin trascendencia religiosa, pero salva la moral católica, es sustituido por el tipo

secular post-marxista, que abandona los aspectos mesiánicos del marxismo para conservar los no cristianos. Considera agotada la idea de Dios y su función en la historia, y muerto el cristianismo en su forma tradicional, según ese programa gramsciano de 1916 según el cual el socialismo es la religión que debe sustituir al cristianismo.

Ahora bien, la auto-confutación del marxismo ha llevado a su descomposición, con implicaciones diferentes en Oriente y en Occidente, que sin embargo tienen la misma raíz. El resultado ha sido la complementariedad entre la heterogénesis de fines a la que ha estado sometida la revolución comunista y la aparición en Occidente de la mentalidad consumista, que es un fenómeno cultural antes que económico, y que se expresa en forma de secularización en el modo de tener. Ambos tienen en común el talante materialista y la negación de los valores. Si Marx tiene el mérito de haber intentado romper las cadenas de lo económico, su fracaso ha determinado, también y sobre todo en Occidente, la nueva forma de alienación que es la mercantilización recíproca de los sujetos existentes en la sociedad opulenta (Del Noce, 1983c). Del Noce expone su tesis de la siguiente manera: "La historia contemporánea, entendida en el sentido más amplio de la historia del mundo, solo puede entenderse como la historia de la realización del marxismo, de su éxito y al mismo tiempo de su fracaso" (Del Noce, 1983c; ahora en CL: 158), sin poder separar lo primero de lo segundo.

En el análisis de Del Noce, este resultado se aclara si se examina seriamente el fenómeno de la revolución comunista en su estrecha relación con los escritos de Marx. A Del Noce le llamó la atención una frase de Croce sobre el sentido de la responsabilidad: se es responsable porque la historia nos hace serlo, en relación con una tarea práctica. Pues bien, según Del Noce, esta posición representa lo demoníaco del historicismo para la tesis de la responsabilidad "atribuida". Croce, en los últimos años de su vida, con la explosión del totalitarismo, tomó conciencia de este aspecto demoníaco del inmanentismo ético, que con Lenin pasó por completo a la revolución comunista. Si, en efecto, no es el individuo el responsable de sus propios actos en relación con un orden suprapersonal de valores, es "hecho así por otros, y estos otros son los que tienen el mayor poder, ninguna columna del historicismo puede escapar a la ley del más fuerte" (Del Noce, 1988f, ahora en CL: 203). El leninismo, desarrollando un motivo implícito en Marx, afirma la idea de la objetividad de la culpa, por la que se es culpable, más allá de cualquier intención moral, por la significación que nuestras acciones asumen objetivamente en la historia. Será el partido que juzgue lo que sirve a la

revolución, es decir, como mediador de la transición a una nueva realidad, juzga como moral solo lo que sirve a la política revolucionaria. La ética está, pues, en el marxismo-leninismo completamente subordinada a la política (Vasale, 1995).

IV. La secularización en Occidente

¿Cómo pudo el marxismo llegar a esta posición coherente? La tesis que enuncia Del Noce parte de la consideración de que la historia contemporánea es la historia de la realización del marxismo, en el sentido de que ha triunfado y fracasado al mismo tiempo. El marxismo debe ser considerado en primer lugar en su primer momento filosófico, que es la crítica de la religión que tuvo lugar en la izquierda hegeliana, por lo que se presenta bajo el aspecto de contrarreligión o religión laica para la difusión del ateísmo más radical como rechazo de toda dependencia. No se presenta como una comprensión de una totalidad ya realizada, sino como la realización de una totalidad, que en la religión toma el aspecto de la redención. Cualquier inversión de la misma es imposible y acaba más bien en descomposición, dando lugar a la más gigantesca heterogénesis de fines jamás vista en la historia. De hecho, el marxismo ha sido la mayor síntesis de contrarios de la historia del pensamiento, porque combina el colmo de la utopía –para la que la nueva sociedad, imposible de representar, es totalmente otra y sin analogía con la realidad actual– con el colmo del realismo político para la tesis de la inclusión de la ética en la política. La intención esencial del pensamiento marxiano es el rechazo de toda dependencia y la extinción de la religión por la que es Dios el Primer Señor. El pensamiento revolucionario ve un vínculo necesario entre la extinción de la religión y la del Estado, que es su base mundana. ¿Quién será el sujeto de la transición a la nueva humanidad? No el proletariado, que no puede ser el guía sino solo el mediador de este pasaje. Lenin en *¿Qué hacer?* (1903), expone que la conciencia política de clase solo puede ser llevada al proletariado desde fuera. El proletariado se convierte así en la herramienta de los nuevos gnósticos que no son intelectuales ordinarios, sino los que conocen el curso de la historia en su totalidad y tienen las claves del futuro.

Consideremos ahora el fracaso de este intento. En Marx, la desaparición de la religión debía coincidir con la recuperación por parte del hombre de aquellos poderes que había enajenado para proyectarlos en el curso de la historia en Dios. En Occidente, el marxismo ha tenido la función de corroer la fe en lo absoluto de los valores. La producción de nihilismo fue su resultado porque fue incapaz de sustituir los viejos valores menguantes por

otros nuevos a través de la fe revolucionaria. El comunismo se mostró así incapaz de subvertir la dominación burguesa, que pudo adoptar la nueva forma de una sociedad tecnocrática y opulenta, contra la que el marxismo no ofrece armas contundentes. En Occidente tenemos el pleno despliegue del pluralismo libertario, que rechaza la idea de una moral universal y reduce el discurso ético-político al de las técnicas sociológicas de convivencia. El comunismo y la democracia occidental no son, pues, tesis y antítesis que puedan unificarse en una nueva síntesis, sino elementos de la descomposición del marxismo, al que se ha llegado contradiciendo sus premisas.

En este sentido, la oposición a Norberto Bobbio es aquí más fuerte:

La historia contemporánea ofrece la ventaja de la plena racionalidad. Hace poco leí –dice Del Noce– una sentencia de Bobbio, según la cual la realidad contemporánea desmiente la suposición de que la historia de las ideas y la historia de los hechos discurren por la misma vía, para demostrar que no hay nada menos racional que la creencia en la racionalidad de la historia; y no es una broma, porque esta sentencia es el punto de llegada de una de las direcciones predominantes de la cultura filosófico-política italiana, la que partió de Gobetti y se inspiró en Cattaneo, es decir, el socialismo liberal. Para Bobbio, el mundo contemporáneo está marcado por la lucha modernidad-igualdad-democracia, tres ideas unidas para él, contra el irracionalismo, por la antítesis de Rousseau y Nietzsche. Para mí, sin embargo, para comprender su historia, es decir, la que va desde la Primera Guerra Mundial y la Revolución de Octubre hasta nuestros días, hay que dar prioridad a la causalidad ideal, tanto como al momento filosófico y religioso (Del Noce, 1990; ahora en CL: 254-255).

Si todo esto es cierto, el marxismo

se presenta como el punto más alto de la modernidad [...] sin embargo, también representa la crisis de la modernidad, una crisis que no puede ser superada porque el marxismo está sujeto a la descomposición, pero no es susceptible de revertirse, y esta crisis se puede ver correr en la misma pista de la historia de las ideas y la historia de los hechos que Bobbio niega (Del Noce, 1990; ahora en CL: 256-257).

Con respecto a este panorama, que podría llevar al pesimismo, a Del Noce nunca le faltó la energía intelectual para buscar una nueva política

cultural necesaria para combatir la creciente descristianización en Italia. El análisis de Del Noce pretendía cuestionar una interpretación del papel de los católicos en la política, según la cual la DC dejaba de representar a los creyentes para convertirse en el partido que conducía a los católicos a la democracia. De este modo, la inspiración cristiana solo se entendía como el fundamento de la máxima secularidad de la política, que se deriva del dualismo entre lo espiritual y lo temporal, basado en el supuesto de la trascendencia divina. La secularización desde este punto de vista sería la plena madurez de la humanidad frente a la inmadurez de los medievales que delegaban en la Iglesia todo tipo de sustituciones. Siguiendo esta línea interpretativa, los católicos, más que buscar su propia identidad en el marco democrático, deberían salir de la situación de minoría psicológica en relación con el mundo moderno para adherirse plenamente a la conciencia democrática caracterizada por el sufragio universal, la libertad política parlamentaria, la elevación cultural del pueblo independientemente de las creencias religiosas. Si las creencias religiosas siguen teniendo una función, es la de ser una fuerza vitalizadora con respecto a una tarea política, exclusivamente secular en su naturaleza, que sin embargo corre el riesgo de confinar la vida religiosa a la esfera privada sin que tenga ningún impacto en la historia de la vida pública. Ahora bien, incluso la mejor tradición del personalismo (piénsese en el último Ricoeur) ha percibido una especie de antinomia radical y latente entre las categorías de comunidad y sociedad, por la que en la primera se corre el riesgo de una infravaloración sistemática de las instituciones y el rechazo paralelo de la sociedad, con la consiguiente privatización de la vida familiar, la evasión de los deberes civiles y la huida de la política. La proximidad que concibe esta forma degenerativa de personalismo es solo la de la relación cara a cara, en la relación de amistad y de amor, y condena como anónima y sin rostro la relación que, a través de las instituciones y la vida pública, el hombre pretende establecer con “todos” (Ricoeur, 1993). Puede decirse que también Del Noce, al involucrarse directamente en la política con su candidatura y elección al Senado, sintió la necesidad de disolver esta antinomia ampliando la idea de amistad de lo interpersonal a lo civil. De hecho, siempre se ha mostrado insatisfecho con el carácter monástico de un cierto personalismo que tiende a yuxtaponer a Marx y Kierkegaard.

Pero también quiso distinguir el amor al prójimo propio del cristianismo, que tiene sus implicancias sociales y políticas, del humanitarismo burgués, que sustituye la caridad por la filantropía y la esperanza por la satisfacción. El amor cristiano se basa en la idea de que Dios

no solo es creador, sino que lo es por medio del amor. La moral que se desprende de ella, centrada en lo divino en el hombre, está inextricablemente ligada a la visión religiosa del mundo. En cambio, ¿qué se pide hoy a los católicos sino la reducción del cristianismo a una ética social, separada, sin embargo, de la metafísica y de la teología, y por tanto juzgada capaz por sí misma de alcanzar la universalidad y la fundación de una sociedad justa? Con respecto a esta moral, el católico puede añadir una esperanza de otro mundo que desempeñe un papel vitalizador en la acción práctica. Pero la condición para que el católico se adhiera a esa moral universal es que su fe solo se yuxtaponga a la relación entre ética y política. La moral ecuménica humanitaria también puede expresarse en el lenguaje del catolicismo, pero este no debe convertirse en una fuente de división. En el ecumenismo humanitario que profesa la masonería, el rito católico solo se tolera si abandona sus características integristas (Del Noce, 1988b).

En el camino de este proceso, gana terreno la idea de que la plena autonomía y autosuficiencia del hombre lo hacen capaz de fundar una buena civilización al margen de cualquier religión. El programa de Bayle de una ciudad de ateos sería así posible no tanto en el sentido de una república que incluyera el ateísmo en su constitución, sino en el sentido de que la palabra de Dios habría perdido su importancia para su fundación.

V. El destino de la modernidad y la laicidad

De ahí la recuperación de la idea de Maritain de una nueva cristiandad que Del Noce pretende rehabilitar para oponerse a una sociedad completamente agnóstica, para la que los valores son objeto de consumo y se reducen a simple valor de cambio. Aquí debemos registrar una paradoja. El propio Del Noce, que se deja cuestionar seriamente por las tesis de Gramsci sobre el suicidio del catolicismo entendido solo como simple norma de vida, es el que aparece más vinculado entre los autores católicos a esa idea del cristianismo que otros han dado por concluida en la modernidad. Del Noce siempre ha estado convencido de que el cristianismo no está superado históricamente en la modernidad según el decreto de las filosofías de la historia no católicas (hegeliana, marxista y positivista). Se puede salvar de sus resultados nihilistas si se reconoce que el verdadero moderno es el que descubre los propios límites de la modernidad, es decir, es problematizador. Lo que hay que cuestionar es su sentido axiológico, que Del Noce comparte con el movimiento de Comunión y Liberación, nacido del magisterio de don Giussani que, en su método de comunicación de la fe, ha insistido siempre en que el acontecimiento cristiano tiene la posibilidad de hablar a todo hombre

a partir de las condiciones ambientales de la vida, siempre que el hombre recupere su percepción originaria de dependencia de algo superior a él y reconozca que no puede darse a sí mismo la salvación. En el plano filosófico, esto coincide con la idea de Del Noce de que se puede hablar de Cristo en el presente si se elimina la raíz del racionalismo, que consiste en el rechazo no probado del dogma del pecado original, sin el cual no se puede entender la necesidad de la Redención (Del Noce, 1986b; 1986c; 1988d).

Por eso, Del Noce siempre cultivó la esperanza de un cristianismo capaz de influir en la historia institucional y en la sociedad, para contribuir en el presente a la formación de una nueva cultura en contraste con la del egocentrismo consumista. La nueva *Kulturkampf*, promovida por laicistas y marxistas contra el catolicismo y a favor de la indiferencia religiosa, parte de la vieja convicción de Croce de que el ideal liberal es claramente negado por el catolicismo y de la intención de que una nueva Ilustración, como síntesis de socialismo y liberalismo, solo puede partir de la idea de un contraste entre la moderna religión de la libertad y la conservadora y reaccionaria católica (Del Noce, 1987a).

Ante semejante adversario, Del Noce juzgó insuficiente la cultura del partido de inspiración cristiana. A menudo ha sucumbido a un pragmatismo desprovisto de motivaciones ideales, con una relativa pérdida de estilo cristiano. Una nueva política cultural de los católicos no debe confundir fe religiosa y política, pero no puede olvidar que el catolicismo no es una doctrina de espiritualidad separada de la vida y alejada del destino de la humanidad. La laicidad, por tanto, no puede significar la negación de la estructura esencial de encarnación del cristianismo. Maritain distingue el cristianismo de la idea de cristiandad subrayando que la verdad religiosa integral es la de la Iglesia católica, mientras que las diferentes cristiandades son aquellas civilizaciones cristianas que en la estructura de su régimen temporal común llevan en diversos grados la huella de la concepción cristiana de la vida (Maritain, 1969). Los que se han puesto del lado de la “opción religiosa” parecen creer en la idea de que la era del cristianismo ha terminado definitivamente y que la civilización podría organizarse y prosperar incluso sin referencia a la religión. Los católicos deberían así limitarse a contribuir a la promoción de los valores que la civilización secular afirma sin referencia religiosa a la ciudad, pero su objetivo último no sería ya la acción política que informa el régimen temporal de la concepción cristiana de la vida. La eliminación de la idea de cristiandad es, pues, directamente proporcional a la

extensión arbitraria del término “autonomía” ligada a los malentendidos de la secularización en relación al catolicismo reaccionario.

Para Del Noce, la laicidad política de los católicos significa, en cambio, que el tratamiento de las cuestiones temporales debe mantener el sentido de la conexión de lo temporal con lo eterno, porque el cristianismo, que es ciertamente una verdad metahistórica, no es solo una fe en una realidad suprasensible, sino que determina el sentido y da orientación de la existencia. Esto no significa el carácter confesional de la política. Del Noce subrayó la diferencia entre su concepción de la laicidad tanto de la modernista, que contemplaba la función vitalizadora de la fe, como de la separatista, que resolvía la tarea del partido cristiano en la incorporación de los católicos a la democracia. Del Noce, en cambio, afirma la idea de una laicidad “católica”, por la que el cristiano que actúa en el ámbito temporal no puede olvidar nunca que es tal, pero, lejos de pretender convertir a los demás por medios temporales, tiene como objetivo establecer las mejores condiciones para dicha conversión, ordenando la actividad política a este proceso.

La relación entre religión y política adquiere especial importancia en el discurso delnoceano, porque ve en el cristianismo una desmitificación de la sacralidad superior del Estado y, por tanto, la condición para la libertad de la política. De hecho, si el Estado no es portador de una autoridad religiosa, para su fundamento ético debe remitirse a otra comunidad. Para Del Noce se trata de la Iglesia, que, basada en la pertenencia voluntaria, solo puede imponer sanciones espirituales, pero no civiles. Esto demuestra lo ajenas que son a Del Noce las tentaciones medievalistas, porque allí donde la Iglesia se convierte en Estado –repite con Ratzinger– se pierde la libertad, que es un valor inalienable en la medida en que es la condición a partir de la cual se pueden reconocer los valores. Más bien, el peligro del que hay que protegerse son las nuevas formas de totalitarismo. El sistema totalitario contemporáneo no admite la dualidad Iglesia-Estado y tiende a reducir la fe a un mero hecho interior. La privatización de la religión, que es el fenómeno de los últimos cuarenta años, tiene como consecuencia la neutralidad de la democracia con respecto a los valores, reducida a reglas de juego que no son moralmente vinculantes. Para que la democracia no se corrompa y se convierta en anarquía o totalitarismo, hay que revisar la idea de un Estado que se presenta como autosuficiente respecto a la religión y en el que se aplica una tolerancia represiva que solo la admite como opinión privada (Del Noce, 1987a).

La novedad cristiana para Del Noce seguía siendo la alternativa a esos falsos avances de la historia que hacen del reino de Dios y sus versiones

seculares un mero producto político, con la sustitución de la política por la religión para la liberación del hombre. La primacía universal de la política, que restablece la idea pagana de la divinidad del Estado, solo puede ser contrarrestada por una nueva relación entre la religión y la política, no separadas sino unidas, aunque sean distintas. La naturaleza humana solo puede respetarse plenamente si se reconoce que la persona está impulsada por un deseo de infinito, que no puede satisfacerse en esta tierra, pero que debe ordenar su vida individual y social. La verdadera democracia resulta ser ese régimen en el que todos pueden ser considerados siempre como un fin y nunca como un medio, y cuyo poder es la voluntad de servir a la criatura de Dios en la evolución dinámica de su deseo de infinito, impidiendo que se haga añicos y se reduzca a muchos pequeños deseos. La política pura, en cambio, pretende gobernar estos deseos satisfaciéndolos mediante el sometimiento consensuado de las conciencias heterodirigidas. Es la realización completa del totalitarismo como destrucción de la memoria histórica, que se lleva a cabo pasando de la opresión física y el exterminio de los cuerpos a la opresión moral y el exterminio de la inteligencia. Un individuo desarraigado del pasado y reducido así a una *mens momentanea*, incapaz de orientarse en el futuro, es en cambio el peligro que Del Noce denunció con firmeza, combatiendo la homologación de las masas al margen de cualquier elitismo aristocrático (Del Noce, 1988g; ahora en CL, 117-121).

Referencias Bibliográficas

- Armellini, P. (1999). *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*. Roma: Aracne.
- Armellini, P. (2017). *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*. Roma: Nuova Cultura.
- Castellano, D. (ed.) (1992). *Augusto Doce. Il pensiero filosofico*, Nápoles: ESI.
- Del Noce, A. (1959). "Il Maritainismo 1935 e maritainismo 1959". *L'Ordine civile*, I, n. 4, 10 agosto.
- Del Noce, A. (1973). "L'unità del pensiero di Maritain". *L'Europa*, VII, n. 7, 30 aprile, pp. 77-86.
- Del Noce, A. (1976). "Maritain e l'antimodernismo cattolico". *Azione sociale cristiana*, III, n. 2, febbraio.
- Del Noce, A. (1978a). *Il suicidio della rivoluzione*. Milano: Rusconi.
- Del Noce, A. (1978b). "La scelta di un maestro". *L'Osservatore romano*, 20 agosto.
- Del Noce, A. (1978c). "Maritain: grandezza e limiti di un 'solitario'". *Il Tempo*, 18 novembre.
- Del Noce, A. (1983a). "La lezione di Maritain". En AA.VV. *Atti del convegno di studi su Jacques Maritain*. Napoli: Laurenziana, pp. 11-20.

- Del Noce, A. (1983b). "I nuovi e i vecchi zar al capolinea dell'ateismo". *Il Sabato*, VI, n. 25, 18 giugno.
- Del Noce, A. (1983c). "Sette tesi quasi un epitaffio". *30 Giorni*, I, n. 7, luglio.
- Del Noce, A. (1985). "Intensità d'una grande illusione". *Il Sabato*, VIII, n. 17, 27 aprile.
- Del Noce, A. (1986a). "L'umanesimo frainteso". *30 Giorni*, IV, n. 4, aprile.
- Del Noce, A. (1986b). "L'ora di una nuova laicità". *Il Sabato*, IX, n. 43, 25 ottobre.
- Del Noce, A. (1986c). "Chi non si ferma al disincanto". *Il Sabato*, IX, n. 48, 29 novembre.
- Del Noce, A. (1987a). "Perché la fede salva la ragione". *30 Giorni*, V, n. 7, luglio, pp. 44-47.
- Del Noce, A. (1987b). "La morale cattocomunista". *Il Sabato*, X, n. 34, 22 agosto.
- Del Noce, A. (1987c). "Soffocare tra le verità impazzite". *Il Sabato*, X, n. 38, 19 settembre.
- Del Noce, A. (1988a). "Maritain messo in congedo". *Il Tempo*, 8 gennaio 1988.
- Del Noce, A. (1988b). "Il Padrone del mondo". *30 Giorni*, VI, n. 1, gennaio.
- Del Noce, A. (1988c). "Così nacque il regime postfascista". *Il Sabato*, XI, n. 2, 9 gennaio.
- Del Noce, A. (1988d). "Rivoluzione e Provvidenza". *Il Sabato*, XI, n. 5, 30 gennaio.
- Del Noce, A. (1988e). "I pericoli di un aggiornamento a rovescio". *Il Tempo*, 10 febbraio.
- Del Noce, A. (1988f). "Una colomba, non un santo". *Il Sabato*, XI, n. 8, 20 febbraio.
- Del Noce, A. (1988g). "Ascoltiamo quell'uomo". *Il Sabato*, a. X, n. 5, 1 febbraio.
- Del Noce, A. (1988h). "Storia del cattolico borghese". *Il Sabato*, XI, n. 19, 7 maggio.
- Del Noce, A. (1988i). "Cl, il Psi e il 'piano Scalfari'". *30 Giorni*, VI, n. 10, 10 ottobre.
- Del Noce, A. (1988j). "La super ideologia". *Il Sabato*, XI, n. 48, 26 novembre.
- Del Noce, A. (1990). "L'inevitabile decomposizione del marxismo". *30 Giorni*, VIII, n. 2, febbraio.
- Del Noce, A. (1998). *Cristianità e laicità. Scritti sul Il Sabato e latrì anche inediti* [CL], postfazione di Armellini, P. Milano: Giuffrè.
- Del Noce, A. (2011) [1964]. *Il problema dell'ateismo*. Introduzione di N. Matteucci, postfazione di M. Cacciari. Bologna: Il Mulino.
- Maritain, J. (1969) [1936]. *Umanesimo integrale*. Torino: Borla.
- Mondin, B. (1990). "Attualità storica e riflessione metafisica". *Prospettive nel mondo*, XV, n. 163-164, gennaio-febbraio, pp. 58-62.
- Napoleoni, C. (1990). *Cercate ancora. Lettere sulla laicità e altri scritti*. Roma: Editori Riuniti.

- Napoleoni, C. (1992). *Dalla scienza all' utopia, a cura di G. L. Vaccarino*. Torino: Bollati-Boringhieri.
- Possenti, V. (1992), "Modernidad y Metafísica en A. Del Noce". En Castellano, D. (ed.). *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*. Nápoles: ESI.
- Ricoeur, P. (1993). *Sé stesso come un altro*. Introducción y tr. it. de D. Jannotta. Milano: Jaca Book.
- Tamassia, F. (1992). "Augusto Del Noce e l'analisi storica: il problema del Risorgimento". En Castellano, D. (ed.). *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*. Nápoles: ESI.
- Vasale, C. (1995). "Ética e política in Augusto Del Noce". En AA.VV. *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*. Roma: Studium.

La crítica de Del Noce a Maritain y los orígenes intelectuales del catolicismo de izquierda¹

Carlos Hoevel*

Pontificia Universidad Católica Argentina
carlos_hoevel@uca.edu.ar

Revista Cultura Económica

Año XXXIX • N°102

Diciembre 2021: 101-118

<https://doi.org/10.46553/cecon.39.102.2021.p101-118>

Resumen: Si bien Augusto Del Noce se reconoce discípulo y admirador de Maritain, en su famoso libro *El problema del ateísmo*, realiza una fuerte crítica de su maestro a raíz de la aceptación por parte de este último de ciertas tesis sociales y económicas del marxismo. Atribuyendo la causa de esta postura de Maritain a una falla central en su visión de la filosofía y la historia modernas, Del Noce acusará a Maritain de introducir involuntariamente en el pensamiento social católico un germen perfectista-utópico incompatible con el cristianismo. A partir de esta crítica, el filósofo italiano dejará pistas en sus escritos acerca de las influencias en otros pensadores cristianos de esta apertura maritainiana al marxismo. En tal sentido, el pensamiento de Del Noce resulta un punto de partida eficaz para explorar la génesis intelectual del catolicismo de izquierda tanto europeo como latinoamericano de las últimas décadas con influencia hasta nuestros días.

Palabras clave: Del Noce; Maritain; Marxismo; Catolicismo; Izquierda

Del Noce's critique of Maritain and the intellectual origins of left Catholicism

Abstract: *Although Augusto Del Noce recognizes himself as a disciple and admirer of Maritain, in his famous book *The Problem of Atheism*, he makes a strong criticism of his teacher as a result of the latter's acceptance of certain social and economic theses of Marxism. Attributing the cause of Maritain's position to a central flaw in his view of modern philosophy and history, Del Noce will accuse Maritain of inadvertently introducing into Catholic social thought a perfectist-utopian germ incompatible with Christianity. From this criticism the Italian philosopher will leave clues in his writings about the influences on other Christian thinkers of this Maritainian openness to Marxism. In this sense, Del Noce's thinking is an effective starting point for exploring the intellectual genesis of left-wing Catholicism, both in Europe and in Latin America, in recent decades with influence to this day.*

* Recibido: 05/12/2021 – Aprobado: 20/12/2021

Keywords: *Del Noce; Maritain; Marxism; Catholicism; Left*

I. Introducción: Del Noce discípulo de Maritain

Uno de los méritos del filósofo italiano Massimo Borghesi (2011) ha sido el de evidenciar los vínculos entre Augusto Del Noce y Jacques Maritain, dos filósofos que no se terminan de entender cuando se los considera por separado. Maritain es conocido fundamentalmente por dos razones: haber sido quizás el mayor difusor contemporáneo de la filosofía tomista, y haber promovido la aceptación final de la democracia por parte de la Iglesia. Sobre Augusto del Noce se conoce mucho menos. Para sintetizar su aporte se podría decir que es el filósofo que modificó la visión de la filosofía moderna (Del Noce: 1965, 2010) y pronosticó los dos eventos históricos más importantes sucedidos desde 1989 a esta parte: por un lado, la descomposición y caída del marxismo (Del Noce, 2004) y, por el otro, el advenimiento de la sociedad tecnológica actual (Del Noce, 2015).

Pero ¿qué tienen que ver ambos filósofos entre sí y qué relación tiene su vínculo con los orígenes del catolicismo de izquierda que propongo en el título?

El vínculo de Del Noce con Maritain se remonta a la juventud del primero en la década del 30. Siendo un joven filósofo católico, Del Noce será uno de los primeros en leer a Maritain en Italia. Dedicado a analizar las ideas del célebre libro *Humanismo integral* (1936) de Maritain, Del Noce quedará deslumbrado. Formando parte del frente católico antifascista italiano todavía minoritario, el filósofo de Turín recibirá con entusiasmo el rechazo de Maritain a la postura de muchos católicos que interpretaban a los regímenes fascistas como potenciales aliados de la Iglesia contra el iluminismo y el liberalismo modernos. De este libro asimilará también la audaz propuesta maritainiana de romper con la postura católica tradicional de rechazo a la democracia moderna.

En efecto, en contacto con la obra de Maritain, Del Noce asumirá la idea de que la democracia y los derechos modernos tienen raíces cristianas y que, por tanto, la Iglesia debe ponerse del lado de aquellos contra los totalitarismos fascistas. Maritain será así para Del Noce el autor fundamental que le permitirá superar el prejuicio dominante en la Iglesia de aquel momento que casi obligaba al creyente a sostener una oposición frontal a la

modernidad –como la que propiciaban los tradicionalistas católicos antimodernos. A partir de su lectura de Maritain, Del Noce adoptará una postura de apertura a la modernidad, asimilando todo lo que pudiera encontrarse de bueno y compatible con la tradición cristiana dentro de ella.

Sin embargo, habrá una diferencia central entre ambos filósofos que se irá develando con el tiempo y que, llamativamente, no aparece del todo explicitada en el texto de Borghesi. Esta consistirá en la diferente postura que irá tomando Del Noce en relación al planteo maritainiano sobre la filosofía moderna, el liberalismo y, en especial, sobre el marxismo. Esta última cuestión, que será precisamente el objeto de crítica por parte de Del Noce a Maritain, tendrá no solo gran relevancia para entender las diferencias que hubo entre ellos, sino también, y sobre todo, para la comprensión de algunas tendencias y conflictos que se darán en la Iglesia y en la sociedad en general en las décadas sucesivas.

II. La crítica delnociana a Maritain: el germen perfectista

La mencionada crítica de Del Noce a Maritain puede reconocerse con toda claridad en las páginas del ensayo del primero sobre *Teísmo y ateísmos políticos* de 1962, recogido en su famoso libro *Il problema dell'ateismo* (1964). Cuando se consulta ese importante ensayo, se puede ver que el argumento central de Del Noce radica allí en la idea de que, más allá de las dos posturas del tradicionalismo integrista antimoderno y del modernismo progresista que caracterizaban en aquel tiempo al catolicismo, existía una tercera opción que él veía surgir subrepticamente a partir de la década del 30 en Maritain, y que se continuaría en autores vinculados con este (escribe en 1962), que describirá como “una línea de menor resistencia al modernismo que finalmente terminará por ceder al modernismo” (Del Noce, 2010: 520).

Pero ¿en qué consiste esta “menor resistencia al modernismo” que Del Noce ve en Maritain? Para él nace del hecho de que Maritain acepta los valores de la política moderna (libertades, democracia), rechazando la oposición frontal a la democracia de los tradicionalistas, pero cayendo también en la tentación de aceptar algunos elementos de un idealismo socialista cristiano de tendencia utópica –formulado en la clave de su proyecto de una *nueva cristiandad*– que basará en elementos socioeconómicos tomados del marxismo.

En efecto, de acuerdo a Del Noce, si bien Maritain rechaza de plano el materialismo y el ateísmo del marxismo (Cottier et al., 1979),

ha admitido no solamente la noción de clase, sino también el dualismo exclusivo del proletariado y la burguesía, la unidad del proletariado, el acuerdo del cristiano y del marxista en relación a la existencia de clases y de su conflicto; en suma, las nociones que tienen significado solo dentro del materialismo histórico (Del Noce, 2010: 526).

De este modo, según Del Noce, Maritain “abre el camino” (esta es su expresión exacta), no en todo sino en una parte de su pensamiento y de modo más o menos involuntario, a lo que Del Noce llamará –con expresión rosminiana– el “germen perfectista” de la visión de la historia y de la sociedad. En efecto, de acuerdo a Del Noce, el perfectismo es

definido exactamente por Rosmini como “aquel sistema que cree posible lo perfecto en las cosas humanas y que sacrifica el bien presente a la imaginaria perfección del futuro”, con las consecuencias de la supresión de la libertad [...] la desvalorización de la historia pasada y la deificación de la historia futura, la necesidad de considerar el pecado original como un residuo eliminable y la reducción del individuo a sus relaciones sociales (Del Noce, 2010: 520, nota 8).

En tal sentido, para Del Noce este perfectismo tomará más tarde la forma, en los representantes del catolicismo de izquierda que profundizarán y extremarán la brecha abierta por Maritain, de un “neomodernismo entendido, no más al modo del viejo modernismo, como alianza del catolicismo y las formas de pensamiento ligadas a la reacción idealista contra la ciencia de los años sucesivos al 90 [...] sino con el marxismo [...]”. (Del Noce, 2010: 574).

Por lo demás, Del Noce se preguntará por qué Maritain cede de esta manera frente al marxismo, permitiendo de algún modo la entrada de su germen perfectista-utópico –y en el fondo ateo– en el corazón del catolicismo. Su respuesta será que esto sucedió porque el pensamiento de Maritain tiene, a su criterio, una falla central en su filosofía de la historia que procede de una falla aún más profunda en su visión de la filosofía moderna.

III. La puerta abierta de Maritain al marxismo: entre el clima de época y los problemas de su concepción de la historia moderna

Existen ciertamente una serie de circunstancias históricas que podrían aducirse en el contexto de la trayectoria vital, intelectual, política y eclesial de Maritain que podrían en parte explicar su acercamiento –en gran medida involuntario– al marxismo tal como lo describe y critica Del Noce.

Una primera circunstancia, podría ser su amistad con Peguy (Bressollette, 1997), obviamente muy juvenil si pensamos que la trágica muerte de este último se produce en los inicios de la guerra de 1914. Más allá de sus desavenencias, generadas a raíz del drama personal de Peguy y de la dureza del muy joven Maritain, discípulo de Bloy y adherente a la ultraderechista *Action Française*, lo cierto es que el socialismo del puro y místico Peguy seguramente ha sido una poderosa influencia sobre Maritain. Sin embargo, también hay que decir que dicho socialismo era algo absolutamente distinto al socialismo marxista de tipo materialista. Más bien se trataba de lo que Del Noce llamará un *socialismo ético* caracterizado por una visión de solidaridad social basada en el amor cristiano a los más necesitados, pero con un respeto absoluto por la libertad individual. De hecho, Del Noce sostendrá en otros textos que a los socialistas éticos de esta clase ni siquiera les debería haber el nombre de socialistas (Del Noce, 2010: 526).

Una segunda circunstancia, esta ya sí mucho más concreta en su relación con el marxismo, será el clima de izquierda que se vive en el catolicismo personalista francés (Mounier y la revista *Esprit* en general), decantado y agudizado por la guerra de España (Curtis, 1997). Como se sabe, Maritain participará de *Esprit*, y escribirá *Humanismo integral* precisamente en medio de ese clima. ¿De qué modo se relacionan las páginas receptivas en relación a muchos elementos del marxismo en el *Manifiesto al servicio del personalismo* de Mounier y en *Humanismo integral* de Maritain, ambas obras publicadas en el mismo año clave de 1936? Es difícil saberlo. De hecho, no parece una tarea sencilla desentrañar cuáles de las diversas tendencias presentes en *Esprit* fueron realmente neomodernistas/perfectistas o producto de la reacción al entorno fascista e integrista de la época. Por otro lado, identificar de qué modo estas tendencias fueron aceptadas, rechazadas, toleradas o incluso inintencionalmente fomentadas por Maritain parecería ser una tarea aún más compleja².

No obstante, de acuerdo a Del Noce, existen razones mucho más profundas que las de las circunstancias históricas para explicar la apertura al marxismo de Maritain. Estas tendrán que ver con la visión que este último tiene de la modernidad. En efecto, si bien Maritain supera al tradicionalismo

en su aceptación de la democracia moderna, sigue atado, de acuerdo a Del Noce, a su esquema antimoderno en el plano filosófico. En tal sentido, Maritain no solo habría rechazado el planteo de la filosofía moderna en su versión inmanentista –empirista, racionalista e idealista–, sino también en todo lo compatible con la filosofía cristiana existente en varios de los principales filósofos modernos (tales como Descartes, Leibniz, Pascal, Malebranche, Gerdil o Rosmini). De este modo, Maritain seguiría en esto el rechazo frontal de los neoescolásticos a los filósofos cristianos modernos –considerados como ontologistas– y por esta razón sería partidario, al igual que los primeros, de la inevitable necesidad de un regreso a las fuentes del tomismo medieval, con la única modificación de la incorporación de un lenguaje de estilo existencial³.

Por lo demás, ese rechazo *in toto* de Maritain de la filosofía moderna tendrá, según Del Noce, otros componentes concomitantes vinculados a su visión de la historia socioeconómica moderna. De hecho, Del Noce mostrará el modo en que Maritain interpreta incluso las ideas teológicas de inspiración cristiana contenidas en los tratados de filósofos racionalistas de la edad barroca, como Descartes o Malebranche y los demás antes mencionados, no solo como el resultado de una especulación intelectual, sino como el reflejo ideológico del orden individualista liberal, en el fondo ateo, que en su opinión buscó imponer la burguesía de la primera modernidad. De esta manera, para Maritain la filosofía moderna resultaría ser la expresión, en clave intelectual, del espíritu individualista y subjetivista de la burguesía liberal (Del Noce, 2010: 530-531).

En tal sentido, de acuerdo a Del Noce, si bien Maritain aceptará la democracia y las libertades políticas, no encontrará el modo de insertarlas dentro de una tradición liberal que ve unida a una filosofía moderna ligada a la mentalidad individualista y potencialmente atea de la burguesía. A partir de la asunción de esta tesis, “no es posible, según Del Noce, escapar a las consecuencias”. En efecto, en su opinión,

una vez introducido este concepto clasista se vuelve imposible limitarlo. El socialismo representa una instancia superior a aquella del liberalismo [...] Pero así el pasaje de la posición reaccionaria a aquella democrática tiene la consecuencia en el interior del horizonte histórico de Maritain, de transcribir de una cierta manera dentro del tomismo la visión marxista de la historia moderna (Del Noce, 2010: 531).

Por esta razón, según Del Noce, Maritain terminará por adoptar la perspectiva de una lectura de la historia del pensamiento que tiene como punto de partida el tomismo propio de la cristiandad medieval y como punto de llegada el *personalismo comunitario* de la *nueva cristiandad* que ve en buena medida, junto con otros miembros del grupo de *Esprit*, como el resultado de una superación –por así decirlo– *socialista-cristiana* del largo tramo irrescatable de la modernidad liberal burguesa.

IV. Las influencias sobre el grupo *Esprit*, la Escuela de *Le Saulchoir*, el movimiento *Economía y Humanismo* y el catolicismo italiano de izquierda

Las consecuencias negativas de este pequeño gran acto de apertura de Maritain al marxismo serán, de acuerdo a Del Noce, amplias y profundas para la Iglesia y en particular para la teología y el pensamiento social católico de la posguerra. Empezando por Francia, en donde especialmente el epicentro será la Revista *Esprit*, que acompañará “desde atrás” la alianza y amistad entre católicos y comunistas en la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial, que llevará a Mounier a ser arrestado por el régimen de Vichy, convirtiéndolo en el futuro ícono del socialismo cristiano e inspirador del diálogo con el marxismo de las siguientes décadas tan criticado por Del Noce⁴.

Por otra parte, también es posible verificar cómo la apertura de Maritain al marxismo también afectará, si seguimos las pistas que nos da Del Noce más allá de sus textos, los orígenes de la más importante corriente teológica del siglo XX, que habría de marcar el rumbo de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II: la *Nouvelle Théologie*. De hecho, la puerta abierta por Maritain dejará su impronta sobre todo en una de las dos grandes ramas de la *Nouvelle Théologie*: la de los miembros de la llamada Escuela de *Le Saulchoir*, especialmente los destacados teólogos dominicos Marie-Dominique Chenu e Yves Congar (Chenu, 1985).

En efecto, Chenu y Congar –considerados dos de los más importantes teólogos del siglo XX, de enorme influencia en el Concilio– fueron iniciadores de una teología basada en un tomismo existencial, abierto a la historia y a la Escritura, y a una lectura crítica de la sociedad. Pero ambos se destacarán también como figuras fuertemente involucradas en el devenir histórico-político de su tiempo. Habiendo sido combatientes en la Resistencia, serán asimismo discípulos de Maritain y seguirán su tesis sobre la necesidad del rescate de ciertos aspectos del marxismo desarrollada en *Humanismo integral*, obra que ambos citarán profusamente. A partir de esta apertura

maritainiana, ambos teólogos desarrollarán una lectura teológica del proceso económico y social ensayando un diálogo entre la perspectiva bíblica y la marxista.

Especialmente enfocados en la gran cuestión del trabajo (Chenu, 1960), intentarán, de hecho, llevar esta visión al nivel de la praxis social por medio de la fundación del movimiento de los sacerdotes obreros. La influencia de la puerta abierta por Maritain al marxismo sobre los principales representantes de esta rama de la *Nouvelle Théologie* llegará así a convertirse, por diversos caminos, en la base del diálogo francés y europeo entre el catolicismo y el marxismo de los años 50 y 60, impactando especialmente en la teología de la liberación latinoamericana, que los propios Chenu y Congar considerarán en buena medida un punto de llegada crucial de su propio itinerario teológico⁵.

Como una rama económico-social vinculada a la Escuela de *Le Saulchoir* –y a la apertura a ciertas tesis del marxismo propiciada por Maritain– se destacará también el grupo de *Economie et Humanisme*, fundado en Marsella en 1941 y continuado luego en Lyon por el dominico Louis Joseph Lebreton (1897-1966), con quien colaborarán personalidades notables como el economista Francois Perroux, entre muchos otros. Como se sabe, Lebreton fue una figura extraordinaria en el campo de los estudios sociales: dirigirá múltiples investigaciones y aportes prácticos en el campo de la organización laboral y el urbanismo (Houée, 1997). Actuará no solo en Francia, sino también en América latina, en donde trabajará personalmente en diversos proyectos en Brasil, Colombia, Chile y Uruguay, convirtiéndose en un referente mundial en la célebre cuestión del *desarrollo*, especialmente de los países del llamado tercer mundo. Su vínculo estrecho con Montini lo convertirá finalmente en asesor en el Concilio e inspirador central de la encíclica *Populorum Progressio*.

En cuanto a su visión filosófico-social, Lebreton será primero inspirado por un comunitarismo de estilo corporativista muy cercano al régimen de Vichy, para después de la Liberación abrirse al diálogo con el marxismo bajo la influencia del maritanismo de izquierda del momento. Una figura clave en este sentido, será Henri Desroche (o Desroches como él se hacía llamar) quien, habiendo estudiado en *Le Saulchoir*, escribirá *Signification du marxisme* (1949), una de las obras más polémicas de la época, cuya sombra acompañará toda la obra de Lebreton desde los inicios de *Economie et Humanisme*. De este modo, si bien Lebreton nunca será marxista manteniéndose siempre dentro de una postura que podríamos llamar

desarrollista cristiana (Lebret, 1958), participará también, a su manera, de este primer movimiento maritainiano de apertura del catolicismo hacia el marxismo.

La influencia de esta apertura iniciada en Francia por Maritain, se hará sentir fuertemente también entre los católicos y protestantes de otros países europeos, como Bélgica (especialmente la Universidad de Lovaina), Alemania (en donde influirá en los orígenes de la teología política en Bonhoeffer y luego en J. B. Metz) y también en Italia. De hecho, en este último país, un protagonista de dicho momento filomarxista entre los católicos durante la guerra, será el propio Del Noce. Tal como señala Borghesi (2011), con la lectura de *Humanismo integral*, el gran filósofo italiano se convertirá en un maritainiano y en un socialista cristiano al mismo tiempo. Pero esta no será solo una veleidad personal. Constituirá el camino de cientos de jóvenes católicos de izquierda de la posguerra inspirados en Maritain de donde surgirá una pléyade de intelectuales y actores políticos como Dossetti, Rodano, Balbo y tantos otros precursores del potente catolicismo maritainiano italiano de izquierda que se enfrentará luego, dentro de la DC, al maritainismo liberal de Sturzo, De Gasperi y del propio Del Noce quien, a partir de la década del 50, comenzará a cuestionarse fuertemente la apertura de Maritain al marxismo.

Por lo demás, dicho maritainismo de izquierda será el trasfondo, entre otras cosas, del diálogo y el *nuevo compromiso* entre católicos y comunistas ya mencionado, que inspirará también la segunda etapa del gobierno de la democracia cristiana italiana a partir de los años 60 (Fanfani- Moro), oficiando también de telón de fondo de la visión socioeconómica de una parte de los padres conciliares y de algunos momentos y aspectos de la enseñanza social del pontificado de Montini.

V. La postura de la Escuela de Lyon y la crítica profética de Gastón Fessard

Entre tanto, los miembros de la otra rama de la *Nouvelle Théologie* –como los jesuitas de Lyon-Fourvière (Avon, 2005), Henri De Lubac, Jean Daniélou, Henri Bouillard, Gastón Fessard, Hans Urs von Balthasar y otras figuras, como el historiador Henri Marrou, a las que también hará referencia Del Noce (2010)– se moverán en una dirección muy diferente al entonces ascendente maritainismo de izquierda. Ciertamente todos estos pensadores compartirán con los teólogos de *Le Saulchoir* la inspiración de una teología mucho más vinculada a la Escritura, a los Padres y a la historia. En oposición a un

tomismo racionalista y ahistórico desarrollado por gran parte de la neoescolástica dominante en la época –con la figura de Garrigou-Lagrange a la cabeza– desarrollarán una teología en que lo natural y lo sobrenatural, lo teológico y lo histórico-social formarán un entretejido mucho más estrecho.

Sin embargo, y a pesar de estas coincidencias, ninguno de los representantes de Lyon-Fouvière seguirá el camino de una apertura hacia el marxismo emprendido por varios de los pensadores de la otra gran rama de la *Nouvelle Théologie*. Inspirados tanto en Blondel como en Maritain, se moverán, como estas dos grandes figuras, dentro de una línea de pensamiento claramente antifascista y antiintegrista y de crítica de una Iglesia entendida como una institución puramente jurídica aislada de la sociedad. Sin embargo, su cercanía a lo histórico-social no los llevará, como los de *Le Saulchoir*, a incorporar conceptos de la visión marxista de la historia socioeconómica, tal como lo había de algún modo alentado Maritain. De hecho, en especial Fessard, Marrou y von Balthasar, se expresarán en términos muy cercanos a la posición delnociana de negativa a cualquier diálogo con el marxismo, y por tanto también a sus posibles derivaciones teológicas y pastorales.

Tal vez el único punto de duda que tendrá Del Noce sobre la influencia del maritainismo de izquierda en estos autores será a raíz de la interpretación del marxismo realizada por De Lubac en *El drama del humanismo ateo* (1944). En efecto, De Lubac citará a Maritain muchas veces en sus obras, repitiendo su misma tesis en cierto modo ambigua con relación al significado moral del marxismo, con el agregado, que influirá a su vez, según Del Noce, en Maritain, de considerarlo justificado por la supuesta base bíblica de este último. Ciertamente, este tema merecería un análisis aparte pero básicamente se podría afirmar que Del Noce cree que De Lubac, a quien admira y con quien comparte su visión del ateísmo moderno, realiza sin embargo una interpretación errada del ateísmo de Marx. De hecho, de acuerdo al pensador italiano, De Lubac juzgará equivocadamente dicho ateísmo como un resto extrínseco a su pensamiento –proveniente de la influencia de Feuerbach– perfectamente separable de ciertos aspectos éticos y religiosos de la visión social y económica marxista, considerados de origen bíblico, que podrían así ser asumidos por el pensamiento social católico⁶.

Está claro que esta lectura benevolente de Marx por parte de De Lubac –que por otra parte nunca será llevada a la práctica por él en la acción político social– no fue nunca precisamente la causa de la potente apertura hacia el marxismo entre los jesuitas en los años sucesivos, como sucedió, por ejemplo,

en los casos de la revista *Action Populaire*, dirigida por el Padre Bigo y luego también especialmente en Alemania, con las figuras de Rahner y Metz, y más tarde incluso en las más altas esferas de la Compañía. Pero también es cierto que para Del Noce la postura de De Lubac no resultará precisamente una ayuda para abonar su convicción de que el ateísmo es esencial al marxismo y por tanto este último sería una ideología completamente incompatible – incluyendo sus aspectos históricos y económico-sociales– con el cristianismo. En tal sentido, Del Noce sostendrá esta posición intransigente con relación al marxismo hasta el final, permaneciendo indiferente a las opiniones de una importante mayoría que, en el fragor de los años sesenta, descalificará esa clase de intransigencia denominándola, peyorativamente, como “una lectura monolítica del marxismo”.

El pensador del grupo de Lyon con quien Del Noce sentirá la mayor cercanía y afinidad, será el filósofo y teólogo jesuita Gastón Fessard. De hecho, probablemente haya sido a través del propio Fessard de quien Del Noce tomará conciencia por primera vez del error de Maritain que suscitará luego su propia crítica. En efecto, en su libro *De L'Actualité Historique* (1959), Fessard había ya salido al cruce de modo frontal antes que el propio Del Noce, a los intentos de Maritain de introducir las tesis históricas y sociales del marxismo –especialmente la misión histórica del proletariado, el rechazo sin matices a la burguesía moderna, y el conflicto entre clases– en la interpretación cristiana del problema social. Admitiendo el aspecto positivo de la sensibilidad tanto de Maritain como de los teólogos de *Le Saulchoir* (en especial de Chenu) frente “a la novedad de los problemas que presentan a la filosofía y a la teología tradicionales las exigencias de nuestro tiempo”, Fessard los acusará, sin embargo de utilizar “fórmulas ambiguas” que terminarán incorporando en la visión filosófico-teológica cristiana de la historia, elementos esencialmente incompatibles provenientes del marxismo (Fessard, 1959: 290).

De este modo, aunque Fessard, al igual que Del Noce –quien lo cita abundantemente– atenuará la responsabilidad de Maritain sobre los graves efectos que su casi “involuntaria” apertura al marxismo produciría después en la Iglesia, le atribuirá sin embargo un rol clave como *agente intermediario*:

Escribiendo estas frases en 1936, Maritain no podía evidentemente prever que su contenido, simplificado en lugar de profundizado, sería retomado por el progresismo católico [...] Pero es importante mostrar a través de qué intermediario esta idea doblemente

ambigua se abrió camino hacia el progresismo al mismo tiempo que este último también la amplió todavía más (Fessard, 1959: 191).

VI. La deriva latinoamericana del maritainismo y la génesis de la teología de la liberación

La mención de la figura de Gaston Fessard, sin duda decisiva como una de las fuentes principales de la crítica de Del Noce a Maritain, nos da pie para mencionar, aunque sea brevemente, el rol de Maritain en la génesis de una corriente teológica que hoy es considerada casi consustancial a los latinoamericanos: la teología de la liberación. De hecho, no es algo muy conocido que Fessard, tan admirado por algunos autores estrechamente vinculados al pensamiento liberacionista (cfr. Scannone, 1982), fue probablemente el primero, más agudo y lapidario crítico de la teología de la liberación en el momento más álgido de sus orígenes (Fessard, 1979). De hecho, la describe, muy duramente, como una “ilusión” y una “perversión”. Pero concentrémonos en el rol de Maritain en este último episodio de sabor más local para quienes vivimos en esta región del mundo.

Las recepciones de Maritain en América Latina son sin duda variadas. Van desde los grupos integristas y nacional-católicos que lo leen antes de su giro de 1936 en *Humanismo integral*, pasando por los diferentes grupos de social-cristianos, demócrata-cristianos y católicos liberales que lo siguen luego de su cambio de postura en relación a la democracia y las libertades modernas, hasta los que, a partir de sus expresiones de apertura al marxismo, se volcarán hacia posiciones afines al ya citado maritainismo *perfectista* de izquierda al que nos venimos refiriendo.

En un importante artículo sobre las fuentes francesas de la teología de la liberación en Brasil, el sociólogo liberacionista-marxista Michael Löwy (al que probablemente se conozca más en la academia como estudioso de Walter Benjamin), relata el momento histórico que prepara el nacimiento de dicha teología al mismo tiempo que echa luz sobre la influencia de la filosofía francesa, y en particular de Maritain, sobre los fundadores del liberacionismo latinoamericano (Löwy, García-Ruiz, 1997). Es cierto que en los temas sociales y económicos finalmente terminarán influyendo mucho más a autores como Mounier, Lebret o Calvez quienes, siguiendo también a Maritain, rechazarán la filosofía materialista de Marx, pero aceptarán muchas de sus tesis sociológicas. Pero el hecho histórico es que, en el ambiente eclesial latinoamericano de la posguerra, la bandera verde al diálogo con el marxismo levantada por Maritain –considerado, por lo menos hasta fines de los años

cincuenta, como la figura más influyente de la filosofía cristiana – tendrá un impacto mucho más amplio que el pensamiento de Mounier o de cualquier otro pensador cristiano.

Un impacto de este tipo fue el que vivió, por ejemplo, una de las figuras centrales del movimiento liberacionista latinoamericano: el célebre obispo Hélder Câmara quien, siendo inicialmente un típico integrista, partidario del corporativismo, siempre declaró que fue gracias a la lectura de Maritain – difundido en Brasil por Alceu Amoroso Lima quien fue el traductor de sus obras al portugués – cómo realizó su propio pasaje del integrismo a la concepción democrática. Pero Câmara, no se detendrá en el estadio *demócrata cristiano* de la recepción de Maritain, sino que avanzará en su potencial *neomodernista* o *perfectista* de diálogo con el marxismo – precisamente el aspecto de Maritain criticado por Del Noce – que será también luego el itinerario de muchos de los precursores de la teología de la liberación en toda la región.

Por lo demás, la llegada de varias figuras europeas desembarcadas en América Latina, será clave para acelerar este pasaje del maritainismo meramente político – liberal o demócrata cristiano – al maritainismo o post-maritainismo social y económico de izquierda. En primer lugar, sin duda influirá el arribo del padre Lebreton quien, como ya señalamos, traerá de Francia su inmenso impulso de reformista social *desarrollista cristiano* inspirado en la nueva teología social de *Le Saulchoir* en diálogo con el marxismo. De hecho, Lebreton entrará en contacto estrecho con Hélder Câmara (Artigas de Godoy, 2020) y con los maritainianos de toda América Latina impulsándolos, durante los años cincuenta y sesenta, a llevar adelante un programa de desarrollo social y económico local, regional y nacional a gran escala. Sin embargo, esta inmensa expectativa de transformación estructural como fruto del programa lebretoniano, se verá abruptamente interrumpida por la muerte de Lebreton en 1966 y por la crisis general del proyecto desarrollista en el continente que derivará en el último paso que darán muchos maritainianos: el camino de una revolución socialista inspirada en el modelo cubano.

En efecto, a esta primera etapa que culmina con la crisis del desarrollismo cristiano, le sucederá una segunda etapa de adopción lisa y llana del marxismo como metodología de análisis y praxis teológico-social por parte de muchos maritainianos latinoamericanos. En esta etapa serán otras figuras europeas mucho más cercanas al marxismo que Lebreton – como los

padres Bigo, Comblin, Loew o Girardi–, quienes prepararán el terreno para la llegada de los teólogos latinoamericanos propiamente dichos.

De hecho, aunque ha sido poco estudiada, la influencia inicial de Maritain en teólogos y filósofos de la liberación como Gutiérrez, Boff, Assmann o Dussel (este último fue, de hecho, el autor de una primera tesis en Francia sobre el tema del bien común en el pensamiento de Maritain) es un hecho comprobado. Todos ellos, nucleados por Câmara, romperán a fines de los años sesenta con el planteo desarrollista de Leuret y se pronunciarán en favor de una teología en íntima relación con el marxismo como programa intelectual de una revolución social y eclesial –muchas veces violenta– que considerarán necesaria para el continente. El resto de la historia es conocida: la famosa conferencia del episcopado latinoamericano de Medellín, el surgimiento de la teología de la liberación, la deriva de las corrientes más radicales en dirección a la violencia, la llegada a la sede de Pedro de Juan Pablo II y su mandato a poner fin al diálogo con el marxismo, los documentos duramente críticos de Ratzinger, y la decadencia o pérdida del fermento marxista en la teología de la liberación que derivará en su fragmentación subsiguiente en diversas teologías ecologistas, indigenistas o feministas.

Asimismo, atravesando la pequeña puerta al marxismo abierta por Maritain, y por influencia directa o indirecta de los teólogos de la liberación y del clima de *diálogo con el marxismo*, los teólogos argentinos del pueblo – como Gera, Tello o Scannone– también absorberán, aunque con mayores reservas debido a su adhesión al peronismo, una buena parte de las tesis económicas, sociológicas e históricas del marxismo latinoamericano en el primer tramo de sus orígenes (Hoevel, 2021). Por lo demás, tanto el paso del tiempo como la conflictiva represión de la deriva marxista en el pensamiento y la praxis pastoral y política de muchos católicos en todo el continente, irán haciendo olvidar este rol de intermediación original de Maritain –tan fuertemente criticado por Del Noce– reubicando más bien su figura como el referente de los moderados de la democracia cristiana latinoamericana.

VII. A modo de conclusión: el arrepentimiento por una puerta imprudentemente abierta y la vigencia de la crítica de Del Noce en la actualidad

Gracias, sobre todo, pienso, a Emmanuel Mounier –escribiré Maritain a fines de la década del sesenta– la expresión “personalista y comunitaria” se ha vuelto una tarta de crema para el pensamiento católico y la retórica católica francesa. Yo mismo no dejo de

sentirme, en parte, también responsable. En una época en la que era importante oponer a los *slogans* totalitarios otro *slogan*, pero verdadero, empleé gentilmente mis células grises y finalmente adelanté en uno de mis libros de aquel tiempo la expresión de la que hablamos; y es de mí de quien creo Mounier la sacó. Es justa; pero viendo el uso que de ella se hace ahora, ya no me siento tan orgulloso. Ya que después de haber pagado un *lip service* al “personalismo” está claro que es lo “comunitario” lo que gana (Maritain, 1966: 82).

Lo que parece evidenciar esta declaración tardía de Maritain en su *Le paysan de la Garonne*, es que si bien él siempre actuó frente a las autoridades eclesiales, a la vez como mediador y protector de Mounier y de *Esprit* – embarcados en una línea cada vez más de izquierda en diálogo con el marxismo– finalmente, terminará siendo un claro opositor de esta misma tendencia. Pero estas palabras expresan también en qué medida él mismo percibía su propia responsabilidad en la deriva del personalismo hacia un comunitarismo que terminaría en muchos casos en una alianza, para él imposible, con el marxismo. De hecho, el Maritain anciano será testigo asombrado –bajo la mirada atenta y compasiva de su admirador y a la vez crítico Del Noce– de la verdadera avalancha de fervor marxista entre los cristianos que inundará la Iglesia en los años del Concilio y el post-Concilio (Garaudy, 1965), llevando a un extremo inesperado de radicalización teológico-política, su tímida apertura al marxismo de décadas anteriores.

Lo cierto es que, con el correr del tiempo, Del Noce atenuará sus críticas al maestro, valorando cada vez más su rol de conciliador de la Iglesia, no ciertamente con el marxismo, sino con la modernidad política en general y con la democracia en particular. Por otra parte, tampoco ignorará la variedad de modos de recepción e interpretaciones de Maritain ni estará nunca entre sus intenciones querer “teñir de rojo” el conjunto de la obra de este último. No obstante, esta valoración generalmente positiva de su pensamiento no implicará en Del Noce un arrepentimiento de su crítica de un error histórico que, en su opinión, marcaría el tono de la evolución de una gran parte de la Iglesia y la sociedad en la segunda mitad del siglo XX.

Por lo demás, alguien podría preguntarse qué tipo de interés puede tener esta vieja crítica de Del Noce a Maritain en la situación eclesial y social actual. Mi impresión es que dicha crítica sigue vigente en la medida en que existen en la actualidad en algunos sectores de la Iglesia, en alianza con representantes de las elites globales, ciertas señales de resurgimiento de un

movimiento de efervescencia teológico-política con ambiciones de encabezar una gran transformación social. Sobre una base bastante ecléctica de ideas sociológicas y éticas de distintas procedencias, combinadas con ideas teológicas y secularistas y con restos fragmentarios y dispersos del marxismo, dicho movimiento busca realizar la crítica del capitalismo global actual y proponer una nueva opción histórica para la sociedad. Para ello, sus promotores parecen volver sobre ciertos viejos temas de resonancia socialista-cristiana, como la crítica de la burguesía (o del “egoísmo de la clase media”), la exaltación de una clase popular redentora y una insistencia en querer dejar definitivamente en el pasado una sociedad económica y cultural liberal concebida solo como error (“olvido de la historia” la llamaría Del Noce).

Imbuido de cierta expectativa milenarista (“deificación de la historia futura” en el lenguaje delnociano), dicho movimiento, parecería asimismo vislumbrar en un futuro cercano algún tipo de *salto histórico* sucedáneo de lo que en su momento representaba la idea de revolución (Del Noce, 2004). En la creencia de que el mundo se estaría encaminando a una catástrofe ambiental y social inminente, los partidarios de este movimiento parecen abrigar la convicción de que la cercanía al desastre obliga a la humanidad a dar un paso hacia un estadio histórico ética y socialmente superior: un evento que podría dar nacimiento a una *nueva sociedad* que, aunque exigiría un sacrificio de la libertad, permitiría superar los males de la actual sociedad neoliberal (como la desigualdad, las guerras, las migraciones), expectativa que se justificaría aun más desde el advenimiento de la pandemia. En tal sentido, la vieja crítica de Del Noce al *germen perfectista* promovido en su momento más o menos involuntariamente en la Iglesia por Maritain, parece recobrar hoy una inesperada actualidad.

Referencias Bibliográficas

- Artigas de Godoy, J. H. (2020). “Dom Helder Câmara e Louis-Joseph Lebret: Desenvolvimentismo e *Práxis* Progressista Católica nas Décadas de 1950 e 1960”. *Dados*, 63 (1), 1-41.
- Avon, D. (2005). “Une école théologique à Fourvière?”. In *Les jésuites à Lyon: xvie-xxe siècle* [en línea]. Lyon: ENS Éditions.
- Borghesi, M. (2011). *Augusto Del Noce: La legittimazione critica del moderno*. Milano: Marietti.
- Bressolette, M. (1997). “La foi qui sépare ou les épreuves de l'amitié entre Charles Péguy et Jacques Maritain”. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°49, 371-387.
- Chenu, M. D. (1960). *Hacia una teología del trabajo*. Barcelona: Estela.

- Chenu, M. D. (1985). "Une école de théologie: Le Saulchoir". En *Une école de théologie: Le Saulchoir* (editado por G. Alberigo). Paris: Du Cerf, pp. 93-176.
- Cottier, G., Morati, L., Pellegrino, U., & Possenti, V. (1979). *Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain*. Milano: Massimo.
- Curtis, D. E. (1997). *The French Popular Front and the Catholic Discovery of Marx*. Hull: University of Hull.
- Del Noce, A. (1965). *Riforma cattolica e filosofia moderna. 1. Cartesio*. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (2004). *Il suicidio della rivoluzione*. Torino: Aragno.
- Del Noce, A. (2010) [1964]. *Il problema dell'ateismo*. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (2015) [1970]. *L'epoca della secolarizzazione*. Torino: Aragno.
- De Lubac, H. (2011) [1944]. *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Encuentro.
- Desrosches, H. C. (1949). *Signification du marxism*. Paris: Editions ouvrières.
- Fessard, G. (1959). *De l'actualité historique* (Tome II: Progressisme chrétien et apostolat ouvrier). Paris: Desclée.
- Fessard, G. (1979). *Teología de la Liberación: génesis y trayectoria (El pensamiento de Julio Girardi)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Garaudy, R. (1965). *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile*. Paris: Plon.
- Hoevel, C. (2021). "La teología del pueblo: orígenes, ideas e interpretaciones". *Communio Arg.*, XXVII (3), 91-123.
- Houée, P. (1997). *Louis Joseph Lebret. Un éveilleur d'humanité*. Paris: Éditions de l'Atelier.
- Lebret, L.-J. (1958). "Développement harmonisé et économie humaine". *Economie et Humanisme*, n° 113.
- Löwy, M., & Garcia-Ruiz, J. (1997). "Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil". *Archives de sciences sociales des religions*, n°97, 9-32.
- Maritain, J. (1966). *Le Paysan de la Garonne: un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Maritain, J. (2001) [1936]. *Humanismo integral*. Madrid: Palabra.
- Rémond, R. (1978). "L'intelligentsia catholique française et le marxisme". *Les quatre fleuves*, n° 8, 74-77.
- Scannone, J. C. (1982). "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas". *Stromata*, n° 38, 3-40.
- Tranvouez, Y. (2000). *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien, 1950-1955*. Paris: Cerf.

¹ Agradezco a Ricardo Delbosco, Andrés Di Cío, Alberto Espezel, Aníbal Fornari, Álvaro Perpere, Enrique Serra y Cecilia Sturla por sus comentarios, aportes y críticas a los borradores previos de este artículo.

² Es interesante señalar el rescate que realiza Del Noce, entre los miembros de la revista *Esprit*, de la figura de Paul-Louis Landsberg, discípulo judío alemán de Scheler y asesinado en un campo de concentración nazi, a quien considera “indudablemente la cabeza más filosófica” (Del Noce, 2010: 552, nota 6) y por tanto más libre de este cierto obnubilamiento con el marxismo.

³ “Observamos, en efecto, –escribe Del Noce– que existe una conciliación en Maritain con los valores políticos modernos, pero para nada con la filosofía moderna; bastante coincidencia entre la radicalización máxima de la condena a la filosofía moderna, en el retorno a un tomismo puro, en cierta forma un tomismo existencial contra el tomismo esencialista de los comentaristas (de allí su cercanía a Gilson) y la conciliación con los valores ético-políticos que han sido puestos a la luz por el mundo moderno, pero que pueden ser salvados solo por un retorno al tomismo puro” (Del Noce, 2010: 530).

⁴ “Sería un estudio útil –escribe Del Noce– determinar la línea necesaria de decadencia del pensamiento filosófico-político católico francés, de Maritain a Mounier y luego a Teilhard, producida por aquel primer germen de error que señalamos en la posición de Maritain” (Del Noce, 2010: 557, nota 11).

⁵ “El P. Marie-Dominique Chenu no dijo otra cosa cuando escribió, a principios de los años ochenta: ‘en adelante, gracias a mis compromisos apostólicos y a la luz del Concilio, coloco en primer lugar una teología que emana, antes que de cualquier conceptualización científica, de la fe vivida del Pueblo de Dios, cuya praxis histórica entra en la comprensión de la fe [...]. Entre los teólogos que me acompañaron y me iluminaron en este itinerario, le doy un buen y bello lugar al Padre Gutiérrez, cuya teología de la liberación es un ejemplo eminente de esta nueva teología’. De esto se hizo eco la reflexión del padre Yves Congar unos años después: ‘Estas Iglesias, que pronto representarán un tercio, numéricamente hablando, del catolicismo mundial, tienen algo que decir a los demás [...]. Estas experiencias cristianas expresadas por los teólogos de la liberación son un desafío para nosotros. En este sentido, creo que tienen un valor general, aunque no se puedan trasladar a todas partes’” (Houée, 1997, citado por Löwy & García-Ruiz, 1997: 118-119).

⁶ “Se encuentra este error también en las obras de estudiosos verdaderamente insigues. Así, leyendo el libro extremadamente valioso del P. H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, no se puede no sorprenderse por la enorme importancia que da al ateísmo de Feuerbach, al punto de reconducir a éste no solamente el ateísmo de Marx, sino también el de Comte y el de Nietzsche [...] pero una vez reducido el ateísmo de Marx al feuerbachiano, se vuelve posible separar del ateísmo una parte sociológica y política de su obra” (Del Noce, 2010: 131; 90).

En el cuadragésimo aniversario de *Laborem Exercens*: la espiritualidad del trabajo

Horacio Rodríguez-Penelas*

Pontificia Universidad Católica Argentina
hrp@uca.edu.ar

Revista Cultura Económica

Año XXXIX • N°102

Diciembre 2021: 119-141

<https://doi.org/10.46553/cecon.39.102.2021.p119-141>

Resumen: Este año (2021) el Papa Francisco beatificó al Cardenal Stephan Wyszyński el 12 de septiembre, dos días antes del cuadragésimo aniversario de *Laborem Exercens*. Este ensayo presenta algunos aspectos del libro *El espíritu del trabajo*, escrito por el cardenal Stephan Wyszyński, publicado en español en 1958, a fin de mostrar su influencia en los contenidos de *Laborem Exercens*. Efectivamente, considerando la relación estrecha entre Wyszyński y Wojtyła, conocido luego como Juan Pablo II, resulta de una especial importancia señalar cuánto ha influido el libro del primado polaco en el pensamiento del Papa. El cristianismo promovió la elevación del trabajo humano de conformidad con la dignidad humana, en la cual el trabajo halla las fuentes de su propia dignidad: ser una acción emanada de la inteligencia y de la voluntad humanas. Este es el primer paso para desarrollar la idea de un *ethos* del trabajo referido a la persona humana en tanto que imagen y semejanza de Dios. El trabajo es uno de los modos en que la persona humana se dirige hacia el pleno desarrollo a través del perfeccionamiento de su naturaleza racional. El significado del trabajo como participación en la creación de Dios es entendido como cooperación en Su obra creadora. El trabajo es también un modo efectivo de aproximación a Dios, como lo demostró Cristo trabajando junto a José, al punto de ser considerado el *hijo del carpintero*. Antes del pecado original el trabajo aportaba solo satisfacción y alegría, pero con el pecado original aparecieron el esfuerzo y el dolor. Esto se conecta con la consideración del trabajo como camino de santificación y redención para los hombres, aspecto señalado especialmente para mostrar el valor redentor del trabajo humano.

Palabras clave: Trabajo; Dignidad; Creación; Pecado; Redención

On the fortieth anniversary of Laborem Exercens: the spirituality of work

Abstract: This year (2021) Pope Francis beatified Cardinal Stephan Wyszyński on september 12th, two days before *Laborem Exercens* fortieth anniversary. This essay presents some aspects of the book *El espíritu del trabajo* (*The spirit of work*) written by

* Recibido: 16/11/2021 – Aprobado: 10/12/2021

cardinal Wyszyński, published in Spanish in 1958, to show its influence in *Laborem Exercens* contents. Effectively, considering the close relationship between Wyszyński and Wojtyła, better known as John Paul II, results of a special importance to show how much has influenced the Poland primate in the Pope. Christianity brought the real elevation of human work according to human dignity, in which, work finds the sources of its own dignity: being an action produced by human intelligence and will. This is the first step to develop the idea of a work ethos referred to human person as image and resemblance of God. Work contributes to the whole development of human person through the perfecting of rational nature. The meaning of work as participation in God's labour creation is understood as man's cooperation in His creative labour. Work is also an effective way to approach to God, as Christ has shown himself working with Joseph, at the point of being considered the son of the carpenter. Before original sin work provided only satisfaction and joy, but after it, effort and pain appeared. This is connected with the importance of work as a way of sanctification and salvation for men, aspect specially considered in order to show the redemptive value of human work.

Keywords: Work; Dignity; Creation; Sin; Redemption

I. Introducción

En 2007 publiqué el fruto de una investigación intitolado *Aportes del cardenal Wyszyński en la gestación de Laborem Exercens. El tema de la espiritualidad del trabajo*¹. Este año el Papa Francisco beatificó al cardenal Stephan Wyszyński el 12 de septiembre, providencialmente dos días antes de cumplirse el cuadragésimo aniversario de la encíclica. Esta circunstancia me indujo a reformularlo y actualizarlo para destacar la influencia del libro *El espíritu del trabajo*, publicado por Wyszyński en 1955, sobre *Laborem Exercens*, presentada por san Juan Pablo II en Castelgandolfo el 14 de septiembre de 1981. La obra, importante por su propio peso, adquiere mayor relevancia si se la mira desde la perspectiva de la encíclica. Considerando la proximidad y el afecto que manifestaba san Juan Pablo II por quien fuera su primado, resulta de interés reflexionar sobre la vinculación entre el pensamiento de Wojtyła, llamado a la silla de Pedro, y las enseñanzas del Cardenal vertidas tantos años antes. De la lectura de ambos textos infiero que el Papa había rumiado palabra por palabra el libro de Wyszyński, y su pensamiento había calado hondo en la mente del pontífice, al punto de dedicar su primera encíclica social a este tema. Por eso dice *Laborem Exercens*: “La Iglesia está convencida de que el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre” (Juan Pablo II, 1981: n° 4). Son elocuentes las palabras que emplea para referirse a

la publicación del texto: “Este documento, que había preparado para que fuese publicado el día 15 de mayo pasado, con ocasión del nonagésimo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*, he podido revisarlo definitivamente sólo después de mi permanencia en el hospital” (Juan Pablo II, 1981: 87). Deduzco que, con el texto ya compuesto y en el silencio del prolongado período de recuperación luego del atentado que sufriera, san Juan Pablo II dedicó preciosos momentos a reflexionar y pulir las enseñanzas que volcaría en el documento.

El trabajo que me propongo ofrecer consiste en una exposición de aquellas cuestiones tratadas por Wyszyński concernientes a la naturaleza del trabajo humano y su relación con la creación, el pecado original y la redención del hombre, para resaltar la trascendencia y profundidad de este texto y destacar los aportes de esta obra respecto de un *ethos* del trabajo humano. Entiendo el término *ethos* como “modo de ser” o “carácter”. *Laborem Exercens* lo expresa en estos términos:

En efecto no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo (Juan Pablo II, 1981: n° 6).

Constituyendo el trabajo humano una actividad tan importante en la vida del hombre, la pregunta por el *ethos* resulta de máximo relieve para determinar su deber-ser. En este sentido hallo apropiadas las siguientes palabras del cardenal Ratzinger: “Lo específico del hombre en cuanto hombre consiste en interrogarse no sobre el ‘poder’, sino sobre el ‘deber’ como apertura a la voz de la verdad y de sus exigencias” (Ratzinger, 2005: 164). A este *ethos* del trabajo, al que me refiero, parece aludir Wyszyński al decir: “Es posible elevar la importancia educativa del trabajo humano, tanto en el terreno particular como en el social” (Wyszyński, 1958: 17).

II. La obra de Dios y el trabajo de Cristo

Luego de presentar algunas cuestiones propias del trabajo en el mundo de mediados del siglo XX, cuando Wyszyński escribía su libro, se aboca a responder la siguiente pregunta: ¿qué es el trabajo humano? Para poder hacerlo adecuadamente, reflexiona sobre el trabajo de Dios, si fuera posible hablar de tal modo, y no duda en responder afirmativamente ya que el mismo Cristo así lo ha manifestado: “Mi Padre sigue obrando todavía, y por

eso obro yo también” (Jn 5, 17). Sus palabras ponen de manifiesto que el Hijo sigue el ejemplo del Padre, ejemplo que comienza en los albores de la creación, en las mismas escenas descritas por el libro del *Génesis* que da muestras de la labor incansable del Creador “principio de toda actividad, de todo movimiento, del trabajo” (Wyszynski, 1958: 29). Las palabras del Cardenal resonarán en la encíclica:

Encontramos esta verdad ya al comienzo mismo de la Sagrada Escritura, en el libro del *Génesis*, donde la misma obra de la creación está presentada bajo la forma de un “trabajo” realizado por Dios durante los “seis días” para “descansar” el séptimo (Juan Pablo II, 1981: n° 25).

A partir de esta descripción de la labor creadora de Dios, Wyszynski invita a que el hombre tenga siempre presente ante sus ojos la visión del acto creador para no sobreestimar los frutos de su trabajo. El *ethos* que pretende transmitir tiene que ver tanto con la forma de trabajar que percibe –“trabajo previsor, consciente y amoroso de Dios” (Wyszynski, 1958: 32)– como con la dependencia del hombre respecto de Dios, con su contingencia, con su limitación, con su rol de lugarteniente en la obra creadora que Dios ha iniciado y el hombre debe continuar: “El hombre, en efecto, no crea nada, no hace más que elaborar los dones creados por Dios” (Wyszynski, 1958: 32). De aquí se desprende ya una sugerencia para un *ethos* del trabajo humano, un deber-ser a semejanza del acto creador: previsor, consciente y amoroso. Previsión y conciencia denotan la participación del hombre, que asume las consecuencias sopesando los posibles efectos de su obrar, velando por el respeto hacia el mundo creado y sus leyes, y considerando el derecho de los demás a gozar también ellos de los dones de la creación. El trabajo amoroso refiere a una acción que, a semejanza de la obra creadora, denota donación, entrega de sí para el mejor fruto, para que la obra realizada sea perfecta, plenamente conforme a su naturaleza. Al leer el texto no se puede dejar de pensar en la virtud de la prudencia, y lo mismo advierte el Cardenal al referirse al plan de Dios: “Sin embargo, el cumplimiento detallado de su plan lo confía al hombre, ser consciente, que ha de cooperar, mediante su prudencia, a llevar la creación entera a la finalidad establecida por el Hacedor” (Wyszynski, 1958: 33).

Luego de exponer sobre este trabajo del Creador, Wyszynski explica de inmediato la forma en que Cristo continúa con la obra del Padre, su dedicación al trabajo manual, colaborando con José, su apelativo de “obrero” o “artesano” impuesto por sus coterráneos. Presenta también el

valioso análisis de las dos fuentes ejemplificadoras que nutren al Señor, la del Padre creador y la del padre adoptivo. *Laborem Exercens* se hará eco de estas reflexiones diciendo:

Esta verdad, según la cual a través del trabajo el hombre participa en la obra de Dios mismo, su Creador, ha sido particularmente *puesta de relieve por Jesucristo*, aquel Jesús ante el que muchos de sus primeros oyentes en Nazaret permanecían estupefactos y decían; “¿De dónde le vienen a éste tales cosas, y qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ... ¿No es acaso el carpintero?”. En efecto, Jesús no sólo lo anunciaba, sino que ante todo, cumplía con el trabajo el “evangelio” confiado a él, la palabra de la Sabiduría eterna. Por consiguiente, esto era también el “evangelio del trabajo”, pues *el que lo proclamaba, él mismo era hombre del trabajo*, del trabajo artesano al igual que José de Nazaret (Juan Pablo II, 1981: n° 26).

Llamativamente Wyszynski repara también en una escena singular: cuando Cristo resucita, se presenta a sus discípulos mientras ellos están trabajando entre barcas y redes; han regresado a sus faenas. Entusiasma la conclusión del primado polaco al hablar del trabajo de esos pescadores: “Han vuelto tranquilamente a sus tareas y no se les ha ocurrido nada que no fuera el viejo trabajo: lo llevaban demasiado dentro del corazón, y los atraía con demasiada fuerza” (Wyszynski, 1958: 37), palabras que seducen para reflexionar que es en medio de ese trabajo donde los discípulos hallan nuevamente a Cristo. Él les sale al encuentro en medio de sus ocupaciones cotidianas y es ahí donde lo ven. De estos pescadores de peces, hombres acostumbrados a las dificultades, a las tempestades, a los fracasos, en fin, hombres hechos en la perseverancia y la paciencia, hará Dios pescadores de hombres.

III. Concepción cristiana del trabajo

En esta relación entre el trabajo físico y el apostólico, halla Wyszynski el punto de arranque y sustento para el respeto que el pensamiento cristiano ha mostrado siempre hacia el trabajo humano. Es conocido el hecho de que san Pablo hiciera expresa mención de que trabajaba con sus manos para no resultar gravoso a sus comunidades. Desde entonces aparece una clara distinción entre la concepción cristiana del trabajo y la concepción pagana; esta se caracterizó por menospreciar y hasta despreciar cualquier tipo de trabajo, aun el artístico. En el mismo sentido señala acertadamente el Cardenal: “El cristianismo acabó también con este error, haciendo real y

efectiva la liberación y dignificación del trabajo humano” (Wyszynski, 1958: 38). Aquí pone al trabajo en su real relación con la naturaleza y dignidad del hombre, admitiendo que la dignidad del trabajo procede de ser una acción humana, un acto deliberado del hombre, donde juega su inteligencia y voluntad y, por ende, expresa de ese modo su dignidad, sustentada en ser específicamente imagen y semejanza de Dios gracias a su dimensión espiritual. En esa línea se expresa *Laborem Exercens*: “Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva, sino en su dimensión subjetiva” (Juan Pablo II, 1981: n° 6). Y refuerza esta idea al decir:

Suponiendo que algunos trabajos realizados por los hombres puedan tener un valor objetivo más o menos grande, sin embargo queremos poner en evidencia que cada uno de ellos se mide sobre todo con *el metro de la dignidad* del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, *del hombre que lo realiza* (Juan Pablo II, 1981: n° 6).

Es absoluta la sintonía del Papa con lo escrito por Wyszynski tantos años antes: “El valor, pues, de la obra humana no depende de su objeto, sino de cómo se realiza, del grado de amor y sumisión al Dios de la bondad que lleva consigo” (Wyszynski, 1958: 90). Desde nuestra visión del hombre, no decimos que el trabajo dignifique al hombre, pues significaría admitir que quienes trabajan son más dignos que quienes no lo hacen; decimos en cambio que el trabajo es digno porque lo realiza un hombre cuya dignidad proviene de ser hijo de Dios, creado a su imagen y semejanza, dotado de una naturaleza racional, de inteligencia y voluntad.

Resulta de interés observar que en 1954 aparecía, una obra, *L'enseignement social de l'Eglise* de Jean Villain, jesuita francés de reconocida experiencia en el campo social, en la que afirmaba:

Nosotros estamos aquí en las antípodas del pensamiento socialista puro; para él, el hombre tiene una dignidad porque trabaja; la fuente de su dignidad está en su trabajo o mejor en la obra realizada. Nosotros decimos, por el contrario, que es el hombre el que da una dignidad al trabajo; la fuente de la dignidad del trabajo humano está en el hombre (Villain, 1957: 188).

El trabajo es, en nuestra visión cristiana, expresión y testimonio de la dignidad del hombre, pues en la actividad laboral el hombre pone de sí las cualidades que el Creador le concedió para dominar la tierra, para

transformar la creación, perfeccionándola, perfeccionándose también a sí mismo y colaborando en el desarrollo de sus hermanos. Esto lo expresa magníficamente san Juan Pablo II: “Y [el trabajo] es no sólo un bien ‘útil’ o ‘para disfrutar’, sino un bien ‘digno’, es decir, que corresponde a la dignidad del hombre, un bien que expresa esta dignidad y la aumenta” (Juan Pablo II, 1981: n° 9). ¿Qué significa que la aumenta? Creo que la respuesta a esta pregunta la da con gran precisión el Papa Francisco:

Pero queremos más todavía, nuestro sueño vuela más alto. No hablamos sólo de asegurar a todos la comida, o un “decoroso sustento” sino de que tengan “prosperidad sin exceptuar bien alguno” (*Mater et Magistra* N° 3). Esto implica educación, acceso al cuidado de la salud y especialmente trabajo, porque en el trabajo libre, creativo participativo y solidario, el ser humano expresa y acrecienta la dignidad de su vida (Francisco, 2013: n° 192).

La conexión entre el pensamiento de san Juan Pablo II y el de Francisco la hallo en “el ser humano expresa y acrecienta la dignidad de su vida”. No es la dignidad esencial del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, la que aumenta mediante el trabajo, sino la dignidad de su dimensión existencial, la de su vida, como acertadamente lo señala *Evangelii Gaudium*.

Wyszynski destaca el enaltecimiento del trabajo:

Es más, el cristianismo vino a subrayar la importancia de las relaciones existentes entre la tarea espiritual y la física, y lo hizo sobre todo a través de la vida monacal, asociación íntima de la contemplación más elevada con el trabajo manual (Wyszynski, 1958: 39).

En directa alusión a la consigna benedictina *ora et labora*, el *reza y trabaja* con el que los monjes proclaman su agradecimiento a Dios por las maravillas de la creación y la transforman en servicio a los hombres, generando una estrecha relación entre su vocación contemplativa y actividades temporales como la agricultura, la ganadería, las artesanías, etc. El trabajo ya no es propio de esclavos sino de seres libres, capaces de honrar a Dios mediante su ofrecimiento, logrando así un camino de santificación personal. La concepción cristiana no es ajena a la tradición del Antiguo Testamento, pues frente a las duras palabras del *Génesis*: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan” (Gn 3, 19), los salmos ofrecen una visión distinta,

más positiva, de la misma fatiga que parece enajenar al trabajo: “Porque comerás del trabajo de tus manos, serás feliz y bienaventurado” (Sal 128, 2).

IV. Trabajo y perfección humana

Cuando Wyszynski se refiere al trabajo en tanto que necesidad de la naturaleza humana, para dedicar un capítulo de su libro a esta cuestión, comienza con este párrafo:

El inspirado autor del salmo 104 habla de dos leyes: la ley de la noche y la ley del día. Dice así de la primera: “Tú tiendes las tinieblas y se hace noche, y en ella corretean todas las bestias salvajes..., pidiendo así a Dios su alimento”. Mas he aquí que llega la ley del día: “Sale el hombre a sus labores, a sus haciendas, hasta la tarde”. La ley del día es la ley del trabajo del hombre. El mundo animal, escondiéndose en sus madrigueras, deja el campo al ser consciente. Es una invitación al trabajo humano, la creación de las condiciones que necesita. La ley del día es, a la vez, la obligación del día. El trabajo es, pues, la obligación del hombre, y esta obligación nace de las necesidades vitales mismas, así como del papel primordial que para la plenitud de la personalidad humana desempeña el trabajo (Wyszynski, 1958: 40).

Aunque algo extensa, la cita merece ser transcrita pues permite apreciar el pensamiento del autor desde su concepción antropológica. Cabría preguntarse por qué esta oposición entre *ley de la noche* y *ley del día*. La clave está en el mismo Evangelio y solo desde ahí puede comprenderse. Las obras de la noche son las que degradan al hombre, las que frenan su desarrollo, las que conspiran contra el progreso y el crecimiento del hombre en cuanto persona humana; las obras del día son las del hombre responsable de su propio destino y del de sus hermanos, aquellas que reflejan la imagen y semejanza del hombre respecto de Dios. Aun siendo una metáfora, podría decirse que las obras de la noche son las de los seres no racionales, la racionalidad campea durante el día. Deseo destacar un término empleado en el texto citado que resulta muy apropiado para comprender acabadamente el *ethos* del trabajo; me refiero a la palabra “consciente” que seguramente fue incorporada con plena deliberación por el autor. Si bien parece sinónimo de “racional” en oposición al mundo animal del que habla antes, la expresión “consciente” tiene más fuerza al referirse al trabajo, porque no solo denota la racionalidad esencial de la persona humana, sino la plena voluntad de hacer lo que se está haciendo, con total compromiso de las potencias humanas, asumiendo las reglas del obrar

concreto para alcanzar la perfección de la obra realizada y para aproximarse también el hombre a su propia perfección, aunque relativa como todo lo humano.

Pero Wyszyński no se detiene ahí, da un paso más, vinculando racionalidad con obligación. ¿Con qué obligación? Con aquella que emana de esa naturaleza racional, precisamente, pues concierne a la naturaleza propia del hombre. Si bien en lo físico el hombre presenta las mismas limitaciones que los animales, la dimensión espiritual, que lo asemeja a Dios, le permite elevarse por sobre esas limitaciones y expandir su inteligencia y el dominio de su voluntad para crecer y desarrollarse. Por lo tanto, la obligación a la que se refiere es la obligación moral respecto de su desarrollo, de la cual ningún hombre puede eximirse y en la cual tampoco puede ser sustituido. Esas son las obras del día, las que todos pueden apreciar y admirar, las obras meritorias que el trabajo comprende en sus dos aspectos: corporal, aportando los bienes para su subsistencia; espiritual, dando ocasión para el desarrollo de la inteligencia y de la voluntad. Por eso afirma de inmediato: “Sin el trabajo no se puede sostener la vida ni alcanzar el pleno desarrollo de la personalidad. Él es, en efecto, quien mantiene en nosotros el don de Dios, la vida, satisface dignamente sus posibilidades y perfecciona nuestra naturaleza consciente” (Wyszyński, 1958: 40-41). Obsérvese el modo sutil con que el Cardenal eleva al trabajo por encima de su dimensión material, pues al sostenimiento de la vida (dimensión corporal) añade el pleno desarrollo de la personalidad (dimensión espiritual) y de inmediato lo vincula a la vida como don de Dios (dimensión trascendente). Esta nueva condición de ser consciente se aplica a la forma de trabajar, mas también al hecho de ser capaces de ver la vida como don de Dios, vida que nos ha sido dada para enriquecerla, para hacerla plena: “El trabajo constituye uno de los medios puestos a nuestro alcance para el progreso espiritual. Su ejecución debe llevarse de manera que el hombre se perfeccione, no sólo en eficiencia física, sino también en eficacia moral” (Wyszyński, 1958: 49). Obsérvese que no dice que el trabajo perfeccione al hombre sino que dice acertadamente que el hombre “se perfeccione”, porque el perfeccionamiento no le viene al hombre del exterior sino de las disposiciones con que enfrenta lo que viene del exterior. Aun el trabajo más duro y árido puede ser transformado en fuente de enriquecimiento integral de la persona humana si es llevado a cabo con un sentido creador y formativo, con un compromiso consciente y eficaz de su inteligencia y voluntad por lograr el cometido.

Como Wyszynski intuye que no puede hablar de la naturaleza del trabajo sin bucear en sus orígenes, refiere al relato del *Génesis* en estos términos:

Fue entonces cuando, al poner al hombre en el paraíso, Dios le ordenó que lo cultivara y lo cuidara (Gn 2,15). No hubo, pues, que esperar a la caída para encontrarse con la obligación de trabajar; el mismo paraíso hubo de ser cultivado (Wyszynski, 1958: 41).

Tal referencia le permite disociar el trabajo del castigo merecido por el pecado, por el cual le fue añadida la fatiga: “Pero a la simple obligación anterior viene a añadirse un esfuerzo especial y desconocido, consecuencia de la mácula de la culpa en la inteligencia y en la voluntad” (Wyszynski, 1958: 42). Muestra así, por un lado, la obligación de trabajar para lograr su perfección en virtud de la estrecha relación entre trabajo y naturaleza consciente; por otro, los efectos del pecado sobre la inteligencia y la voluntad. Por ese motivo, la próxima cuestión que plantea es la del trabajo en su relación con la vocación, antes de lo cual, para que no quede una impresión negativa del trabajo, afirma: “En el trabajo hay que ver, por consiguiente, una noble vocación a colaborar en el cumplimiento del plan divino; no un castigo, sino una prueba de confianza en el hombre” (Wyszynski, 1958: 42). Definiendo al trabajo como una vocación, más aún como una noble vocación, y despejando de él aquella visión escéptica que lo vincula exclusivamente al castigo, el Cardenal renueva el rostro del trabajo y lo inserta en una genuina antropología que refleja que el hombre continúa la obra creadora de Dios gracias a que el Creador depositó previamente en él toda su confianza.

Llama la atención un aspecto del trabajo que señala Wyszynski que, creo, no ha sido suficientemente elaborado y explorado en la consideración del *ethos*:

Basta una simple ojeada en torno nuestro para descubrir los frutos de la actividad humana, para comprobar la conveniencia y utilidad de sus esfuerzos, para que resulte evidente que el trabajo tiende a dar a las cosas un valor nuevo gracias al cual se nos hacen útiles. Esa utilidad constituirá luego el aliciente que nos empuje a seguir trabajando, y la prueba del valor de nuestra obra, la posibilidad, gracias al trabajo, de satisfacer el hambre y la sed, de vestirse, de levantar un techo sobre nuestra cabeza (Wyszynski, 1958: 43).

Como bien lo expresa el autor, la utilidad corresponde tanto a bienes de consumo, que son los que satisfacen necesidades primarias –hambre, sed, vestido y otras– como a bienes durables –techo– pero también a otros bienes durables, como los que hacen posible, o al menos facilitan el trabajo: la técnica, de la que luego me ocuparé.

En el texto transcrito, la utilidad se relaciona con la causa eficiente del trabajo al decir que ejercerá el rol de aliciente para continuar trabajando, y también con la causa final en tanto que búsqueda de aquellos bienes que el hombre necesita para su subsistencia. Podrían distinguirse aquí dos aspectos que hacen al *ethos* de la acción laboral: el *finis operis* (el fin de la acción propiamente dicha, lo que se hace); el *finis operantis* (el fin del agente que trabaja, donde ocupa un lugar importante la satisfacción de necesidades). En este sentido, el Cardenal no deja pasar la ocasión para decir de inmediato que

no son sólo la boca y el estómago los que obligan al hombre a trabajar: impúlsanos a ello toda nuestra naturaleza consciente, ya que el trabajo debe conducir a la plenitud de desarrollo de nuestras potencias espirituales y al perfeccionamiento del individuo (Wyszynski, 1958: 43).

Menciona concretamente las “potencias espirituales”, es decir, aquellas potencias específicamente humanas como son la inteligencia y voluntad. Como no podía ser de otra manera, *Laborem Exercens* recoge y sintetiza de esta manera lo dicho por Wyszynski:

El trabajo es un bien del hombre –es un bien de su humanidad– porque mediante el trabajo el hombre *no sólo transforma la naturaleza* adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre, es más, en un cierto sentido “se hace más hombre” (Juan Pablo II, 1981: n° 9).

Ya que hablamos de utilidad, no quiero dejar pasar un párrafo especialmente significativo del primado polaco: “Con el trabajo llegamos a perfeccionar la cosa, la obra efectuada, puesto que intentamos darle una utilidad nueva, un nuevo valor; sólo se justifica aquella actividad que confiera al objeto una nueva utilidad, sólo así tiene sentido” (Wyszynski, 1958: 48). Advierto aquí una idea cara al pensamiento de la escolástica hispana desarrollada por Vitoria, Soto, Azpilcueta, Albornoz, García, Molina y muchos otros: que el valor de las cosas depende de la utilidad que brindan y cuando el hombre transforma una cosa en algo mejor, aumenta su valor,

siendo este un sentido primordial del trabajo, transformar las cosas para que satisfagan necesidades insatisfechas, o para que mejoren el grado de satisfacción de necesidades parcialmente cubiertas. Señala Wyszynski que la actividad se justifica solo si le confiere a la cosa una nueva utilidad, es decir, si esa actividad es efectivamente transformadora, y agrega de modo contundente: “sólo así tiene sentido”.

Me detengo ahora en las siguientes palabras del texto porque hallo en ellas el gozne entre la dimensión objetiva del trabajo y su dimensión subjetiva, como las denomina *Laborem Exercens*: “Mediante el enriquecimiento de la cosa con valores nuevos, el trabajo se convierte en fuente de bienestar, de riqueza nacional. Todo cuanto nos rodea ha de enriquecerse, por voluntad de Dios, con valores nuevos: ‘Haceos la tierra sumisa...’” (Wyszynski, 1958: 48). En la expresión “mediante el enriquecimiento de la cosa con valores nuevos” Wyszynski alude a una transformación tal que cambie esa cosa en otra, y ve aquí un enaltecimiento óntico pues la cosa se torna mejor, más perfecta; pero también un incremento valorativo, porque adquiere más valor gracias a la mayor utilidad adquirida por la transformación producida. He aquí la dimensión objetiva apreciada por la dimensión subjetiva en la asignación de valor; produce un enriquecimiento material del hombre que ha logrado esa transformación, ya que cuando la cosa logra mayor valor, él posee entonces algo que vale más. Pero cuando el autor dice que “el trabajo se convierte en fuente de bienestar, de riqueza nacional” está aludiendo a otra riqueza, que es la cantidad de bienes disponibles para la sociedad, alcanzando por ende un sentido social y comunitario. San Juan Pablo II también contempla este aspecto al redactar su encíclica:

Todo esto hace que el hombre concilie su más profunda identidad humana con la pertenencia a la nación y entienda también su trabajo como incremento del bien común elaborado juntamente con sus compatriotas, dándose así cuenta de que por este camino el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, de todos los hombres que viven en el mundo (Juan Pablo II, 1981: n° 10).

En este *ethos* se vinculan estrechamente la dimensión corporal – mediante la cual el hombre ejecuta sus tareas, no solo el trabajo manual sino también el trabajo intelectual, disponiendo para ello sus facultades– y la dimensión espiritual, pues el trabajo debe ser guiado por la inteligencia y la voluntad hacia la esfera de la perfección total del hombre, donde gravitan

sus necesidades pero también sus gustos, sus deseos, sus anhelos, sus aspiraciones. Es en la fecunda interrelación y en el pleno compromiso de todas las facultades humanas, físicas y espirituales donde halla Wyszynski la concreción del “tipo ideal del hombre trabajador” (Wyszynski, 1958: 45). Todo trabajo requiere la participación de facultades físicas y espirituales, aunque la participación de unas y otras sea diferente conforme a la naturaleza particular de cada tarea. Aquí se halla otra relación inmediata entre el aspecto objetivo de la labor y el aspecto subjetivo, donde las exigencias son puestas por la dimensión objetiva a la que la dimensión subjetiva debe someterse para lograr la perfección de la obra. Se advierte que no puede haber perfección del sujeto si no se procura la perfección de la obra. Nuevamente, ambas dimensiones, subjetiva y objetiva, se hallan imbricadas en total armonía para que cuando el hombre respete las normas de perfección de cualquier tipo de trabajo, también encuentre en el deber-ser del trabajo, un camino de perfección de su propia personalidad. Este respeto por las normas de la tarea no significa el sometimiento del hombre a la técnica. Toda vez que se ha pretendido tal cosa, en aras de una organización científica del trabajo, lo que se ha logrado ha sido despersonalizar el trabajo y convertir al hombre en un mero instrumento. El trabajo pierde así las características espirituales que son las que procuran su personalización en la tarea. Wyszynski plantea una paradoja al sugerir que la técnica, fruto de la racionalidad del hombre, se convirtió entonces en el peor enemigo de tal racionalidad al desplazar a la inteligencia en el ejercicio laboral, provocando la monotonía y el desinterés. Allí donde no concurra la inteligencia como expresión de la creatividad humana, se verá lesionada la colaboración del hombre en la obra creadora de Dios como vocación personal. Por eso el Cardenal destaca el lugar que debe ocupar la acción inteligente en el desarrollo laboral:

El trabajo debe reservar siempre un sitio para el pensamiento, porque si nos privamos de este nos empequeñecemos nosotros mismos y empobrecemos a la sociedad, en la que los hombres van perdiendo el hábito de usar la inteligencia en su vida cotidiana. El mundo acaba convirtiéndose en una sociedad de autómatas. Los hombres pierden la conciencia de formar una comunidad (Wyszynski, 1958: 46).

La cultura del trabajo debe permitir formar personas comprometidas con su tarea y con la sociedad, conscientes de configurar una comunidad, que no es un simple amontonamiento de hombres sino un conjunto de personas unidas por una tradición que constituye su pasado, y por ideales y

valores que le señalan un porvenir. La expresión “autómatas” con claro sentido negativo alude a un grupo de “hombres masa”, es decir sin discernimiento personal, arrebataados y no mancomunados en el esfuerzo. *Laborem Exercens* refleja también la misma preocupación haciéndose eco de las reflexiones que Wyszyński plantea:

Entendida aquí no como capacidad o aptitud para el trabajo, sino como un conjunto de instrumentos de los que el hombre se vale en su trabajo; la técnica es indudablemente una aliada del hombre. Ella le facilita el trabajo, lo perfecciona, lo acelera y lo multiplica. Ella fomenta el aumento de la cantidad de productos del trabajo y perfecciona incluso la calidad de muchos de ellos. Es un hecho, por otra parte, que a veces, la técnica puede transformarse de aliada en adversaria del hombre, como cuando la mecanización del trabajo “suplanta” al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad; cuando quita el puesto de trabajo a muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo (Juan Pablo II, 1981: n° 5).

El primado señala los caminos a seguir para construir una cultura del trabajo, signada por el *ethos* particular que le impone la acción plenamente humana: un trabajo bien organizado debe permitir siempre su plena comprensión: “La inteligencia y la voluntad deben poder sacar algún provecho de él” (Wyszyński, 1958: 46); y podríamos agregar, sin traicionar su pensamiento, que sin esa condición no hay verdadero desarrollo humano en el trabajo ejecutado. Por eso señala:

El primer beneficiario de un trabajo entendido de esta manera es el mismo trabajador. Y no porque cobre un jornal, sino gracias a que el trabajo, inseparablemente ligado a su persona, forma y desarrolla su inteligencia, voluntad y sentimientos, y se convierte en fuente de virtudes y eficiencias morales, físicas e intelectuales (Wyszyński, 1958: 47).

Deseo retomar ahora lo que dije antes: el trabajo presenta una dimensión objetiva, un “qué” (causa material) lo que el hombre hace, su labor transformadora, que repercute directamente sobre la creación, sobre las cosas en las que trabaja. Así enriquece a la propia creación dotando a las cosas de un nuevo *status*. Pero también el hombre tiene un “cómo” (causa formal), un “por qué” (causa eficiente) y un “para qué” (causa final) que representan la dimensión subjetiva del trabajo: las disposiciones con que lo realiza, los motivos que lo impulsan a la actividad laboral y los fines que

persigue. Según sea esta dimensión subjetiva, será el grado de perfeccionamiento que el hombre logre en la acción emprendida. Es decir que el enriquecimiento se manifiesta en tres aspectos estrechamente relacionados: el enriquecimiento en la cosa, que significa también enriquecimiento de la creación; el enriquecimiento material y espiritual del hombre que trabaja y, finalmente, el enriquecimiento de la sociedad porque dispone de cosas que le proveen mayor satisfacción a sus necesidades. Cuando Wyszynski habla del enriquecimiento de la creación dice “todo lo que nos rodea ha de enriquecerse” y agrega “por voluntad de Dios” (Wyszynski, 1958: 48), reconociendo que todas las cosas son llamadas a adquirir un mayor valor, un mayor grado de perfección. En el texto que vengo analizando engarza el autor la tridimensionalidad de la persona humana, mostrando su triple relación con Dios, con la creación y consigo mismo, pues la transformación de la creación mediante la actividad laboral no solo es deseada por el Creador, en su mandato “someted la tierra”, sino que constituye también una forma de rendirle culto uniéndose a la acción creadora iniciada por Dios. El hombre expresa de ese modo su imagen y semejanza, haciéndose él también creador, no mediante una creación *ex nihilo* sino a través de la transformación que aplica a la creación donada por Dios. Basta observar la cantidad de bienes de los que dispone el hombre contemporáneo respecto de aquellos de que disponían sus antepasados, para comprobar que efectivamente el hombre va cumpliendo paulatinamente con el “someted la tierra” más allá de sus fracasos y sus pecados. Cuando el hombre comprende esto, se adentra en la dimensión trascendente.

V. Trabajo y solidaridad

En la consideración del *ethos* del trabajo no puede descuidarse su dimensión social como forma de vinculación para un desarrollo integral que alcance a todos los hombres y a todo el hombre. Por eso, Wyszynski introduce luego un capítulo dedicado al trabajo como obligación social: “Al igual que cualquier otra actividad humana, el trabajo refleja en sí el carácter doble de la personalidad; va enderezado a fines propios y, al mismo tiempo los sobrepasa, mira al prójimo; además de personal, es social” (Wyszynski, 1958: 51). Desde el momento en que el hombre no puede abarcar la totalidad de los procesos que requiere la producción de bienes, se relaciona con otros hombres, se vincula con ellos y forma equipos de trabajo. Así, el hombre no permanece aislado ni encerrado en sí mismo, sino que procura

una apertura a los demás para compartir sus habilidades y conocimientos en la tarea común.

Es necesario asumir también la dimensión temporal de la obra conjunta, y reflexionar sobre la perspectiva de una solidaridad vertical que atraviesa la historia de los hombres que habitan en diversas etapas de la evolución de la humanidad, para generar el progreso técnico y el desarrollo de una generación respecto de otra. Dice el Cardenal: “Toda labor humana es continuación de otra anterior, es, pues, origen de un vínculo histórico; la obra hecha pone en relación el pasado con el futuro” (Wyszynski, 1958: 52). Más adelante agrega: “Trabajar es tender los hombres hacia los hombres...” (Wyszynski, 1958: 54) y esta tensión de unos hacia otros gracias al trabajo le sirve al autor para explicar por qué el trabajo es creador de la sociedad humana: “Porque nos enseña el amor y la caridad, el sentido de la dependencia y de la humildad, y porque nos empuja a la utilidad mutua...” (Wyszynski, 1958: 55). Ve en el trabajo una forma de enriquecer el amor y la caridad entre los hombres, no solo por el hecho de compartir saberes y habilidades que entrelazan la tarea común, sino también porque los frutos de ese trabajo que mancomuna esfuerzos pueden destinarse a quienes no tienen posibilidades de trabajar, hacia los miembros más desprotegidos y vulnerables de la comunidad. Este pensamiento enlaza con la tradición cristiana de socorrer a los débiles y a los necesitados, aunque no puedan trabajar ni ganarse el sustento por sus propios medios; ellos también son hijos de Dios, iguales en dignidad. De modo rotundo, el Cardenal afirma:

Este concepto confiere al trabajo humano su carácter más elevado, lo limpia de egoísmo, de afán de lucro, de espíritu materialista y rastro. Nuestra acción debe llevar consigo el espíritu de caridad, de sacrificio, de desinterés, la voluntad de servir a los imposibilitados, a los pobres, a los huérfanos, a quienes el esfuerzo y la faena resultan imposibles, y, en particular, a los enfermos (Wyszynski, 1958: 61-62).

VI. Trabajo y creación

Hay que destacar un enfoque relevante de la relación entre el trabajo y la colaboración del hombre con la obra creadora de Dios: el vínculo que se robustece a partir del cumplimiento de los designios divinos: “La labor cumplida en espíritu de sumisión a Dios, de acuerdo con los planes divinos, lleva al hombre a la amistad de Dios” (Wyszynski, 1958: 90). Agrega el autor más adelante:

Junto con la vida espiritual, la vida activa es uno de los medios más eficaces de acercarnos a Dios. ¿Acaso no ha querido Él hacer de la creación el primer testigo de su existencia, la primera voz que le dice al hombre: “Dios existe”? Suponiendo que no hubiera revelación ni magisterio de la Iglesia, la creación daría testimonio del Creador. Cuanto más cerca están de la naturaleza, más sienten los hombres la proximidad del cielo (Wyszynski, 1958: 92).

En íntima conexión con lo planteado por el primado polaco dice el Papa en su encíclica:

En la palabra de la divina revelación está inscrita muy profundamente esta verdad fundamental, que el hombre, creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra del Creador, y según la medida de sus propias posibilidades, en cierto sentido, continúa desarrollándola y la completa, avanzando cada vez más en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado (Juan Pablo II, 1981: n° 25).

Percibimos entonces la importancia que tiene el trabajo en la relación del hombre con Dios. Empleando el término “amistad” para referirse a esta especial forma de relación, que podría también recibir el nombre de “alianza”, vincula estas ideas con aquellas palabras de Cristo: “Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor, pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer (Jn 15, 15)” (Wyszynski, 1958: 90-91). Wyszynski sostiene que a través del trabajo el hombre conoce mejor a Dios, logra un conocimiento más profundo de Él en el sentimiento de dependencia y en el despliegue de sus fuerzas físicas e intelectuales. Es en la sumisión de nuestra inteligencia y voluntad, en la obediencia a las leyes de la creación por Él estipuladas, donde el hombre tiene una ocasión de apreciar el amor que Dios le profesa. El trabajo es entonces un lugar de encuentro con la bondad y la misericordia divinas. Cuando se logra un trabajo de esta calidad espiritual, se alcanza la cima de la vida laboral, la plenitud de unión con la obra creadora de Dios, pues “es una participación en la acción creadora, en la Providencia, en el quehacer inconmensurable por el que Dios lo sostiene todo en el ser, por obra de Su amor” (Wyszynski, 1958: 93-94). Nuevamente, el primado aclara aquí que el hombre no crea nada en sentido estricto, pero mediante su trabajo logra que las cosas que Dios ha creado alcancen su perfección en relación con el destino para el que fueron creadas. Concreta luego su pensamiento con profundas palabras impregnadas del amor de Dios: “Es voluntad suprema que el ser consciente intervenga en la riqueza natural para ordenarla de

acuerdo con sus necesidades. Dios necesita las manos, las piernas humanas para llevar la creación a la perfección que Él mismo se propuso” (Wyszynski, 1958: 94). Con esta idea de la necesidad que Dios tiene del hombre, quiere resaltar no una necesidad real de Dios sino una necesidad metafórica, originada en un deseo suyo nacido en el mismo momento de la creación del hombre, al disponer el “para quién” y el “para qué” de la creación, concretados en aquel “someted la tierra”. Esto va de la mano con el concepto de amistad ya presentado que alude a la alianza que entabló Dios con el hombre desde el mismo Génesis.

Wyszynski culmina el desarrollo que viene realizando entre trabajo humano y amor al Creador, diciendo:

A veces, nos olvidamos de esa ley de colaboración amorosa con el Hacedor y no advertimos que estamos cumpliendo un acto de amor hacia Él, que, en cierto sentido, completamos –permítasenos la expresión– esa “insuficiencia” divina. Un poco de atención a nosotros mismos bastaría para orientar nuestras potencias espirituales y físicas hacia la colaboración con Dios (Wyszynski, 1958: 94).

En este párrafo sobresale el concepto de la “insuficiencia de Dios” escrita con obvio pudor por parte del autor, porque creo que pone de manifiesto una realidad: nuestro olvido de la condición de hijos, ante todo, pero también de lugartenientes frente a la creación. Y no porque no asumamos el rol de transformadores de la realidad, que sí lo hacemos, sino porque lo que no asumimos es la paternidad de Dios, providente y amorosa, que llega al extremo de depositar su confianza en lo que el hombre haga de sí mismo en esta creación, y de lo que haga también de esta creación salida de sus manos. Aunque el final del texto parezca contradecir lo que dice antes, no es así, por eso me parece importante analizarlo. Dice “un poco de atención a nosotros mismos”, pero antes alude a la “insuficiencia divina”. ¿A quién hay que atender, quién padece de la insuficiencia? A juzgar por la primera parte del párrafo, es a Dios a quien hay que atender, pero si nos atenemos a la segunda parte, es a nosotros mismos a quienes debemos prestar atención. Este es el sentido que, creo yo, debe darse al texto: la insuficiencia divina a la que se refiere es semejante a aquella insuficiencia que finge cualquier padre cuando quiere que su hijo le ayude en alguna tarea, no porque el padre lo necesite, sino porque como padre quiere que su hijo se desarrolle, que sea capaz de hacer cosas; y por eso celebra que el niño lo haga, y le dirá cosas como “no habría podido hacerlo sin ti” para

umentar la autoestima del niño, su confianza en sí mismo. Creo que es de este modo como debe interpretarse la insuficiencia divina de la que habla. No es Dios el que se perfecciona cuando el hombre cumple el mandato dado, sino el mismo hombre que, sometiéndose a la ley de Dios, logra su mayor desarrollo.

VII. Trabajo y pecado original

Aun cuando mediante el trabajo el hombre logra un mayor grado de perfección personal y social, y con ello la actividad se constituye en fuente de gozo y alegría, de satisfacción y plenitud, también presenta su lado oscuro, pues no es menos cierto que simultáneamente acarrea sacrificios, fatigas y frustraciones. Wyszyński se pregunta sobre el porqué de este misterio, y responde:

Para aclarar este misterio, es menester considerar el trabajo desde el ángulo de la fe. Ésta nos enseña que, antes del pecado original, el trabajo constituía para el hombre alegría pura; el esfuerzo y la fatiga eran desconocidos antes de Adán. Fue el pecado el que añadió al trabajo la condición de obligación, de peso, de sudorosa fatiga, según la sentencia: “Maldita será la tierra por tu causa; con fatiga te alimentarás de ella todos los días de tu vida; espinas y abrojos te germinarán y comerás hierba del campo; con el sudor de tu rostro comerás pan” (Gn 3, 17-19) (Wyszyński, 1958: 121-122).

Laborem Exercens no podía eludir una cuestión tan importante como esta, y la aborda en estos términos:

La intención fundamental y primordial de Dios respecto del hombre, que Él “creó a su semejanza, a su imagen”, no ha sido revocada ni anulada ni siquiera cuando el hombre, después de haber roto la alianza original con Dios, oyó las palabras: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan”. Estas palabras se refieren a la *fatiga a veces pesada*, que desde entonces acompaña al trabajo humano; pero no cambian el hecho de que éste es el camino por el que el hombre *realiza el “dominio”* que le es propio sobre el mundo visible “sometiendo” la tierra (Juan Pablo II, 1981: n° 9).

Luego de remitir a la revelación para comprender por qué el trabajo es, además de fuente de alegría, fuente de dolor, señala que, en tanto que acto humano bueno, se convierte en manantial de virtudes que, aunque atractivas *per se*, resultan arduas en su consecución. Inteligencia y voluntad,

las dos potencias de la razón humana, se han visto comprometidas por el pecado original, por ende, resulta más difícil apreciar el bien y alcanzarlo. A esto se añade la rebeldía de la naturaleza respecto del hombre luego de su desobediencia al Creador. Esta rebelión de la naturaleza que presenta una dimensión personal, no podía permanecer ajena a la dimensión social del hombre, pues el hombre es persona siempre en relación, jamás en forma encapsulada. Wyszyński reconoce esta situación a través de estas conmovedoras palabras:

La sublevación contra la hermandad que el trabajo lleva consigo agrava, por su parte, ese sufrimiento. El colaborar con los hombres constituye una amargura desde el momento en que el pecado encerró al hombre en sí mismo, hundiéndole en el egoísmo y la soberbia, desde que violó el carácter social del hombre separándole de Dios y del prójimo, abocándole a la autoadoración, al culto de la propia inteligencia y voluntad (Wyszyński, 1958: 127-128).

Siendo el trabajo una obra común, requiere de una dosis de sacrificio de la propia voluntad, de obediencia a la autoridad, de reconocimiento de los propios errores y de los aciertos y méritos de los demás. Pero aun en medio de las dificultades, de las fatigas, de las frustraciones, el hombre debe ser capaz de ver en el trabajo un camino de liberación, y esta liberación le viene dada al trabajo desde la redención.

VIII. Trabajo y redención

Para el tratamiento de esta cuestión, Wyszyński comienza con estas elocuentes palabras:

El trabajo hecho por amor a Dios es la participación humana, no sólo en la obra de la creación, sino también en la de la redención; toda labor, en efecto comporta una parte de fatiga y de agobio que podemos ofrecer al señor como expiación por las culpas humanas. Ese lado penoso del trabajo procede del enturbiamiento, por el pecado original, de la inteligencia y de la voluntad, que se oponen a las leyes benditas del trabajo (Wyszyński, 1958: 95).

Aparece aquí la triple relación del trabajo: con la creación, a la que el hombre se une mediante su actividad laboral practicada con amor al Creador; con el pecado, vinculación puesta de manifiesto en el “enturbiamiento” del que habla el Cardenal; y con la redención, en la

incorporación del concepto de expiación de las culpas humanas, lo que se conoce como *valor expiatorio del trabajo*. Estas nociones también están contenidas en la encíclica de Juan Pablo II:

El sudor y la fatiga, que el trabajo necesariamente lleva en la condición actual de la humanidad, ofrecen al cristiano y a cada hombre que ha sido llamado a seguir a Cristo, la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar. Esta obra de salvación se ha realizado a través del sufrimiento y de la muerte de cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad (Juan Pablo II, 1981: n° 27).

¿Por qué dice “que el trabajo necesariamente lleva en la condición actual de la humanidad”? Porque, como vimos, el trabajo es anterior a la caída de Adán y Eva, el mandato de dominar la tierra precede al pecado original y, en esas condiciones, el sudor y la fatiga no le eran inherentes. A pesar de las dificultades que conlleva el ejercicio de cualquier labor, tan bien expresadas por el texto transcrito, se abre una ventana que nos introduce en la dimensión trascendente al vincular las penurias con la obra redentora de Cristo.

El esfuerzo adquiere entonces un aspecto purificador de nuestra inteligencia, de nuestra voluntad, de nuestros sentimientos, esfuerzo con el cual sintonizamos con el sacrificio redentor de Cristo en la cruz, para lo cual también requiere ser ejercido con amor. Por eso dice:

El trabajo sin amor, en efecto, es incapaz de redimir al hombre de sus culpas. “Cuando comáis, bebáis, o cualquier trabajo que hagáis, hacedlo todo para mayor gloria de Dios” (1 Cor 13, 3). La intención puede santificar la obra más insignificante, ser fuente de mérito redentor, si la dirige el amor a Dios (Wyszynski, 1958: 96).

La atinada introducción de estas palabras de san Pablo muestra la importancia que el trabajo adquiere en la gloria de Dios, no porque Dios necesite de ella, sino porque los hombres necesitamos glorificar a Dios con obras, para nuestra propia elevación personal, y el trabajo es una de las formas idóneas para hacerlo.

¿De qué manera se convierte el trabajo en fuente de redención? Veamos qué dice Wyszynski:

En la resistencia que el trabajo encierra reconocemos la resistencia humana a Dios: la fatiga mediante la cual el hombre actúa sobre la materia, dignificándola, es similar al esfuerzo de Dios que actúa en el hombre para ennoblecerlo. Dios va mejorando constantemente en nosotros su obra para que refleje mejor su plan divino, la luz de su rostro. De manera análoga, el hombre, a su vez, comunica sus propios rasgos al objeto de su labor. Por la obra conocemos al maestro; sí, pero, en esta actividad humana sobre la materia, tropezamos con la resistencia de esta última, similar a la que el hombre opone a Dios. La materia acaba por ceder a la inteligencia y voluntad humanas y su sometimiento ha de servir al hombre de aliciente para que también él ceda a Dios (Wyszynski, 1958: 132).

Aunque algo extenso, vale la pena analizar este texto. El hilo conductor de su pensamiento es el paralelismo entre la resistencia de la materia al hombre y la resistencia del hombre a Dios. El esfuerzo que el hombre aplica a la materia para dignificarla, refleja el constante esfuerzo que Dios realiza para elevar al hombre. Obsérvese la nitidez con que el Cardenal expresa que el trabajo humano dignifica a la materia y no a la esencia humana. Se destaca también que, así como Dios va perfeccionando en nosotros su obra, el hombre expresa lo mejor de sí en su labor a través de los bienes que salen de sus manos. Finalmente, el tema de la resistencia, tanto de la naturaleza hacia el hombre, representada en este caso por la materia que debe someter, como la del hombre hacia Dios, al que opone su indocilidad. Con palabras llenas de un mensaje esperanzador, propio de quien confía tanto en la bondad y la misericordia de Dios, como en las mejores fuerzas humanas que son testimonio del espíritu con el que Dios dotó al hombre, el Cardenal expresa que así como la materia finalmente se le somete, también el hombre debe aceptar ceder a las insinuaciones de Dios, que desea para él la mayor de las perfecciones asequibles a su naturaleza racional.

IX. A modo de conclusión

No es posible abarcar en el marco de un ensayo la maravillosa riqueza de todo un texto, y menos de uno como este sobre el que me propuse reflexionar específicamente respecto de la espiritualidad del trabajo. Pero de todos modos creo haber logrado suscitar, al menos, el interés por un libro que, algo olvidado, fue precursor de una encíclica de la magnitud y trascendencia de *Laborem Exercens*.

A modo de conclusión deseo dejar un motivo de reflexión, para lo cual he escogido estas palabras de Wyszynski, elocuentes por sí mismas:

Y ahora, deduzcamos si el dolor del trabajo es una maldición, un castigo, o, por el contrario, una tabla de salvación más, una ocasión para que en nosotros se multiplique la gracia redentora. Veamos si hemos de desear y buscar trabajos cómodos, leves, exentos de esfuerzo; lo que tienda a ahorrar el esfuerzo humano, ¿no significará un empobrecimiento del hombre integral? La redención plena nos llegará de Cristo: “Venid a Mí todos los que trabajáis y estáis cargados, y Yo os aliviaré” (Wyszynski, 1958: 139).

Referencias Bibliográficas

- Francisco (2013). *Evangelii Gaudium*.
- Juan Pablo II (1981). *Laborem Exercens*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Ratzinger, J. (2005). *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*. Buenos Aires: San Pablo.
- Villain, J. (1957). *La enseñanza social de la Iglesia*. Madrid: Aguilar.
- Wyszynski, S. (1958). *El espíritu del trabajo*. Madrid: Rialp.

¹ Rodríguez-Penelas, H. (2007). *Aportes del cardenal Wyszynski en la gestación de Laborem Exercens. El tema de la espiritualidad del trabajo*. Documento de Trabajo N° 18. Departamento de Economía de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina.

RESEÑAS DE LIBROS

La industria académica. La universidad bajo el imperio de la tecnocracia global

Carlos Hoevel

Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Editorial Teseo, 2021

ISBN: 9789877232943

Hace algunos meses, en mitad de la segunda ola chilena del COVID, un amigo filósofo me envió un link a una publicación de un académico español. La publicación llevaba por título “Por qué me voy de la universidad”. Miguel Ángel Quintana Paz, filósofo de alrededor de 45-50 años, decía en esa crónica: “Me voy de la universidad porque odio hacer cosas estúpidas”. La burocracia y el pedagogismo conducían a eso, decía Quintana, y no hay mascarilla que nos proteja de ambos. Por suerte Carlos Hoevel no ha abandonado la universidad. Y no solo eso, sino que con *La industria académica* nos está ayudando a observarla y cambiarla desde adentro.

El libro de Carlos Hoevel comienza con un preludio adorniano, el que en conjunto con el título, deja inmediatamente claro hacia dónde nos llevará el libro. La “industria académica”, dice Hoevel, es el resultado de la aplicación “de los criterios manageriales y de mercado a la definición de los objetivos, la organización y la evaluación de la docencia y la investigación en la universidad” (p. 20). La hipótesis que propone Hoevel es que esto apunta a disminuir la autonomía de la universidad. El aire familiar que la cobijaba está herido de muerte (p. 22), lo que afecta irremediamente tanto la enseñanza como la investigación.

En el capítulo 2, “El gran cambio”, encontramos una muy lograda historia de la universidad en los últimos dos siglos. En él, el autor sitúa el giro de la universidad en el período de la Guerra Fría, donde entra la figura del investigador con alto financiamiento, asistentes y un staff administrativo. En ese momento, el dogma del estudio profundo de una disciplina, producido generación tras generación por una comunidad autónoma, se reemplaza por la evaluación de resultados y la idea de una universidad “destinada a brindar al gobierno y a la sociedad los múltiples servicios que estas le requirieran” (p. 43).

El capítulo 3 constata cómo todo esto resultó en el management universitario, cuyo principal modo de funcionamiento es la descomposición de la actividad académica en términos de mecanismos, comportamientos y flujos, con el fin de modelizarla y dirigirla a objetivos medibles (p. 59). Este capítulo me parece clave, porque aquí es donde se da cuenta de todas las exigencias burocráticas a las

que está sometida la universidad hoy: escrutinio académico, evaluación, aplicación de métricas, registros de asistencia, contratos a corto plazo, el famoso “modelo pedagógico” y el cambio en la mentalidad de profesores y estudiantes como managers de su propio capital intelectual. En el capítulo 4, Hoevel muestra los efectos de estas transformaciones en distintos lugares en el mundo –por no decir en “todos”– porque tenemos información desde China hasta América Latina. Este es un impresionante capítulo de investigación empírica del estado de la universidad global.

El capítulo 5 es más testimonial, construido en base a investigaciones sobre la universidad y a entrevistas realizadas por el mismo Hoevel. Aquí se pone énfasis en las paradojas de la situación actual de la universidad: la deslocalización del conocimiento local, la irrelevancia del conocimiento producto de la especialización, la contaminación de la investigación producto del aumento de patrocinios, la burocratización derivada de la acreditación, la pérdida de autonomía de profesores y el aumento de autonomía de la administración. Un pasaje especial me quedó en la cabeza aquí, cuando Carlos Aldao, investigador de la Universidad Nacional de Mar del Plata reflexionaba sobre los criterios de evaluación: “Aplicando la grilla de evaluación [...] un Rector X era categorizado en el nivel 1 y Albert Einstein solo al final de su vida lograba la categoría 2 por haber recibido el premio Nobel (60 puntos)” (p. 145).

En el capítulo 6, Hoevel nos muestra las limitaciones y falacias del managerialismo en su aplicación a la universidad. El capítulo 7 vuelve sobre la inspiración adorniana para indagar ahora las causas profundas de la transformación de la sociedad y la universidad en el siglo XX. Este es un muy bonito capítulo que oscila entre teoría, historia y descripción empírica, donde queda claro el cambio civilizacional que está tras las transformaciones de la universidad: la creciente complejidad del mundo. En el capítulo 8, Hoevel indaga en las alternativas que han sido propuestas frente al managerialismo: cerrar la universidad y dedicarse a formar empresas de innovación productiva, instituir un régimen estatal cuasi totalitario de lo público (Atria), construir la pluriversidad (de Sousa Santos), introducir conocimiento sapiencial en la universidad (intelectuales católicos), o el giro propuesto por Peter Murphy desde la *megaversidad* a universidades pequeñas “con una fuerte identidad cultural y concentradas específicamente en lo intelectual” (p. 272). El capítulo 9 sigue también esta orientación, aunque aquí se pone un énfasis más fuerte en la culpa que tendrían las demandas funcionalistas de la sociedad actual en la situación de la universidad.

Finalmente, en el capítulo 10, Hoevel se hace cargo de la pregunta leninista ¿qué hacer? Propone un conjunto de tareas para hacer frente a las tendencias

managerialistas que ha descrito a lo largo del libro: la recuperación del ideal intelectual, de la libertad académica para explorar, la búsqueda de la verdad en cuestiones científicas, la revinculación con la tradición intelectual crítica para renovar modelos clásicos y la autonomía de la universidad frente a la cooptación por las empresas y el Estado, sin por ello perder el vínculo al mundo: una “división de aguas” entre investigación y comercialización (p. 330).

El libro de Carlos Hoevel es impresionante por varias razones. En primer lugar, está escrito fluidamente, en cada momento es atractivo en términos de estilo, captura al lector en las partes más teóricas y lo hace experimentar sensaciones en los relatos. Especialmente logrado en sentido estilístico es el tránsito entre experiencias de académicos alrededor del mundo y la teorización de ellas en la tesis principal del libro. Esto incluso tiene varias gotas de humor e ironía en medio del dramatismo de los hechos.

En segundo lugar, el libro se mueve en distintos niveles: el nivel teórico de los procesos sociales generales desde el siglo XIX al XXI, el nivel histórico que muestra estos procesos aplicados al caso de la institución universitaria, el nivel sociológico que nos muestra las transformaciones y consecuencias del managerialismo en la universidad, el plano metodológico que combina una aproximación fenomenológica con una exhaustiva investigación bibliográfica y entrevistas en profundidad, y el nivel normativo que nos introduce en la crítica a la situación actual de la universidad en el mundo.

En tercer lugar, para todos los que estamos en el mundo académico, este libro interpela experiencialmente. Es una notable investigación fenomenológica de la universidad contemporánea. Humberto Maturana decía que la verdadera explicación científica es aquella que hacía emerger el fenómeno en la explicación. En la explicación de Hoevel, uno se siente parte del fenómeno, se ve en él. Ve cómo distintas cosas que uno ha hecho o vivenciado están inmersas en la lógica de lo que Hoevel describe; ve cómo uno mismo ha contribuido al managerialismo por convicción u omisión, y ve también cómo uno se ha opuesto a él en distintos aspectos. ¿Cuántas experiencias podrían relatar ustedes y yo que se alineen con las que relata Hoevel? Muchas seguramente. Me veo tentado. Pero quiero concluir enfatizando la importancia de los puntos que Hoevel introduce en su capítulo 10, porque ahí está justamente el corazón de la actividad académica que nos da vida.

Mi aproximación sociológica es la de la teoría de sistemas. Desde mi paso por Bielefeld, la cuna de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, he buscado aplicar y desarrollar este marco para comprender algunos fenómenos históricos y contemporáneos. Hace algunos años pensé en escribir algo sobre la universidad,

pero ahora, leyendo el libro de Hoevel, veo que la teoría de sistemas de la universidad moderna ya está hecha por él. Sé que con esto irrito a Hoevel –como se dice en “sistémico”. De hecho, en varios pasajes formula la crítica a la universidad actual como crítica a una perspectiva funcional de la misma. Pero permítanme aclarar qué quiero decir con esto de que Hoevel ha hecho una teoría sistémica de la universidad contemporánea.

Reconstruida en términos de teoría de sistemas, la tesis de Hoevel es que la creciente complejidad y diferenciación de la sociedad moderna ha estado dominada por dos grandes lógicas sistémicas: la reproducción de las operaciones de mercado y la reproducción de las operaciones políticas. Ambas lógicas han producido dos fenómenos que todos hemos padecido en las últimas décadas: la monetarización y la politización de la vida social. Entre otros sistemas como la familia, el arte, la ciencia, el derecho, la educación, el deporte, también la universidad ha sido objeto de procesos de *desdiferenciación* en los que la monetarización y la politización han intervenido la lógica propia de la universidad desarrollada históricamente y que ha dado forma a su autonomía. ¿Cuál es esa lógica propia que define la autonomía del sistema universitario; su clausura operativa? La que Hoevel describe en el capítulo 10: conocimiento, verdad científica, libertad académica, crítica. ¿A través de qué medio se ha desplegado esta desdiferenciación de la universidad, este ataque a su autonomía? A través del managerialismo y la valoración moral de la universidad como una institución al servicio del mercado, de la política estatal y del desarrollo nacional. ¿Sobre quién se opera? Sobre los individuos que participan de ella: investigadores, profesores, estudiantes, que ingresan con la promesa del capítulo 10 y que se ven atrapados por la *desdiferenciación managerial* y política de la universidad descrita con maestría por Hoevel a lo largo de todo el libro.

Si esto es así, el problema no es la complejización y diferenciación de la sociedad, sino la incapacidad del sistema universitario de sostenerse como sistema autónomo. El problema no es un exceso de lógica sistémica, sino la debilidad de ella en la universidad. A la universidad autónoma, la del capítulo 10, le falta sistema propio, le falta clausura operativa, es decir, conectar una operación autónoma con otra. Para esto, los individuos somos cruciales. El managerialismo no reproduce la autonomía de la universidad; la destruye. Somos nosotros, quienes participamos de ella, los que debemos conectar conocimiento, verdad científica, libertad académica y crítica.

Creo que existen indicios de que eso está sucediendo. Hoevel menciona el intento de juntarse a discutir con estudiantes en espacios libres. Agregó las colaboraciones en investigaciones, las coautorías, los comentarios de borradores

entre colegas, las discusiones abiertas en Academia o Research Gate, y también la resistencia de varios a la pedagogización, a la politización de la libertad de cátedra y a la exclusión de los clásicos por racistas, eurocéntricos o heteronormados. Agrego también la evidencia de que el libro, ese espacio de reflexión profunda, pausada y amplia, no muere –a pesar de que 365 páginas (como el libro de Hoewel) valgan lo mismo o menos que un paper WoS Q1 de 20 páginas. Esto es evidencia de que la autonomía de la universidad (la que se expresa en el capítulo 10) está viva en el *ethos* académico y que se reproduce autopoiéticamente, como dicen los sistémicos, por ejemplo en este lanzamiento.

Una anécdota final. Como todo Professor de la Universidad de Bielefeld, Niklas Luhmann debía justificar todos los meses en un formulario sus llamadas internacionales por sobre los 1,25 marcos alemanes. Por 13 años respondió a ese requerimiento del management universitario escribiendo k.A., hasta que un nuevo personaje de la administración le preguntó qué significaba esa sigla. Luhmann respondió que k.A. significaba *keine Ahnung*, es decir, “no tengo idea”. El primer paso en la reconstrucción de la autonomía universitaria es ignorar a los managers, al menos de vez en cuando.

Por todo ello, agradezco a Carlos Hoewel por la profunda y sensible investigación que ha realizado.

Aldo Mascareño
amascareno@cepchile.cl

Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de S. Juan Pablo II

Domènec Melé

Pamplona – EUNSA, 2020

ISBN: 9788431334840

El título del libro aquí reseñando, *Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de S. Juan Pablo II*, expresa perfectamente su contenido. San Juan Pablo II, quien pasará a la historia como uno de los Pontífices más importantes que tuvo la Iglesia, ha puesto de relieve precisamente el valor humano y cristiano del trabajo. El trabajo de Melé ha sido gigantesco pues, más allá de las encíclicas sociales de Juan Pablo II, especialmente *Laborem exergens*, sus ricas enseñanzas sobre el trabajo están dispersas en numerosos documentos, discursos, homilías, entrevistas, libros, etc. Melé las ha detectado, ordenado, sistematizado, las ha relacionado entre sí, y conectado con el magisterio previo de la Doctrina Social de la Iglesia.

El hombre siempre ha trabajado: desde el mismo *Génesis* se le ha encomendado la tarea de “dominar la tierra”. Históricamente, la realidad del trabajo ha sido considerada desde la perspectiva subjetiva, del hombre que trabaja, hasta bien entrado el siglo XIX. Esta perspectiva ha, o bien enfatizado las fatigas y durezas del trabajo, o bien destacado su importancia para el desarrollo de la persona. Aparte de este aspecto subjetivo, también se consideró el objetivo: el trabajo obra una transformación de la naturaleza, con el fin de usar lo necesario para la vida buena, según Aristóteles. En cambio, para otros como Locke y Calvino (en la versión de Max Weber), su fin era una acumulación ilimitada. Al nacer la economía neoclásica, el trabajo pasa a ser un factor de la producción con un precio, el salario, que antes respondía simplemente al necesario sostenimiento del trabajador. Si no es un *commodity* con precio, como el trabajo de la mujer o el estudio, no se considera como trabajo. El trabajo se transforma en un factor con un precio más, sujeto a leyes de oferta y demanda. Esta visión implica un empobrecimiento notable de su noción. El aspecto subjetivo queda entre paréntesis y todo el valor del trabajo pasa a radicar en su aporte al proceso productivo y a medirse por el salario. Con esta concepción el mismo trabajador tiende a considerar el valor de su trabajo en función de los bienes que puede comprar con su fruto, no por su aspecto subjetivo, ni tampoco por el objetivo, el valor de lo que produce. Cuanto más puede comprar, más vale su trabajo; y para el *ethos* de la economía neoclásica, no hay límite en ese “más”.

Frente a este proceso contemporáneo, se alza la doctrina social de la Iglesia acerca del trabajo. En este contexto, se destaca, por la finura de sus propuestas, la Encíclica *Laborem exergens* (1981) de San Juan Pablo II, y el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004) del Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz. Su mensaje fundamental es ver al trabajo como acto humano, con todas sus consecuencias –acto ético y social–, y, por tanto, reconocer la prioridad del aspecto subjetivo del trabajo sobre el objetivo. Además, conectan el trabajo con la dignidad humana; el trabajo es un bien digno del hombre: “mediante el trabajo el hombre *no sólo transforma la naturaleza* adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre, es más, en un cierto sentido ‘se hace más hombre’” (*Laborem exergens*, n. 9). Otra respuesta a la visión neoclásica es la del marxismo. Sin embargo, su oposición crítica no se apoya en una visión del trabajo humanista, por no contar con una base antropológica adecuada, sino materialista. La doctrina de San Juan Pablo II también se contrapone a esta última, que conocía muy bien.

Melé organiza el amplio material sobre el trabajo provisto por San Juan Pablo II en tres grandes partes del libro que analizan respectivamente la antropología, la ética y la espiritualidad cristiana del trabajo.

En un primer capítulo de la primera parte, Melé nos relata la experiencia de Wojtyła trabajador. Juan Pablo II habla de lo que conoce porque lo ha vivido. En un segundo capítulo explica que el Pontífice considera que la clave para una concepción adecuada del trabajo está basarla en una antropología personalista, cuyos criterios describe. El hombre está llamado a hacer fructificar la tierra en orden al bien común. El trabajo es una característica distintiva del hombre, *homo laborem exercens*, hombre que trabaja, como un *actus personae*, un acto de la persona. Porque es hombre, trabaja, es sujeto y causa eficiente del trabajo. El trabajo se realiza desde el interior del hombre en su totalidad.

Pasando a la segunda parte del libro, la dimensión ética del trabajo, lo primero a señalar, como ya se ha hecho, es la prioridad del aspecto subjetivo sobre el objetivo del trabajo. La técnica ha de servir al hombre y su trabajo. El trabajo tiene prioridad sobre el capital (que no deja de ser trabajo acumulado) y la técnica, causa instrumental del trabajo: ambos se pueden combinar sin conflictos.

Una segunda idea fundamental es el respeto a la dignidad del trabajo, por ser obra del hombre y encargo de Dios desde el Génesis. Este respeto se opone al “economismo” (la reducción del trabajo a una finalidad económica) y el materialismo. No es el trabajo ni mercancía ni medio de producción. El hombre tiene deber de trabajar, con espíritu de servicio, y derecho a hacerlo. Por eso,

respetando el principio de subsidiariedad, hay que encontrar modos de resolver el problema del desempleo. El Papa habla de “una planificación global del empleo”. Melé se detiene brevemente en las cuestiones del trabajo de los minusválidos, los inmigrantes, los niños y los trabajadores agrícolas. También recoge una lista de derechos de los trabajadores.

Otra idea clave es que la persona se realiza a sí misma mediante el trabajo. El trabajo es un bien del hombre, al que está llamado por una vocación, ordenada finalmente al amor. Hay una serie de virtudes que facilitan un buen trabajo, particularmente, la laboriosidad. El trabajo fortalece la personalidad y es educativo. Por otra parte, las virtudes relacionadas con el trabajo son claves para la solución de los problemas globales. Recojo una cita de San Juan Pablo II en un discurso ante la CEPALC (Comisión Económica para América Latina y Caribe), en Santiago de Chile, el 3 de abril de 1987, en ocasión de su visita a este Cono Sur:

Las causas morales de la prosperidad son bien conocidas a lo largo de la historia. Ellas residen en una constelación de virtudes: laboriosidad, competencia, orden, honestidad, iniciativa, frugalidad, ahorro, espíritu de servicio, cumplimiento de la palabra empeñada, audacia; en suma, amor al trabajo bien hecho. Ningún sistema o estructura social puede resolver, como por arte de magia, el problema de la pobreza al margen de estas virtudes; a la larga, tanto el diseño como el funcionamiento de las instituciones reflejan estos hábitos de los sujetos humanos, que se adquieren esencialmente en el proceso educativo y conforman una auténtica cultura laboral (n.9).

Melé dedica el capítulo 9 de su libro a las enseñanzas del Papa sobre trabajo y familia: el necesario sustento, el salario familiar, la armonización de trabajo y vida familiar, el trabajo de la mujer, respetando su papel de madre. El siguiente capítulo se refiere al necesario estado de derecho para el desarrollo de un trabajo digno. Aparecen los principios de subsidiaridad, supletoriedad y solidaridad. También los sindicatos, el derecho a huelga y la necesidad de un diálogo en que las partes escuchen y se comprendan.

Al tratar sobre el trabajo profesional, vuelven a aparecer las virtudes: laboriosidad, iniciativa, competencia, fiabilidad, lealtad. En la empresa, la necesidad de respeto a la capacidad creativa y la iniciativa de todos. Recojo otras citas, ahora de la Encíclica *Centesimus annus*, en la que afirma que la

ineficiencia del sistema económico (...) no ha de considerarse como un problema puramente técnico, sino más bien como consecuencia de la violación de los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía (*Centesimus annus*, n. 24).

“Durante mucho tiempo”, sigue, “las relaciones económicas más elementales han sido distorsionadas y han sido zaheridas virtudes relacionadas con el sector de la economía, como la veracidad, la fiabilidad, la laboriosidad” (*Centesimus annus*, n. 27).

La concepción de la empresa de San Juan Pablo II es la de una comunidad de personas al servicio del bien común. El lucro es condición de funcionamiento, no fin de la empresa. Dice el Papa:

La finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera. Los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único; junto con ellos hay que considerar otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa (*Centesimus annus*, n. 35).

La última parte del libro, “espiritualidad cristiana del trabajo” está organizada en tres capítulos tratando respectivamente de la relación del trabajo con Dios Padre, Dios Hijo, y el Espíritu Santo. El trabajo humano es reflejo del trabajo creador de Dios Padre, llamada suya a colaborar en su obra creadora. Estamos convocados a dar gloria a Dios con nuestro trabajo. Jesucristo trabajó siendo un modelo para imitar. Con el trabajo participamos de la redención obrada por Jesucristo y en su realeza. Finalmente, el Espíritu Santo vivifica el trabajo santificándolo, santificando a la persona que trabaja, y llamando a hacer un apostolado en el trabajo.

El libro concluye con un Epílogo en que muestra la actualidad de las ideas del Papa frente a los nuevos desafíos del siglo XXI. Se detiene particularmente en cómo encarar los desarrollos de la industria 4.0 para que estén en línea con la visión humanista y cristiana del trabajo propuesta por San Juan Pablo II. Finalmente, el autor preparó un completo índice de materias que resulta muy útil.

No quiero terminar sin señalar la gran utilidad de este libro para todo tipo de personas: desde los gobernantes, hasta el “último” obrero, pasando por los empresarios, gerentes de personas, profesionales, amas de casa. La visión tan

positiva del trabajo que transmite San Juan Pablo II puede ayudar a ilusionar a todos con su trabajo y a cuidar a todos en su trabajo.

Ricardo Crespo
RCrespo@iae.edu.ar

CULTURA ECONÓMICA

POLÍTICA EDITORIAL

TEMÁTICA Y ALCANCE

Cultura Económica es una revista de periodicidad semestral de estudios e investigación en el área de la filosofía social y de la economía del Centro de Estudios en Economía y Cultura de la Facultad de Ciencias Económicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Su objetivo es investigar las implicancias culturales y éticas de los problemas económicos contemporáneos desde una perspectiva humanística e interdisciplinar. Los volúmenes se publican en los meses de junio y diciembre de cada año. Esta publicación ha sido creada en 1983 bajo el nombre de *Revista Valores en la sociedad industrial* hasta su cambio de denominación en 2007.

La publicación se compone de las siguientes secciones:

- Artículos: trabajos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico.
- Ensayos: trabajos que sin detrimento del rigor científico expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios breves.
- Documentos: presentación de documentos o ediciones críticas.
- *In memoriam*: escritos de homenaje por el fallecimiento de personas vinculadas al ámbito académico de la revista
- Reseñas bibliográficas: en esta sección se publican reseñas que incluyen el examen crítico de una obra con una extensión variable de acuerdo a la importancia de los libros a reseñar.

Cultura Económica acepta colaboraciones para todas sus secciones, en castellano o en inglés, presentadas por académicos y profesores de todas las Universidades. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

PROCESO DE EVALUACIÓN

Todos los artículos, ensayos, documentos y reseñas enviados a la Revista *Cultura Económica* son sometidos en una primera instancia a la evaluación por parte del Consejo de Redacción. Posteriormente, se remiten los artículos a la revisión de expertos externos de acuerdo a la modalidad del sistema de arbitraje doble ciego. En esta segunda instancia, se mantiene en secreto la identidad del autor y de los revisores. El objetivo de la revisión por expertos externos es valorar con objetividad la originalidad, relevancia y calidad del texto. En base a los informes recibidos de los expertos externos, el Consejo de Redacción junto con el Director y el Editor toman la decisión final de la publicación o no de los artículos.

El equipo editorial de la Revista comunica al autor la decisión respecto de la publicación del artículo y transmite las observaciones efectuadas por los árbitros que contribuyan a mejorarlo. En caso de ser necesaria una modificación, el autor deberá enviar a la Revista el texto modificado en el plazo de un mes. A partir de la recepción del original, el proceso de revisión se desarrolla en un plazo de entre dos y seis meses hasta la decisión final.

POLÍTICA DE ACCESO ABIERTO

Cultura Económica proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, permitiendo descargar, distribuir, copiar e imprimir su material sin restricciones. Así, se busca asegurar el acceso a la información, sin barreras económicas, legales o técnicas, contribuyendo a un mayor intercambio global del conocimiento.

INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES

La publicación se compone de las siguientes secciones:

- Artículos: trabajos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico.
- Ensayos: trabajos que sin detrimento del rigor científico expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios breves.
- Documentos: presentación de documentos o ediciones críticas.
- *In memoriam*: escritos de homenaje por el fallecimiento de personas vinculadas al ámbito académico de la revista
- Reseñas bibliográficas: en esta sección se publican reseñas que incluyen el examen crítico de una obra con una extensión variable de acuerdo a la importancia de los libros a reseñar.

Cultura Económica acepta colaboraciones para todas sus secciones, en castellano o en inglés, presentadas por académicos y profesores de todas las Universidades. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Los autores deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de presentar trabajos para su posible publicación en la revista:

I. Presentación y envío de trabajos

1. Los artículos, ensayos y reseñas presentados deben ser originales e inéditos en castellano o inglés.
2. Los autores de los artículos publicados cederán sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica. La revista no exige a los autores pago por enviar, evaluar o publicar sus artículos.
3. Los trabajos se enviarán obligatoriamente en soporte informático (e-mail) o a través del proceso de OJS, en formato Word.
4. Los artículos tendrán una extensión entre 5.000 y 9.000 palabras, excepto en algunos casos especiales a considerar por el equipo editorial. Los ensayos tendrán una extensión entre 3000 y 6000 palabras. Los documentos no tendrán un número fijo, y las reseñas no deben exceder las 2000 palabras.
5. El Título debe ser presentado en castellano y en inglés.
6. En el texto deberá incluirse el nombre y apellido completo del autor. En el caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores. Además, se deberá enviar una breve nota donde conste el grado académico, profesión, cargo docente, institución de pertenencia, dirección de correo electrónico y, si los hubiera, declaración explícita de los apoyos recibidos para la elaboración del trabajo.
7. Se deberá enviar un resumen de los aspectos centrales del trabajo, que oscile entre 100 y 175 palabras en castellano y en inglés. Se presentarán también en ambos idiomas entre 4 y 8 palabras clave, empleando algún tesaurus especializado.

II. Normas de estilo

Las referencias bibliográficas deben ser presentadas en un apartado situado al final de los artículos y deberá respetarse la disposición ejemplificada a continuación:

Libro: Moyano Llerena, C. (1982). *Otro estilo de vida*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Texto en un libro con editores: Friedman, M. (1984). "The methodology of positive economics" en Hausman, D. (ed.) (1990). *The philosophy of economics. An anthology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Artículo de revista: Belardinelli, S. (2004). "La empresa desde el punto de vista de la sociedad «civil»". *Empresa y Humanismo*, vol. VII, 2/4, 179-190.

Página web: Gomez Caride, Ezequiel (2014). "Religion and the Construction of Argentinian Citizenship. The University of Wisconsin-Madison". <http://gradworks.umi.com/36/24/3624892.html>
Último acceso: junio 2018.

Las citas o referencias bibliográficas presentadas en el cuerpo del texto deben colocarse entre comillas y consignar entre paréntesis el nombre del autor, año de la publicación y la página que contiene la cita. En el caso de que se trate de una página web, y no exista paginado, se debe indicar: disponible en línea.

CALIDAD ACADÉMICA

Cultura Económica publica dos volúmenes anuales en los meses de junio y diciembre de manera regular. Desde 2017 la revista se ofrece en papel y en OJS. Mantiene a lo largo de todos sus números una adecuada coherencia con su temática académica y línea editorial.

Todos los trabajos editados en *Cultura Económica* son originales y son sometidos a evaluación previa por el Consejo de Redacción, y en el caso de los artículos, a revisores externos especialistas en las temáticas correspondientes bajo el sistema de evaluación doble ciega.

Cultura Económica informa a los autores las razones de aceptación o rechazo de los artículos, con resúmenes de los dictámenes emitidos por los evaluadores externos.

Cultura Económica cuenta con un Consejo de Redacción, un Consejo Académico Asesor y una nómina de Revisores. También cuenta con un director, un editor y una asistente de redacción.

La nómina de Revisores se compone de investigadores nacionales e internacionales de reconocido prestigio, y el Consejo Académico Asesor cuenta con miembros internacionales expertos en las disciplinas temáticas de la publicación.

DECLARACIÓN DE BUENAS PRÁCTICAS

La revista *Cultura Económica* busca cumplir con los estándares normativos y éticos propios del ámbito académico. Para ello, los editores asumen el compromiso de seleccionar a revisores idóneos para emitir su juicio acerca de los manuscritos. Asimismo, se comprometen a evaluar los artículos en base a su calidad científica, de modo confidencial, y en un tiempo que no supere los seis meses desde su recepción. Los revisores, por su parte, se comprometen a evaluar los trabajos de modo objetivo y sin sesgos, dentro de los plazos de entrega y en forma confidencial. Por último, los autores asumen el compromiso de enviar trabajos inéditos, originales y sin plagios. También se comprometen a no presentar el mismo trabajo a otra revista en forma simultánea para su selección. Todos los autores se encuentran obligados a declarar que no existen conflictos de intereses que afecten su trabajo e indicar cualquier fuente de financiación vinculada al manuscrito enviado. Los autores son responsables de la calidad científica de sus textos.

CULTURA ECONÓMICA

EDITORIAL POLICY

FOCUS AND SCOPE

Cultura Económica is a biannual journal of studies and research in the area of social philosophy and economics published by the Center for Studies in Economics and Culture of the Faculty of Economics of the Pontifical Catholic University of Argentina. The Journal promotes intellectual exploration on the cultural and ethical implications of contemporary economic problems from a humanistic and interdisciplinary perspective. The volumes are published in the months of June and December of each year. This Journal was created in 1983 under the name of *Revista Valores en la Sociedad Industrial* until its change of name in 2007.

The Journal is composed by the following sections:

- Articles: research works of high scientific rigor endowed with a solid conceptual and critical apparatus.
- Essays: papers that without detriment to scientific rigor express opinions, experiences, more personal analysis or brief studies.
- Documents: presentation of documents or critical editions.
- *In memoriam*: tribute writings for the death of people linked to the academic scope of the journal.
- Bibliographic reviews: this section publishes reviews that include the critical examination of a work within a variable extension according to the importance of the books to be reviewed.

Cultura Económica accepts contributions for all its sections, in Spanish or English, presented by academics and professors from any University. The Journal does not necessarily assume the opinions expressed in the published works.

EVALUATION PROCESS

All articles, essays, documents, and reviews sent to *Cultura Económica* are submitted firstly to revision by the Editorial Board. Subsequently, articles are sent to external experts according to the modality of the double-blind peer review arbitration system. In this second instance, the identity of the author and the reviewers is kept secret. The aim of this process is to objectively assess the originality, relevance and quality of the text. Based on the reports received from external experts, the Editorial Board together with the Director and the Editor make the final decision on the publication or not of the articles.

The editorial team of the Journal communicates the author the decision regarding the publication of the article and transmits the observations made by the reviewers in order to contribute to its improvement. If a modification is necessary, the author must send the revised text to the Journal within a period of one month. Upon receipt of the original, the review process takes place in a period between two and six months until the final decision.

OPEN ACCESS POLICY

Cultura Económica provides immediate open access to its content, allowing you to download, distribute, copy and print your material without restrictions. Thus, it seeks to ensure access to information, without economic, legal or technical barriers, contributing to a greater global exchange of knowledge.

INSTRUCTIONS FOR THE DELIVERY OF ORIGINALS

The Journal is composed by the following sections:

- Articles: research works of high scientific rigor endowed with a solid conceptual and critical apparatus.
- Essays: papers that without detriment to scientific rigor express opinions, experiences, more personal analysis or brief studies.
- Documents: presentation of documents or critical editions.
- *In memoriam*: tribute writings for the death of people linked to the academic scope of the journal.
- Bibliographic reviews: this section publishes reviews that include the critical examination of a work within a variable extension according to the importance of the books to be reviewed.

Cultura Económica accepts contributions for all its sections, in Spanish or English, presented by academics and professors from any University. The Journal does not necessarily assume the opinions expressed in the published works.

Authors must take into account the following rules when they present their works for possible publication in the journal:

I. Presentation and submission of works

1. Articles, essays and reviews presented must be original and unpublished in Spanish or English.
2. The authors of the published articles will assign their rights to the publisher, in a non-exclusive way, to incorporate the digital version of the articles in the Institutional Repository of the Pontifical Catholic University of Argentina as well as to other databases that it considers of academic relevance. The journal does not require authors to pay for submitting, evaluating or publishing their articles.
3. The works must be sent in computer format (e-mail) or through the OJS process, in Word format.
4. Articles will range between 5,000 and 9,000 words, except some special cases to be considered by the editorial team. Essays will have an extension between 3,000 and 6,000 words. Documents will not have a fixed number, and reviews should not exceed 2,000 words.
5. The title must be presented in Spanish and English.
6. The full name and surname of the author must be included in the text. In case that there is more than one author, the Journal will respect the order chosen by the authors. In addition, a brief note should be sent stating the academic degree, profession, teaching position, membership institution, email address and, if there were any, explicit statement of the support received for the preparation of the work.
7. A summary of the central aspects of the work should be sent, ranging between 100 and 175 words in Spanish and English. Between 4 and 8 keywords will also be presented in both languages, using a specialized thesaurus.

II. Citation rules

Bibliographical references must be presented in a section located at the end of the articles and the provision exemplified below must be respected:

Book: Moyano Llerena, C. (1982). *Another lifestyle*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Text in a book with editors: Friedman, M. (1984). "The methodology of positive economics" in Hausman, D. (ed.) (1990). *The philosophy of economics. An anthology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Journal article: Kahneman, Daniel (2003). "A psychological perspective on Economics", in *The Economic Review*, American Economic Association, vol.3, N°2, pp.162-168

Website: Gomez Caride, Ezequiel (2014). "Religion and the Construction of Argentinian Citizenship. The University of Wisconsin-Madison". <http://gradworks.umi.com/36/24/3624892.html> Last access: June 2018.

The citations or bibliographic references presented in the text's body must be placed in quotation marks and include the author's name, year of publication and the page containing the citation in parentheses.

ACADEMIC QUALITY

Cultura Económica publishes two annual volumes in the months of June and December on a regular basis. Since 2017 the Journal is offered in paper and in OJS. Throughout all its numbers it maintains an adequate coherence with its academic focus and editorial line.

All works published in *Cultura Económica* are original and are subject to prior evaluation by the Editorial Board, and in the case of articles, to external reviewers specialized in the corresponding topics under the double blind peer review evaluation system.

Cultura Económica informs the authors the reasons for the acceptance or rejection of the articles, and gives reports of the external evaluators' opinions.

Cultura Económica has an Editorial Board, an Academic Advisory Board and a list of reviewers. It also has a director, an editor and a writing assistant.

The list of reviewers is made up of national and international researchers of recognized prestige, and the Advisory Academic Council has international expert members in the disciplines of the Journal.

DECLARATION OF GOOD PRACTICES

Cultura Económica Journal seeks to comply with the normative and ethical standards of the academia. Therefore, editors assume the commitment to select suitable reviewers to issue their opinion about the manuscripts. Likewise, they undertake to assess articles based on scientific quality, confidentially and in a period not exceeding six months from its receipt. The reviewers, for their part, undertake to evaluate the work in an objective manner and without bias, within the deadlines and confidentially. Finally, the authors assume the commitment to send unpublished, original and non-plagiarized works. They also agree not to present the same work to another journal simultaneously for their selection. All authors are required to declare that there are no conflicts of interest that affect their work and indicate any funding source linked to the submitted manuscript. The authors are responsible for the scientific quality of their texts.

Colaboradores

Paolo Armellini

Profesor de Historia de las Doctrinas Políticas en el Departamento de Ciencias Políticas de la Facultad de Ciencias Políticas, Sociología y Comunicación de la Universidad de la Sapienza de Roma. Editor de las series "Cronogrammi" de Aracne y "Voci della politica" de Drengo. Autor de numerosos ensayos sobre federalismo, constitucionalismo, multiculturalismo, democracia y liberalismo.

Ricardo Crespo

Doctor en Economía (Universidad de Amsterdam) y en Filosofía (U. Nacional de Cuyo). Es Profesor Titular en el IAE, Universidad Austral y en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Su línea de investigación es la filosofía de la economía. Autor de numerosas publicaciones internacionales. Miembro del Consejo de redacción de *Cultura Económica*.

Ricardo Delbosco

Doctor en Filosofía (Universidad Lateranense - Roma). Profesor de Antropología filosófica y Ética (UCA). Profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea (UNSTA). Profesor de Ontología jurídica (Maestría en Filosofía del derecho, UBA). Realizó su tesis doctoral en el pensamiento de Augusto Del Noce.

Carlos Hoevel

Doctor en Filosofía (UCA). Master of Arts in the Social Sciences (U. de Chicago). Profesor Titular Ordinario de Historia de las Ideas Económicas y Políticas, Filosofía de la Economía, Filosofía Social (UCA). Fellow del Instituto Spes (Bélgica). Director del Centro de Estudios en Economía y Cultura (UCA) y de esta publicación.

Carlos Daniel Lasa

Doctor en Filosofía (Universidad Católica de Córdoba, 1993). Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Nacional de Villa María. Profesor Titular de Ética en la Universidad Católica de Córdoba. Investigador Independiente del CONICET. Línea de investigación: el problema de la interioridad metafísica.

Aldo Mascareño

Antropólogo social chileno. Doctor en Sociología por la Universidad de Bielefeld, Alemania. Investigador Senior del Centro de Estudios Públicos y Editor General de la revista *Estudios Públicos* desde 2019. Profesor de Sociología de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez. Autor de numerosas publicaciones sobre teoría de sistemas y el pensamiento de Niklas Luhmann.

Salvatore Muscolino

Doctor en Filosofía y Profesor Titular de Filosofía Política en la Università degli Studi di Palermo (Italia). Sus áreas de investigación son: filosofía social y política;

el pensamiento de Antonio Rosmini, Carl Schmitt, L. Wittgenstein; relaciones entre religión y política.

María Carolina Riva Posee

Profesora y Licenciada en Filosofía por la UCA. Ha ejercido la docencia secundaria y universitaria en distintas instituciones. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en la UCA. Sus intereses filosóficos involucran la filosofía política, la ética y la relación razón y fe en la actualidad.

Horacio Rodríguez-Penelas

Doctor en Filosofía (Universidad de Navarra). Contador Público (Universidad Católica Argentina). Administrador General de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Línea de Investigación: ética y moral en cuestiones socioeconómicas.