*Komar y la diseminación del marxismo como relativismo*

“El proceso del marxismo a la sociedad tecnológica

es el proceso del ateísmo a la pérdida de lo sagrado” [[1]](#footnote-1)

Nos preguntamos qué se puede agregar a la ya amplia bibliografía sobre la sociedad opulenta. Del Noce[[2]](#footnote-2) en la década del ’70 mencionaba las distintas denominaciones que ella había recibido en los quince años posteriores a la Segunda Guerra[[3]](#footnote-3). Agregaba que la literatura desde aquel momento se había “hecho repetitiva hasta la obsesión”[[4]](#footnote-4). Para él era suficiente caracterización decir que se daba en ella la absolutización totalitaria del momento económico, coincidente con la mayor *Ideallösigkeit*.

Como en otras cuestiones importantes de Historia de la Filosofía moderna y contemporánea Komar se inspiró en del Noce. El texto que da ocasión a estas Jornadas lo trasunta en muchas páginas. Junto con del Noce, Komar comentó la próxima caída del marxismo que obedecía a motivos filosóficos tal como la “heterogénesis de los fines”. El marxismo fue un episodio filosófico y también lo fue su caída. Esta predicción tuvo lugar cuando nadie hablaba de ella. Pero cuando finalmente llegó, Komar no se detuvo en lo que había previsto en soledad sino que vio cómo el marxismo se disolvía internamente y, en su descomposición, abrazaba mortalmente a la misma sociedad opulenta que había surgido en contra de él. La heterogénesis de los fines se refiere a que los elementos constitutivos del marxismo se escinden de su unidad originaria y concluyen en algo opuesto al sentido primigenio. Así la primacía de la práxis se independiza del materialismo y se desarrolla como actualismo, y el materialismo dialéctico se convierte en historicismo separado de la revolución. Sabemos hasta qué punto el lugar de Gentile y su obra juvenil sobre Marx era central para del Noce en esta demostración.

Muchos años antes de la caída del marxismo del Noce señalaba la contradicción interna del marxismo que luego se materializaría en su caída efectiva:”(…) Pero (digo) que esta contradicción lleva no ya a una superación sino a una descomposición; y que en esta descomposición no se alcanza ya su conciliación con el laicismo liberal o con el pensamiento religioso. Sino, a la inversa, con una forma de ateísmo que es peor y más radical que aquella originaria (…)”[[5]](#footnote-5). Volveremos sobre esto.

El marxismo no era entonces susceptible de superación o “inveramento”. Por el contrario se anunciaba su disolución. Komar repetía que el tema antiburgués no era originariamente marxista. Su origen había que buscarlo en la crítica católica tradicionalista de la burguesía que Marx había conocido en París[[6]](#footnote-6) (A. Omodeo). Por ese motivo su resistencia al aburguesamiento era menor al sospechado en su obra. Lo dice de una forma metafísica en el curso de referencia: ”La revolución natural del marxismo tomaba el siguiente camino: primero daba vuelta la posición de Hegel, es decir, rechazaba la teologización de lo finito, pero quedaba con la carga teológica, o mística, que pasaba al gran esfuerzo revolucionario. La revolución era inconcebible sin esa carga mística. Pero la tendencia irrefrenable, irreversible dentro del sistema llevaba constantemente a la expurgación de todos los vestigios teológicos, místicos, religiosos, mitológicos dentro del marxismo (…).” (P. 25)[[7]](#footnote-7). Al mismo tiempo que se expurgaban esos vestigios metafísicos[[8]](#footnote-8) la finitud restante desprovista de cualquier resto de infinitud se inclinaba … hacia la sociedad opulenta (*Op. cit*., p. 27).

En otro pasaje señala cómo el tema de la alienación desapareció en el Marx de *El Capital* y fue reemplazado por la consideración de la miseria y es ahora esta la que lleva a la revolución: “Entonces hay lugar para una sociedad opulenta en el esquema de *El Capital*” (*Op. cit.* p. 33).

El marco más amplio de esta cuestión es la victoria de Kant y Comte sobre Hegel y Marx. Komar establecía etapas en esta victoria. No era algo que hubiera surgido *ex nihilo*. 1) Engels es muy positivista al final de su obra[[9]](#footnote-9). Stalin era más engelsista que marxista. Daba importancia a la industria. Mao Tse Tung decía que Kruschev era conservador pero el proceso empezaba en Stalin. Moderó la radicalidad revolucionaria leninista. No apoyó ni a Tito ni a Mao ni a los revolucionarios españoles en la Guerra Civil. 2) Hay una prevalencia de Bernstein[[10]](#footnote-10) y Kautsky dentro del Partido Social-demócrata. Aquí la consigna era “lejos de Hegel”. Se volvía a Kant y a la moral kantiana y, políticamente, se adhería al parlamentarismo 3) El marxismo de postguerra no es vencido por el antimarxismo sino por el positivismo. Hay algunos episodios argentinos que se ubican en estas coordenadas. Uno es el del “Che” Guevara que promueve la revolución en soledad cuando el marxismo tomaba otra dirección. Y también fracasan los intentos de reflotar el gramscismo en la época de Alfonsín ya que no había mística revolucionaria alguna. Algo que sí sucedía en la época de Mussolini[[11]](#footnote-11) o Lenin.

Komar hablaba de una verdadera diseminación del marxismo bajo variadas formas: 1) Primacía de la práxis: No hay verdad. P. ej. en la mentalidad tecnocrática. 2) Materialismo histórico: Todo el resto es *Überbau.* 3) Materialismo dialéctico: exaltación de la dialéctica, es decir, de la oscilación. Pseudo equilibrio. 4) Ideología: Una construcción no tiene otra función que encubrir un interés inconfesable. De aquí se pasa al 5) Criticismo: La izquierda hegeliana destruía todo. Hoy están los maestros de la sospecha: debajo de la máscara no queda nada. 6) Relativismo: Si todo es relativo, todo depende de la historia. 7) Historicismo. 8) Sociologismo.

Traemos a cuento aquí una anécdota repetida por Komar en sus clases que nos permitirá mostrar la actualidad del relativismo. Komar citaba a Karel Kosik quien se mostraba perplejo al contemplar cómo un jerarca soviético era primero ensalzado y homenajeado con una estatua para ser posteriormente defenestrado y su estatua derribada en las afueras de Praga ¿Qué otra conclusión podía sacar un observador de esa escena más que el relativismo? ¿Cómo lo mismo podía ser y no ser? La no simultaneidad de los puntos de vista no alteraba mayormente la contraposición. Todo quedaba sometido al interés del Partido comunista[[12]](#footnote-12) lo que era tanto como un flujo indeterminado desprovisto de aquella racionalidad que había de impregnar lo moderno: las luces, la razón.

Un texto de Kosik ligado a esta cuestión figura en *Apuntes filosóficos* II [[13]](#footnote-13): “Si existe una “naturaleza humana” que se define como “el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas”[[14]](#footnote-14), fluye de esto que el cambio del conjunto mencionado equivale al cambio de la “naturaleza humana”. Esta, entonces, cambia si cambia el conjunto de las relaciones sociales. Puesto que el conjunto de las relaciones sociales en la historia ya ha cambiado profundamente algunas veces, debería, en correspondencia, haber cambiado, algunas veces también, la “naturaleza humana”. ¿Pero puede entonces existir la historia como continuidad? ¿Y, más importante todavía, si la “naturaleza humana” ha cambiado tantas veces y puede todavía cambiar, pueden los hombres que viven en un conjunto de relaciones comprender a aquellos que viven en otro conjunto de relaciones, y puede existir entre ellos algo substancialmente común que los caracteriza como hombres[[15]](#footnote-15)? ¿Si la “naturaleza humana” se identifica con un conjunto de relaciones, dónde debemos situar la capacidad de cambiar las relaciones políticas y sociales? ¿Pertenece esta capacidad a la “naturaleza del hombre”, o es algo accidental? ¿No es más justo considerar que el hombre tenga intrínsecamente la posibilidad de transformar la situación, de modo que él con su “esencia” o “naturaleza” sobrepasa el conjunto de las relaciones en las que vive y no puede ser reducido a ellas”.

Komar sostenía que si Kosik hubiera profundizado la perplejidad manifestada en el texto anterior habría arribado a una demolición de los presupuestos del marxismo[[16]](#footnote-16). Ciertamente la insuficiencia del planteo marxista se remonta a sus orígenes[[17]](#footnote-17). Allí donde Marx dice que “El hombre no es un ser abstracto enclavado en alguna parte fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, conciencia invertida del mundo, porque son ellos mismos un mundo al revés”[[18]](#footnote-18). Esta manera de ridiculizar la tesis de la esencia “ser abstracto” es escamotear el problema. Ni Platón -vendido como esclavo en Egina- ni Aristóteles – preceptor de quien sería el hombre más poderoso del mundo- se consideraban ajenos al mundo que los rodeaba al proponer la cuestión de la esencia.

Del Noce señala que cuando Marcuse critica a la sociedad opulenta en *El hombre unidimensional* se encuentra forzado a razonaren términos de Metafísica clásica. “Lo que dice, por ejemplo, sobre el sentido que se debe dar a la realidad de los universales, a la conexión entre universal y valor, sobre la revaluación del concepto abstracto, tiene el sabor del redescubrimiento del verdadero significado de las tesis que están en el fundamento de la idea de valores permanentes”.[[19]](#footnote-19)La odiada metafísica reingresa subrepticiamente.

La subestimación marxista se corresponde con la primacía dada a la práxis, que depende, a su vez, de la aceptación del esquema de lo moderno. Aquellos grandes autores diferían en el modo de conocer el universal, no en cuanto a su posibilidad. La adopción tomista de Aristóteles lo formula de una manera concisa y definitiva: ”Et veritas haec est, quia nihil est in rerum natura praeter singularia existens, sed tantum in consideratione intellectus abstrahentis communia a propriis”[[20]](#footnote-20). Hay un núcleo intelectual dado previamente a cualquier intervención de la razón o de los sentidos que es lo que fecunda la inteligencia[[21]](#footnote-21). Podemos hablar así de la primacía de la especulación o de una filosofía *post factum*. La doctrina del ocio no vale sólo para Grecia por la vigencia del régimen de esclavitud sino que es válida universalmente por lo dicho antes. Es la primacía de la contemplación la que nos eleva sobre el mundo del trabajo y nos acerca a Dios. Podríamos invertir el razonamiento marxista para dejar establecido que la negación del ocio conduce al estado totalitario: ”Deberíamos comprender que una desintegración total y definitiva del concepto de “ocio”, un concepto básico de la tradición y el pensamiento occidental, tendría necesariamente una consecuencia histórica evidente; a saber, el estado totalitario del trabajo”.[[22]](#footnote-22) Al desaparecer el ocio, la fiesta y el culto, triunfa la irreligión y es ella misma la que socava al marxismo al eliminar la mística revolucionaria. Estamos acostumbrados, gracias a Pieper, a vincular ocio, culto y fiesta. Este patrimonio pasa de Grecia a la Europa cristiana sin mayor conflicto contra lo que dicen Tresmontant, Chestov y otros.[[23]](#footnote-23)

La sociedad opulenta retoma el relativismo inherente al materialismo histórico desprovisto de la revolución y que trae consigo el sociologismo. En términos de del Noce: “La debilidad del marxismo respecto a la civilización tecnológica se realiza a través del predominio del aspecto relativístico (ciencia social)[[24]](#footnote-24) sobre el dogmático (materialismo dialéctico)”[[25]](#footnote-25). La pretendida superación del momento religioso del marxismo (su ateísmo) desemboca en la desaparición de todo aspecto religioso, es decir, en la desaparición de lo sacro. En el s. XIX Rosmini denunció a los Ideólogos que difundían la impiedad. No es casualidad entonces que hoy la sociedad opulenta se fundamente en las modernas ciencias del hombre (Sociología, psicología, historia, linguística) para anular cualquier planteo sobre lo sacro, la metafísica, la primacía de la contemplación o del ocio.

Podemos mostrar la diseminación del marxismo como relativismo en tres dimensiones distintas: a) Incapacidad de diferenciar medios y fines. b) Relativismo generado por la “Revolución en el sentido de la historia”. c) Relativismo absoluto del sociologismo.

1. En cuanto a la cuestión de los medios y los fines un lugar clásico para este tratamiento es la crítica de la razón instrumental de Max Horkheimer[[26]](#footnote-26). En la civilización industrial la distinción entre razón objetiva, que define los fines últimos y universales, y razón subjetiva o instrumental que sólo puede establecer relaciones entre fines y medios, cede a favor de esta última. De aquí surge el relativismo: “Pura supresión de la ética a favor de la economía, y con ello el triunfo más completo del espíritu burgués” (Loc. cit.). En Marx quedaba algún resto de absoluto al postular la sociedad sin clases y un adveniente “reino de la libertad” pero en la visión instrumentalística o sociologística no puede admitirse ningún valor absoluto.

También Eric Voegelin señala esta confusión, particularmente en Engels. Si la libertad de la voluntad no significa otra cosa que la habilidad de tomar decisiones basado en una conocimiento experto (Engels) entonces “Esta fórmula reduciría el *logos* a la racionalidad de la relación medios-fin y dejaría abierta la cuestión de la razón substantiva, de los fines en sí mismos”.[[27]](#footnote-27) Más adelante comenta Voegelin:”La encarnación del *logos* ha llegado a ser el progreso del conocimiento pragmático al punto que ha absorbido dentro del sistema y disuelto el misterio de la existencia humana. Cristo Redentor es reemplazado por la máquina a vapor como la promesa del reino por venir”[[28]](#footnote-28)

b) En cuanto a la revolución “en el sentido de la historia” hay que señalar su origen lejano en la Filosofía hegeliana que explica y normaliza dialécticamente lo ya sucedido. La historia del mundo es considerada a la vez como juicio del mundo (Weltgeschichte als Weltgericht) sin que haya que esperar a un Juicio final divino. La historia, guiada por la astucia de la razón inmanente, logra sus metas sirviéndose de los individuos. La expectativa marxista de modificar radicalmente la humanidad no puede cumplirse debido a que se trata de una “revolución normalizada”[[29]](#footnote-29). La revolución marxista no depende de la moral ni de la justicia sino de leyes históricas. Marx se distancia de Proudhon[[30]](#footnote-30) y del socialismo utópico . Hay una cierta “automaticidad” de la revolución que es la que da la garantía del éxito[[31]](#footnote-31). “Convertida en fruto de esta dialéctica histórica, la revolución no puede menos que ser traicionada” (Op. cit., p. 126). Komar daba los ejemplos de Stalin[[32]](#footnote-32) y Trotsky, Hitler y Röhm[[33]](#footnote-33), Mussolini[[34]](#footnote-34) y Farinacci, Castro y Guevara. Para poder prosperar la revolución debe cesar y atenerse a la realidad prosaica y estable. El elemento gnóstico desaparece.

La automaticidad de origen -con la desaparición de toda espontaneidad y revuelta- y la traición de destino marcan rasgos muy fuertes de pragmatismo que coinciden con los de la sociedad opulenta.

c) Está también lo que del Noce llamó el “relativismo absoluto”[[35]](#footnote-35) que resulta de la sociedad opulenta en su enfrentamiento con el marxismo. Komar decía en un apunte: “En Marx, el término (Ideología) llega a significar la cobertura racional de los intereses económico-sociales no confesables, es decir, una falsa filosofía. En este sentido Marx continúa las tendencias desmitizadoras y desemascaradoras del Iluminismo”. La novedad es aquí tomar al mismo marxismo como ideología. Encontramos también una indicación que apunta a ello en F. Copleston[[36]](#footnote-36):”Pero es ineludible preguntar si el marxismo cae bajo su propio concepto de ideología, como relativa a una estructura económica temporal, o si trasciende estos límites y representa una verdad absoluta”. De la primera manera se cancelan tanto la dialéctica como cualquier escepticismo y pesimismo posibles. El aumento del consumo coincidiría con la anulación de la miseria pero a costa de reducir al hombre a un *homo oeconomicus* nunca antes formulado: el hombre como mero instrumento de una actividad que no está ordenada al otro. “El otro se reduce a un haz de deseos que deben ser satisfechos o mejor que deben ser artificialmente multiplicados para que el sujeto pueda afirmarse”.[[37]](#footnote-37) No casualmente los análisis de J. Baudrillard sobre la sociedad de consumo desembocan en el diagnóstico de la “alienación contemporánea”[[38]](#footnote-38) aunque tampoco es casual que estos autores postmodernos no tengan solución a la mano para estos diagnósticos. Para Baudrillard es el fin de la trascendencia, no hay más finalidad ni objetivo (Op. cit., p. 308-9). Sin embargo, estos estudios podrían tomarse como el diagnóstico inmanente a la sociedad de consumo y no a la sociedad tal como es en sí. Análogamente a como lo hacía Sartre para un cierto tipo humano.

Para concluir: Así como era imposible “inverar” cristianamente al marxismo también lo es para su sucedáneo: la sociedad opulenta[[39]](#footnote-39). La novedad de estos últimos tiempos en el ámbito católico -a pesar del certero y reciente diagnóstico de Benedicto XVI sobre la dictadura del relativismo- está en que se ha dado absoluta preeminencia al aspecto pastoral sobre el dogmático con la consiguiente adopción de momentos relativísticos propios de una sociedad irreligiosa o negadora de lo sacro. Lo cual es un error y una tergiversación de lo formulado en el tan invocado Concilio Vaticano II. Benedicto XVI a los 40 años de la celebración de dicho Concilio formulaba ese error de esta manera: “Quienes esperaban que con este "sí" fundamental a la edad moderna todas las tensiones desaparecerían y la "apertura al mundo" así realizada lo transformaría todo en pura armonía, habían subestimado las tensiones interiores y también las contradicciones de la misma edad moderna; habían subestimado la peligrosa fragilidad de la naturaleza humana, que en todos los períodos de la historia y en toda situación histórica es una amenaza para el camino del hombre. Estos peligros, con las nuevas posibilidades y con el nuevo poder del hombre sobre la materia y sobre sí mismo, no han desaparecido; al contrario, asumen nuevas dimensiones: una mirada a la historia actual lo demuestra claramente”.[[40]](#footnote-40)

La transmisión “pura e íntegra” invocada por Juan XXIII es la que determina la posibilidad de cualquier instrumento pastoral y no a la inversa. Y en cuanto a la adopción de “lenguajes” para la transmisión de esa doctrina sucede lo mismo. Es la Dogmática la que tiene prioridad sobre las formas de transmitir la Fe. Si la pastoral renuncia a la profundidad de la fe y del misterio se vuelve “pastoril” decía Komar[[41]](#footnote-41). Y si la actividad es lo más importante estamos en el idealismo y en la filosofía de la práxis. Si esto sucediera se produciría la disolución que ya tuvo lugar en la derecha hegeliana y en el mismo Hegel por haberse sometido al *Weltlauf.* La explicitación de esta frustrada adhesión al *Weltlauf* se ve en el nihilismo de los autores posmodernos[[42]](#footnote-42).

Ya hemos dicho que el paso del marxismo a la sociedad opulenta se da con la pérdida de lo sacro y con la preponderancia del aspecto relativístico sobre el dogmático. Ahora bien: ¿cómo afecta el relativismo al actual pensamiento cristiano[[43]](#footnote-43)? Tres grandes filósofos católicos se han pronunciado recientemente sobre esto. J. Seifert, R. Spaemann y S. Grygiel -los tres amigos y cercanos a los últimos dos Papas- llaman la atención sobre distintos problemas morales suscitados por pronunciaciones recientes. A ellos se han sumado muchos otros y, al recordar el curso de introducción filosófica a la *Splendor Veritatis* que Komar dictó, no dudo acerca de su juicio. Las dudas de corte relativista abarcan los Mandamientos, los Sacramentos, el papel de la intención y de las circunstancias en la determinación de la moralidad del acto, el Magisterio de la Iglesia sobre el matrimonio y el adulterio. La noción de pecado, la conciencia, el arrepentimiento, la misericordia, la conversión, la Gracia y, más recientemente, la Liturgia[[44]](#footnote-44) son otros tantos campos invadidos por la problematización. Todos temas entrañables para quien haya seguido a Komar en su magisterio cristiano. No menor perplejidad causa la actual estima de Lutero[[45]](#footnote-45), precisamente en el aniversario de las tesis de Wittenberg, en contra del juicio histórico -invocado por Komar repetidamente- de H. Denifle, H. Grisar y J. Lortz.

La Filosofía es clínica y no quirúrgica, decía Komar. Nos permite comprender y discernir. ¿Acaso esto es poco? Recordemos el *méga dýnatai* platónico.

Cerramos esta ponencia con unas palabras del Estagirita y una referencia komariana a Hegel: “Pero hay algunos que plantean esta dificultad (ἀποροῦσι) (…): preguntan (ζητοῦσι) quién es aquel que está en condición de juzgar (ὁ κρινῶν) qué hombre es sano y, en suma, quién es aquel capaz de juzgar rectamente (ὀρθῶς) acerca de cualquier cosa. Pero tales dificultades[[46]](#footnote-46) (ἀπορήματα) son como preguntarse (τᾣ ἀπορεῖν) si ahora dormimos o estamos despiertos, y todas las dudas (ἀπορίαι) de este tipo tienen el mismo alcance”[[47]](#footnote-47) (*Metafísica* 1011ª, L. IV, 6).

La referencia komariana es al término alemán *die Versöhnung*: Es un término usado hoy para referirse a la confesión pero aquí lo veremos a la luz de la derecha hegeliana que intenta conciliar lo inconciliable: Religión+filosofía hegeliana. Marheinecke volcó en términos teológicos el sistema hegeliano. Komar proponía un trabajo inverso: mostrar todo el resto teológico que todavía queda en Hegel. En él la Filosofía devora a la Teología y repite de esa manera la historia del arrianismo: se fagocita la divinidad de Cristo y todo lo religioso por la Filosofía. J. A. Moehler, al estudiar con Neander- discípulo de Scheleirmacher- ya había advertido esto al estudiar a san Atanasio y la polémica antiarriana.

Uno de esos términos que constituye un resto teológico es el de (re)conciliación. Hegel es un espíritu muy clásico y esta conciliación, al ser una armonía restaurada, es algo muy griego.

Hegel interpreta la conciliación de diversas maneras:a) El individuo se reconcilia con la totalidad anulándose. b) En el conocimiento el objeto se anula y se hace uno con el sujeto. c) Lo divino está en el hombre. d) Al tratar de la tragedia dice que Edipo debe sufrir para expiar los pecados de sus padres. Y finalmente “los dioses que te hicieron sufrir te reconciliarán”. Hay una armonía final. e) “El fin último y el interés de la Filosofía está en reconciliar (versöhnen) el pensamiento, el concepto, con la realidad” (*Historia de la Filosofía*)

¿Cuál es el sentido de todas estas reconciliaciones? La conciliación es una necesidad que llega hasta el tiempo y lo que en él se da: y esto incluye principalmente a la Filosofía vigente. Es un intento de conciliación metafísica, no cualquiera.

La derecha hegeliana cae en ese fetichismo, hoy tan común, de deber expresarse en el lenguaje de la época. Esta conciliación lleva a la pérdida de todo discernimiento de principios y como la conciliación es antinatural, en la fase siguiente los elementos conciliados se descomponen. La incoherencia trabaja siempre en sentido disolutivo, decía Komar. En el momento crítico los elementos se disuelven. Esto sucedió en el marxismo a cuyo estudio Komar dedicó enormes esfuerzos.

Lic. Juan Andres Levermann

1. A. del Noce, *I cattolici e il progresismo*, Leonado, Milano, 1994. P. 154-155 [↑](#footnote-ref-1)
2. A. del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano, 1981 (P. 317-318). La posición de del Noce se plantea en diálogo crítico y amigable con F. Balbo (Opere 1945-1964. Boringhieri, 1966) y Franco Rodano (Il proceso di formazione della “società opulenta”, 1962). Ya en 1967 se planteaba el tema “Un problema culturale nuovo: il pensiero cattolico dinanzi alla società del benessere” en: *I cattolici e il progresismo*, ed. cit., pp. 124 y ss. [↑](#footnote-ref-2)
3. “Opulenta” (a partir del título de Galbraith), tecnocrática (de ascendencia sansimoniana), permisiva (por el rechazo del espíritu ascético al extremo), consumista o del bienestar (se daba por primera vez el éxito de la moral hedonista). Los críticos preferían hablar de nihilismo o de primacía del “tener” (Marcel, Fromm) o de unidimensionalidad (Marcuse). [↑](#footnote-ref-3)
4. En otro lugar dice: ”Se ha escrito tanto sobre los caracteres de la sociedad tecnocrática que, en rigor, nada tengo que añadir. Lo que verdaderamente cuenta no son las diversas críticas, sino su *orden*. Es decir, importa captar la *necesidad ideal* de su aparición”. En: U. Spirito-A. del Noce, *¿Ocaso o eclipse de los Valores Tradicionales?* Unión Editorial, Madrid 1972, p. 191. [↑](#footnote-ref-4)
5. A. del Noce, *L’epoca della secolarizzazione,* Giuffrè, Milano 1970, p. 51 [↑](#footnote-ref-5)
6. No hemos podido consultar las obras de Omodeo. En el libro de Auguste Cornu *Karl Marx et Friedrich Engels, T.III Marx a Paris* (PUF, Paris, 1962) no se hace referencia a este influjo. Se citan las notas de las lecturas de Marx en este período pero con la siguiente salvedad: “El Instituto para el Marxismo-leninismo de Moscú ha indicado que no ha publicado todos los extractos. Puede ser, por otra parte, que los cuadernos de notas se hayan perdido” P.89 n. 3 [↑](#footnote-ref-6)
7. E. Komar, *Los* *problemas humanos de la sociedad opulenta-Libertad y liberalidad*, Ed. Sabiduría Cristiana, Bs. As., 2017. [↑](#footnote-ref-7)
8. Un intento elocuente se encuentra en la obra de L. Kolakovski *El hombre sin alternativa*, Alianza, Madrid 1970. Pp. 281 ss.:”El sacerdote y el bufón”. Se pasa revista a numerosas cuestiones teológicas de las cuales la filosofía no ha conseguido liberarse “aunque hoy las formulemos de manera distinta”. Así p. ej. la escatología (Vista como tema antropológico), la teodicea (la razón en la historia), la naturaleza y la gracia (determinismo y responsabilidad), pecado original (utopía) y redención (personalidad), etc. El bufón es el filósofo que pone en duda el Absoluto del sacerdote. ¿Podría hoy el autor sostener esto sin temor a caer en la razón cínica (Sloterdijk) que se burla de todo? Lo dudamos.

   Lo de Kolakowski se contrapone al texto del comienzo del *Filebo* comentado repetidamente por Komar. [↑](#footnote-ref-8)
9. Sobre la reducción engelsiana de la Filosofía de la Naturaleza a las ciencias empíricas cfr. G. Wetter, *El materialismo dialéctico soviético*, Difusión, Bs. As., 1950. P. 49-53. Engels dedicó ocho años al estudio de las ciencias naturales -ámbito que Marx no conocía especialmente- a fin de probar “en el detalle, ya que en el conjunto no tengo ninguna duda, que en la naturaleza se imponen las mismas leyes dialécticas del movimiento que en la historia” (*Anti Dühring)*. Cit. en G. Cottier, *Engels*. En AAVV, *L’athéisme dans la philosophie contemporaine*. Desclée, Paris 1970. P. 202. A ese estudio nos remitimos. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cfr. H. Chambre, *De Karl Marx à Mao Tsé-Tung*, Spes, 1959, P. 180 ss. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cfr. R. de Felice, *Mussolini il rivoluzionario 1883-1920*, Einaudi, Torino 1995. [↑](#footnote-ref-11)
12. Berdiaev hablaba de los “soldados de la *philosophia militans*” refiriéndose a los filósofos soviéticos. “Más que filosofía es una “teología atea”, que utiliza un método más bien teológico: las teorías se fundan sobre la autoridad de una nueva Sagrada Escritura, la que consta de cuatro evangelios canónicos: Marx, Engels, Lenin y Stalin”. Cit. en G. Wetter, op. cit., p. 187 [↑](#footnote-ref-12)
13. E. Komar, *Orden y misterio*, EMECE/Fraternitas, Rosario, 1996. P. 79-80. La cita es de K. Kosik, *La nostra crisis attuale*, Editore Riuniti, pp. 66-69 [↑](#footnote-ref-13)
14. Komar ilustraba esta “definición” marxista con la imagen de la Avda. Santa Fe una tarde de primavera donde todo el mundo habla, camina, compra y vende. Eso es el hombre en versión marxista: no hay un quién sujeto de la acción. [↑](#footnote-ref-14)
15. Sobre el nominalismo teológico actual cfr. A. Spadaro: “Ogni caso è singolare. Non si può dare regola generale che li abbracci tutti né costruire casistica del discernimento #AmorisLaetitia.”Más recientemente: "It is no longer possible to judge people on the basis of a norm that stands above all" [↑](#footnote-ref-15)
16. Citemos algún ejemplo de la inconclusividad de Kosik que nos ayudará a argumentar en la última parte de nuestro trabajo: “El conocimiento del universo y de las leyes naturales es siempre, directa o indirectamente, también conocimiento del hombre y conocimiento de su naturaleza específica. En el siglo XX han contribuido incomparablemente más al conocimiento de la naturaleza específica del hombre los descubrimientos no antropológicos del Wiener (Círculo de Viena JAL) y las nociones de la cibernética que el escrito programático de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, y las tesis especulativas de la “antropología filosófica”. K. Kosik, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965. P. 270-271. Todo lo que sea inmutable, invariable o eterno es rechazado de la historia: el absoluto no existe ni antes de la historia ni a su término. (Op. cit., P. 156-157). Aquí se insinúa el relativismo y el historicismo del que hablaba Komar. [↑](#footnote-ref-16)
17. Hablando de la inversión de la dialéctica hegeliana y de su concepción dinámica por parte de Marx y Engels, dice G. Wetter:”Más aún: a veces elevan tanto esa dinámica existente en el mundo, que desvalorizan al elemento estático, dando por resultado aquí y allá un verdadero relativismo. Si el mundo consta no ya de objetos sino de procesos, no existen soluciones definitivas ni verdades eternas”. *El materialismo dialéctico soviético*, ed. cit., p. 50. [↑](#footnote-ref-17)
18. K. Marx, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Introducción. [↑](#footnote-ref-18)
19. A. del Noce, *L’epoca della secolarizzazione,* Giuffrè, Milano1970, p. 17. [↑](#footnote-ref-19)
20. Santo Tomas, *In XI Metaph*., lect 2ª., n. 2174. [↑](#footnote-ref-20)
21. En Marx el hombre contempla lo que él mismo ha producido:”Se mira a sí mismo en un mundo creado por él” (Sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut). *Manuscritos del ’44: El trabajo alienado* XXIV. [↑](#footnote-ref-21)
22. J. Pieper, *Sólo quien ama canta*, Encuentro, Madrid, 2015. P. 15-16. Sobre el ocio en el marxismo cfr. E. Voegelin, *From Enlightenment to revolution*, Duke University Press, 1975. Pp. 242-244. [↑](#footnote-ref-22)
23. Conviene sin embargo explicitarlo en la voz de Christopher Dawson: ”La educación cristiana era algo que no podía proporcionarse solamente con palabras, sino que comprendía una disciplina total del hombre; un proceso de catarsis e iluminación que se centraba en los misterios sagrados y se incorporaba en un ciclo de acción y simbolismo litúrgico.

    De este modo, la educación cristiana no sólo era una iniciación a la comunidad cristiana, sino también una preparación para otro mundo: el descubrimiento de realidades espirituales de las cuales el hombre vivía inadvertido y que cambiaban el significado de su existencia. Y creo que es aquí donde nuestra educación actual, incluyendo la religiosa, ha resultado deficiente. En ella no existe sentido de revelación”. (C. Dawson, *Hacia la comprensión de Europa*, Rialp, Madrid 1953. P. 302. Entre nosotros fue Carlos Disandro quien mostró la continuidad entre el coro de la tragedia griega y la liturgia cristiana.)

    Históricamente hablando habría que agregar, con el mismo historiador, que si esto es típico de la tradición occidental y bizantina no lo es del período que se abre con la Reforma: ”El ideal humanista de un cultivo completo de las facultades físicas e intelectuales del hombre entró en relación con el ideal protestante (que Troeltsch ha llamado el ascetismo secular o innerweltlich), de santificación mediante el ejercicio diligente de la vocación del hombre y del cumplimiento del deber dentro del estado de vida en que Dios se había servido llamarlo. Y esto, a su vez, condujo al cultivo de las virtudes económicas de beneficio y laboriosidad y a la adquisición de “conocimientos útiles” como el fin principal de la educación. No puede haber duda de que el utilitarismo secular era el producto directo y el inmediato sucesor del utilitarismo religioso que se desarrolló sobre el suelo de la cultura protestante, y especialmente de la puritana (…)” (Op. Cit., p. 306-307) . Sobre el carácter pragmatista-utilitarista de la razón en Lutero cfr. el libro del editor de J. Pieper, Berthold Wald (Hrsg): *Luthers Theologie und Anthropologie im Spiegel seiner Biographie*. Patrimonium Verlag, Aachen 2015. [↑](#footnote-ref-23)
24. Véase el comentario de F. Leocata, *El conocimiento y la educación hoy*, EDBA, Bs. As, 1996, p. 149-150:”Los motivos antes presentados acerca de la relativa “crisis” de la ubicación de las ciencias en el contexto sociocultural contemporáneo explican por qué, en el planteo actual de temas culturales y educativos, asoma con relativa frecuencia la tendencia acentuar el protagonismo de las ciencias sociales”. [↑](#footnote-ref-24)
25. A. del Noce, *I cattolici e il progressismo*, ed. cit., p. 203, n. 6. A la luz de estas consideraciones el cambio de nombre del Instituto para la familia fundado por Juan Pablo II por el nuevo Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las Ciencias del Matrimonio y la Familia no puede ser sino inquietante. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cfr. A. del Noce, *¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?*, ed. cit., p. 81 ss. Así caracteriza Horkheimer la razón objetiva:“Mientras el conocimiento religioso y el conocimiento del mundo no estaban aún separados y el ordenamiento terreno se consideraba instituido también por Dios, la ciencia tuvo validez objetiva. La estructura del universo que los hombres pretendían llegar a conocer era su estructura verdadera; los conceptos capitales reflejaban relaciones objetivas, auténticas ideas según las cuales Dios había creado la naturaleza, el hombre y la sociedad. Esta concepción hizo quiebra con el nominalismo.” M. Horkheimer, *Historia. Metafísica y Escepticismo*. Alianza, Madrid, 1982. P. 157. En cuanto a la razón subjetiva, el texto clásico es de la *Crítica de la razón instrumental* (Sur, 1973):“Pero el poder que, en última instancia, posibilita los actos razonables, es la capacidad de clasificación, de conclusión y deducción, sin reparar en qué consiste en cada caso el contenido específico, o sea el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante. Esta especie de razón puede designarse como razón subjetiva. Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. Poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no, Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también éstos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende la del individuo” [↑](#footnote-ref-26)
27. E. Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, ed. cit., p. 266. [↑](#footnote-ref-27)
28. Op. cit., p. 267 [↑](#footnote-ref-28)
29. Cfr. J. Ellul, *Autopsia de la revolución*, Unión Editorial, Madrid 1973, p. 125-185 (Las revoluciones en el sentido de la historia). Cfr. A del Noce-J. A Riestra, *Karl Marx: Escritos juveniles*, EMESA, 1980. P.158 [↑](#footnote-ref-29)
30. Cfr. H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Du Seuil, 1945, espec. Cap. 3, I y II. [↑](#footnote-ref-30)
31. “No es casualidad que Marx, a medida que avanza su obra, aumente el peso de los factores objetivos y describa cada vez más implacablemente mecanismos en los que el hombre apenas si tiene sitio. En el aspecto final de su obra, la revolución se considera cada vez menos como relaciones entre personas (¡aunque fuesen clases!), un juego entre filosofía y socialismo, y se convierte en el fruto de fuerzas objetivas, en que las cosas y sus necesidades inmanentes desempeñan el papel dominante”. J. Ellul, *op. cit*., p. 134-5. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cfr. A. del Noce, *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*, EMESA, 1977, p. 159 ss. (El estalinismo) [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. J. Fest, *Hitler*. *Eine Biographie.* Ullstein, 1973. P. 619-660 [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr. R. de Felice, *Mussolini il fascista.* II, Einaudi,Torino 1995. Espec. p. 60-69 y el Anexo 4 con cartas. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cfr. A. del Noce, *Appunti sull’irreligione occidentale*. Resumidamente en A. del Noce *¿Ocaso o eclipse…?*ed. cit., p. 100-102 [↑](#footnote-ref-35)
36. F. Copleston, *Historia de la Filosofía. 7. De Fichte a Nietzsche*. Ariel, 1980. P. 262. [↑](#footnote-ref-36)
37. A. del Noce, *Il problema…*, ed. cit., p. 318-319. [↑](#footnote-ref-37)
38. J. Baudrillard, *La société* *de consommation*, Folio, 1996. P. 299 ss. Conclusion. [↑](#footnote-ref-38)
39. Véanse las proféticas reflexiones de M. F. Sciacca en *El oscurecimiento de la inteligencia* sobre la impiedad religiosa (Gredos, Madrid 1973, pp. 181 ss). [↑](#footnote-ref-39)
40. https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2005/december/documents/hf\_ben\_xvi\_spe\_20051222\_roman-curia.htm [↑](#footnote-ref-40)
41. Vaya esto como ejemplo:“L’Esortazione postsinodale ha una qualifica di magistero ordinario e quindi va accolta come tale, non è la posizione di una scuola teologica. È l’espressione di un percorso di Chiesa. Come si fa ad ignorarlo? E come si fa ad ignorare che l’intento dell’Esortazione è preminentemente pastorale. Offre una visione dell’amore come fondamento del matrimonio che va al di là di una scansione normativa. E dicendo che è pastorale non diciamo che si tratta di un livello inferiore rispetto alla teologia. Diciamo proprio il contrario, perché la pastorale comprende e include la teologia. E non il contrario. Altrimenti il cristianesimo sarebbe una sorta di intellettualismo, proprio ciò che il Papa dice di voler evitare” Monsignor Giuseppe Lorizio, docente di teologia fondamentale all’Università Lateranense, membro del Comitato nazionale per gli studi superiori di Teologia e di Scienze Religiose della Cei. (Subr. JAL) [↑](#footnote-ref-41)
42. Recordemos la anécdota del Card. Innitzer frente a Hitler en las afueras de Viena luego del *Anschluss*. Cuando el Card. Innitzer salió a recibirlo a las afueras de Viena aquel ni siquiera se detuvo. Luego Innitzer tuvo que ir a Roma a disculparse. Komar añadía que desde aquel momento la diócesis de Viena fue problemática, lo cual tiene tremenda actualidad. Por el contrario, el Card. von Faulhaber se negó a embanderar Munich ante el fallecimiento del anticlerical Ludendorff y no pasó absolutamente nada. [↑](#footnote-ref-42)
43. Scalfari cita palabras del Papa Francisco: «Noi credenti e ovviamente soprattutto noi presbiteri e noi vescovi crediamo nell' Assoluto, ma ciascuno a suo modo perché ognuno ha la propria testa e il proprio pensiero. Quindi la nostra verità assoluta, da tutti noi condivisa, è però diversa da persona a persona. Non evitiamo infatti discussioni nel caso delle quali i nostri diversi pensieri si confrontano. Un tipo di relativismo c' è dunque anche tra noi» http://ilsismografo.blogspot.com.ar/2017/10/italia-la-chiesa-che-combatte-il.html [↑](#footnote-ref-43)
44. Cfr la carta en la que el Papa Francisco desautoriza la interpretación del Card. Sarah sobre la manera de interpretar la nueva reforma litúrgica. http://lanuovabq.it/it/la-lettera-del-papa-al-cardinale-sarah [↑](#footnote-ref-44)
45. «La Riforma avviata da Martin Lutero 500 anni fa è stata un evento dello Spirito Santo» Así decía Mons. Galantino, Secretario general del Episcopado italiano, en una conferencia en la Universidad Lateranense días atrás. O más recientemente el P. Spadaro en la Civiltà Cattolica: “Martin Lutero è stato considerato per secoli l’eretico per antonomasia. Oggi a 500 anni di distanza, la ricerca storica e gli studi recenti portano a chiederci: eretico lo era davvero?(…) è urgente una rilettura libera da luoghi comuni e da vulgate trasmesse acriticamente.” ¿ Acaso Denifle, Grisar y Lortz son vulgatas transmitidas acríticamente? Cfr. el libro del editor de J. Pieper, Berthold Wald (Hrsg): *Luthers Theologie und Anthropologie im Spiegel seiner Biographie*. Patrimonium Verlag, Aachen 2015. [↑](#footnote-ref-45)
46. “Sed istae dubitationes stultae sunt”. S. Thomae Aquinatis, *In Metaph. Expositio*, Marietti, 1964. P. 196 [↑](#footnote-ref-46)
47. Seguimos la traducción de García Yebra (*Gredos*, Madrid, 1970. T. I, p. 201-202) con algunas correcciones basadas en la traducción italiana de G. Reale (Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2010) [↑](#footnote-ref-47)