

LA EDUCACIÓN CATÓLICA EN CRISIS

Carlos Daniel Lasa

Universidad Nacional de Villa María – CONICET

Resumen

A partir de una investigación llevada a cabo por el Profesor Carlos Horacio Torrendell mediante la cual constata que, en la actualidad, pese a que la Iglesia cuenta con instituciones educativas en todos los niveles, sin embargo la presencia en el campo educativo y cultural de los intelectuales católicos resulta declinante, el propósito del presente trabajo intenta poner de manifiesto la causa de esta realidad. La misma sólo puede encontrarse en la asunción, por parte de docentes y pensadores católicos, de una *filosofía de la praxis* que configura una visión de la realidad que se encuentra en las antípodas de un *intellectus fidei*, el cual es posible llevar a cabo sólo a partir de una *filosofía del ser*.

Filosofía del ser – Filosofía de la praxis – *Intellectus fidei* – Crisis educación católica

Abstract

Starting from research done by Professor Carlos Horacio Torrendell where he proves that even though at present the Church runs educational institutions at all levels, the presence of catholic intellectuals in educational and cultural fields is nevertheless declining, the objective of the present paper is to try to show the cause of aforesaid reality. This can only be found in the support by Catholic teachers and thinkers of a *philosophy of praxis* that conforms to a vision of reality that lies in the antipodes of an *intellectus fidei*, which is possible to carry out departing only from a *philosophy of being*.

Philosophy of being – Philosophy of praxis – *Intellectus fidei* – Crisis catholic education

El Profesor Carlos Horacio Torrendell, en un escrito intitulado “La investigación educativa católica en Argentina”, señala que la Iglesia Católica, pese a haber logrado desarrollar estrategias exitosas para la conformación y el crecimiento de un subsistema educativo católico integrado por instituciones de todos los niveles a lo largo de los últimos 50 años, sin embargo, “no ha podido (...) generar una corriente persistente y financiada de investigación y reflexión que pudiera posicionar en el campo académico un pensamiento educativo de inspiración cristiana y orientar la labor de los numerosos agentes e instituciones del subsistema”¹. Y la paradoja reside, añade el Profesor Torrendell, en que la presencia en el campo educativo y cultural de los intelectuales católicos, durante la primera mitad del siglo XX, pese a no tener financiamiento para sus limitadas instituciones, fue destacada; hoy, sin embargo, que la Iglesia alcanzó a multiplicar sus instituciones en todos los niveles, obteniendo financiamiento estatal para ella, y habiendo creado incluso Universidades, la presencia intelectual de los católicos es declinante. El Profesor Torrendell no hace más que señalar el hecho ya que el objeto de su artículo no es, precisamente, determinar la o las causas de esta situación. El objeto de nuestra búsqueda, pues, será éste.

La Iglesia católica, a través de sus instituciones educativas, se propone transmitir una *visión cristiana de la realidad*. Esta visión cristiana que la Iglesia propone es el resultado de un *intellectus fidei*, el cual explicita la verdad de la Revelación mostrando, por un lado, las estructuras lógicas y conceptuales de las proposiciones en las que se articula la enseñanza de la Iglesia y, por el otro, enseñando el significado de salvación que estas proposiciones contienen para el individuo y la humanidad. Si bien la fe del creyente no termina en estas proposiciones, es por medio de las mismas que alcanza a Jesucristo. Ahora bien, esta tarea no puede desarrollarse a partir de cualquier filosofía sino desde una filosofía del ser. Refiere la encíclica *Fides et ratio*: “Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser.”². Precisamente, nos dice la misma Encíclica *Fides et ratio* en su número 41, la novedad de los Padres de la Iglesia consistió en acoger una razón abierta a lo absoluto en la cual incorporaron la riqueza de la Revelación. De allí que no cualquier filosofía sea la adecuada para configurar un *intellectus fidei*. En este sentido, “un pensamiento filosófico que

¹ Torrendell, Carlos Horacio. “La investigación educativa católica en Argentina”. En *Diálogos Pedagógicos*, Año II, N° 3, Facultad de Educación, Universidad Católica de Córdoba, 2004, p. 46.

² Juan Pablo II, *Fides et ratio*, N° 97.

rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación”³.

Como podemos apreciar, de acuerdo a la doctrina sustentada por la Iglesia Católica, será menester asumir una *filosofía del ser* para alcanzar un *intellectus fidei* capaz de transmitir universalmente las verdades fundamentales de la fe cristiana, cuales son, la fe en el Dios Uno y Trino, la idea de la creación del mundo de la nada, los conceptos de ley moral, conciencia, libertad, responsabilidad personal, etc. Ahora bien, los sujetos históricos que hoy son los protagonistas en los diversos niveles de la educación católica, ¿ponen en acto un *intellectus fidei* a partir de una *filosofía del ser* como condición de posibilidad para la transmisión de una visión cristiana de la realidad?

Si nosotros considerásemos las diversas producciones en materia educativa por parte de las instituciones católicas y/o docentes católicos, observaremos ciertas *constantes* que también están presentes en pensadores que consideran la realidad desde lugares muy diversos a los de la visión cristiana. Señalaremos sólo algunas, las cuales se repiten sin cesar en casi todos los discursos educativos:

1. *La ascunción del sentido histórico.*

La consecuencia de esta tesis conduce al hombre, por una parte, a elegir y a hacer aquello que conduce al progreso, es decir, a hacer aquello que está de acuerdo con las tendencias históricas y, por otra, a considerar inmoral o indecente mostrar la más mínima reticencia respecto de tales adaptaciones. Así, entonces, se procede a *reemplazar la distinción verdad–error, bien–mal, por el binomio progresista–reaccionario*. El imperativo es la necesidad de adaptación a lo que acontece por cuanto lo real se reduce a aquello que está sucediendo⁴. La fe en el poder de la historia ha sustituido la fe en el poder de Dios. Pero, ¿qué supone esta afirmación del sentido histórico? La afirmación no descansa sobre una filosofía del ser sino sobre una *filosofía del devenir* o de la *praxis*. Analicemos esta instancia.

La *filosofía del devenir* o de la *praxis* hace su epifanía a partir de la crítica radical de la *intuición*. El momento de la intuición debe ser rechazado por cuanto la afirmación de la intuición remite a la inteligibilidad del ser. Era menester, tal como lo señalaba el maestro de Giovanni Gentile, Donato Jaja, el *abandono progresivo de la asimilación del conocer al*

³ *Idem*, N° 83.

⁴ Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?*. Ediciones Paidós, Bs. As., 2005, p. 171.

ver. Precisamente para este pensador, el gran aporte del criticismo fue la crítica radical de la intuición. Así, de este modo, el pensamiento, abandonando definitivamente la intuición, se desembaraza para siempre de la metafísica. En efecto, si todo *dato* es rechazado, esto es, si no hay lugar en el conocimiento para una estructura inteligible de lo real *previa* al acto de pensar –estructura que me conduciría a interrogarme por la *causa* de la misma, o sea, por una Inteligencia creadora–, entonces, será el mismo acto de pensar el que *ponga* el contenido del mismo. De esta manera, el espíritu humano será plenamente libre por cuanto *todo* surgirá de su propia actividad, tanto el *contenido* como el *acto* mismo de conocimiento. En consecuencia, *crítica radical de la intuición* equivale a *crítica radical de la metafísica*.

Con la instauración del *cogito* cartesiano se entroniza lo que Kant llamará, luego, *razón crítica*. ¿Qué debe entenderse por razón crítica? Si, tal como lo hemos señalado, todo dato es rechazado, esto es, si ya no hay lugar en el conocimiento para una estructura inteligible de lo real *previa* al acto de pensar, entonces tal operación dará como resultado la existencia de la mentada *razón crítica*. La razón crítica es una razón sin presupuestos, autónoma, causa del progreso ineluctable –progreso que se profundizará en la medida en que la razón sea más crítica, más autónoma–. Y este racionalismo da paso, necesariamente, al ateísmo. En efecto, a esta razón sin presupuestos, convertida en pura *ratio*, le es sucedánea la idea de revolución. Ciertamente, ella no puede hacer sino *tabula rasa* con todo lo que le viene desde fuera de ella y, en consecuencia, no sólo son rechazados los principios que brotan del orden mismo del ser sino también todo lo que le es dado por la tradición. Desde ahora en adelante, todo debe comenzar desde un punto cero. Atrás queda el atraso, aquello que se ha de abandonar definitivamente; adelante se ubica el progreso y el bienestar. La metafísica, pues, ha quedado definitivamente sepultada. Y el esfuerzo del espíritu del hombre no consistirá ya en descubrir la verdad sino en estar en permanente vigilia para ser siempre fiel a lo *nuevo*, a aquello último que acontece por cuanto sólo esto es sinónimo de progreso. De allí que algunos profesores católicos conciban a la mismísima Universidad católica como *una universidad para el cambio*. Por ello señalan que la Universidad, por definición, debe formar agentes para el cambio social. Toda la vida de la Iglesia es leída desde la óptica de la razón crítica y, en este caso, se entiende que la misma se desenvuelve a través de la continua lucha entre conservadores y progresistas. Debe observarse que aquellos que se colocan dentro de una u otra categoría –“conservadores”, “progresistas”–, asumen acriticamente la noción de razón crítica, razón por la cual ambas posiciones coinciden.

2. La ley de la necesidad de adaptación también rige para el catolicismo.

El catolicismo debe adaptarse a los nuevos tiempos so pena de desaparecer de la historia. Considerando que el camino del pensar, a partir del *cogito*, se ha dirigido hacia la radical inmanencia, será preciso, para que el cristianismo no desaparezca de la historia, *inmanentizarlo*. Para ello será preciso, en primer lugar, separar definitivamente al cristianismo de la vertiente del pensamiento griego, lo que equivale a separar al catolicismo de su raíz mítica, es decir, se pretende poner fin a un Dios creador distinto del mundo para erigir, en su lugar, la voluntad omnímoda de la libertad creadora. A propósito de esto, a inicios del siglo XX y a raíz de las disputas suscitadas en torno al movimiento denominado *modernismo*, Gentile caracterizaba al pensamiento griego del ser como “*Un racionalismo estático, intelectualista, gobernado por el ideal de una verdad absoluta, eterna, objetiva, ante la cual el hombre es espectador*”.⁵ En la conferencia que Gentile ofrece en la Universidad de Firenze, el 9 de febrero de 1943, se presenta como católico y como salvador de la religión católica. Expresa Gentile: “*En rigor, soy católico desde junio de 1875, o sea, desde el momento en que he venido al mundo (...) Desde entonces vengo pensando y profundizando cada día mis ideas*”.⁶ Él advierte que es urgente la necesidad de una reforma que ponga al cristianismo de acuerdo con el siglo, “*desarrollando de él el elemento terreno y haciendo del mismo el factor promotor del progreso de la civilización*”.⁷ Si la filosofía moderna es el camino del pensamiento hacia la radical inmanencia (interpretación canónica, ésta, de la filosofía moderna a partir del iluminismo), entonces la única manera de salvar al catolicismo –desde la óptica de Gentile– consiste en ordenarlo a fines puramente inmanentes y renegar, definitivamente, de toda trascendencia. El “catolicismo” asumido por Gentile desde su nacimiento, pues, era un catolicismo sin un Dios trascendente al mundo.

Gentile veía en el movimiento modernista que se había suscitado dentro de la misma Iglesia católica una insalvable contradicción por cuanto los mismos modernistas no querían adherir al inmanentismo, propio éste, para Gentile, de la filosofía moderna. Esta filosofía sostiene que la inteligencia sólo puede acceder a los fenómenos sin llegar a conocer jamás el ser. No obstante, los modernistas *querían* mantener la existencia de un Dios distinto del mundo. La contradicción del modernista residía, para Gentile, en sostener

⁵ Gentile, Giovanni. *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*. En *Opere*, XXXV, Sansoni, Firenze, terza edizione riveduta, 1962, p. 36. La traducción es nuestra.

⁶ Gentile, Giovanni. *La mia religione*, en *Opere*, XXXVII, Sansoni, Firenze, terza edizione riveduta, 1963, p. 124. La traducción es nuestra.

⁷ Del Noce, Augusto. *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Il Mulino, Bologna, 1990, p. 209. La traducción es nuestra.

que la verdad es el espíritu mismo y, simultáneamente, distinguir entre *método de la inmanencia* y *doctrina de la trascendencia*. El resultado final del modernismo no fue sino el ateísmo. Gentile era plenamente consciente de que la doctrina de la Iglesia católica se encontraba en las antípodas de su pensamiento y entendía claramente que el modernismo significaba la destrucción de la Iglesia católica. Expresa Gentile: “*El misticismo, la intimidad de la religión, el método de la inmanencia (Gentile se está refiriendo a la concepción modernista) con el anexo del pragmatismo religioso sería, en rigor, lo hemos abiertamente demostrado a propósito de Laberthonnière, la negación de la trascendencia; es decir, no del catolicismo post-tridentino, sino de la misma religión, en cuanto tal. Una vez que nosotros podemos encontrar a Dios solamente en nosotros, y entenderlo sólo según nuestras exigencias vitales..., la Iglesia, como tradición elaboradora de la revelación, y la misma revelación, y por eso la posición extrínseca de lo divino al espíritu, es destruida; y la necesidad religiosa no puede ser más satisfecha sino a través de la elaboración racional del objeto, que se ha encontrado en el espíritu; es decir, con la filosofía que crea a Dios*”.⁸

Esta operación de “salvataje” llevada a cabo por Gentile –y en la actualidad por otros muchos dentro del seno de la Iglesia católica– conduce a la identificación de la fe con la política. En nuestra América, ¿acaso no han repetido la misma operación gentiliana algunos de los denominados teólogos de la liberación? En este sentido, Gustavo Gutiérrez señala, como puntos de partida del proceso de libertad del hombre, a los siglos XV y XVI. Así, los hitos de esta conquista serían Descartes, Kant, Hegel y Marx⁹. Hugo Assmann, por su parte, afirma explícitamente el primado de la acción, o sea, la afirmación de la acción liberadora del hombre como *lugar teológico*¹⁰. Luego, como acto segundo, viene la reflexión “teológica” en tanto reflexión crítica sobre la acción. Observemos que la reflexión a la que Assmann se refiere es inmanente a la acción humana. Expresa Assmann: “*‘Verdadera’, históricamente, la fe sólo puede ser, cuando “se hace verdad”, vale decir: cuando es históricamente eficaz para la liberación del hombre. De este modo la dimensión*

⁸ Gentile, Giovanni. *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*. En *Opere*, XXXV, op. cit., p. 48. La traducción es nuestra. A propósito de la Encíclica *Pascendi Domini Gregis*, Gentile sostuvo: “*En verdad, la encíclica Pascendi domini gregis es una magistral exposición y una crítica magnífica de los principios filosóficos de todo el modernismo (...) El autor de la Encíclica ha visto en profundidad e interpretado exactamente (...) la doctrina subyacente en las exigencias filosóficas, teológicas, apologéticas, históricas, críticas, sociales de la dirección modernista.*” (*Idem*, pp. 49–50). La traducción es nuestra.

⁹ Cf. Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1984, 4ª edición, pp. 44–53.

¹⁰ Cf. Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, 2ª edición, p. 46

de “verdad” de la fe, se liga estrechamente a la dimensión ético-política”¹¹. La verdad a la que se está refiriendo Assmann no es la verdad del ser sino la verdad de la transformación del mundo y, entonces, se trata de una verdad que mira al futuro y a la acción. Esta verdad del futuro dependerá, *in totum*, de la acción de la humanidad. La fe cristiana concebida desde esta verdad resulta adulterada. Permítasenos citar estas palabras del, por entonces, Cardenal Joseph Ratzinger: “*la fe indica un plano completamente distinto del hacer y de la factibilidad; es esencialmente confiarse a lo que no se ha hecho a sí mismo, a lo factible, a lo que lleva y posibilita nuestro hacer (...) todo intento de (...) querer probarla en el sentido del saber factible fracasará necesariamente. No se la puede hallar en la estructura de esa forma de saber, y quien así la ponga sobre el tapete, la concibe falsamente. El penetrante ‘quizá’ con el que la fe cuestiona al hombre de todo tiempo y lugar, no alude a la inseguridad dentro del saber factible, sino que es poner en tela de juicio lo absoluto de ese círculo, es su relativización como único plano del ser humano y del ser en general, que sólo puede ser algo penúltimo*”¹².

El intento actual de salvar o “remozar” el catolicismo adaptándolo a las exigencias que plantea la coyuntura histórica, se elabora a partir de una conciencia determinada por el historicismo, producto genuino, éste, de la filosofía de la praxis, el cual equivale a la reducción de la realidad al acontecer. Hasta la comprensión misma es concebida como un acontecer y la verdad como un acontecer de la verdad. No existen ya criterios metahistóricos que mensuren el acontecer. Así planteadas las cosas, el hombre ya no es capaz de verdad absoluta sino que debe asumir que sus respuestas sean esencialmente cambiantes y que respondan a interrogantes también mudables. El hombre debe limitarse, entonces, a la reflexión, comprensión e interpretación históricas. Un saber propiamente dicho, que quiera saber cómo es algo de forma necesaria y permanente, no puede existir, no tiene cabida, está sospechado.

3. El conocimiento es concebido en términos de construcción.

Si, como hemos señalado precedentemente, el conocimiento hace surgir todo a partir de su propia actividad, tanto el *contenido* como el *acto* mismo de conocer, entonces él no puede ser concebido sino en términos de *construcción*. Señala Cornelio Fabro: “*El descubrimiento de Kant de los juicios sintéticos a priori es, a la vez, el reconocimiento de*

¹¹ *Idem*, p. 71.

¹² Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979, 4ª edición, p. 49.

*la libre actividad del espíritu sobre la materia sensible: en efecto, aquella síntesis no está fundada en la rígida estructura de las cosas sino en las leyes originarias que el intelecto produce (...) Entonces, es este concepto de libertad como espontaneidad productiva el principio unificante de teoría y praxis (...) Es de aquí que Fichte inicia su reflexión, de la unificación dinámica al común surgente de pensar y querer a la cual subyace la identidad o sea la identificación de ser y pensamiento”.*¹³ Como se advierte, *el constructivismo gnoseológico no es sino la filosofía de la praxis o del devenir aplicada al conocimiento.* Permítasenos citar, para reafirmar la idea, unas palabras de Gentile formuladas en un escrito de 1897, en las que se advierte con meridiana claridad la concepción constructivista del conocimiento: *“Cuando se conoce, se construye, se hace el objeto, y cuando se hace o se construye un objeto, se lo conoce; por lo tanto, el objeto es un producto del sujeto; y, puesto que el sujeto no existe sin objeto, es necesario agregar que el sujeto, a medida que va haciendo o construyendo el objeto, se va haciendo o construyendo a sí mismo”.*¹⁴

Resulta muy importante destacar que el clásico concepto de *teoría* ha sido absolutamente transfigurado. En su lugar se habla de una teoría que es inmanente a la acción humana. Refiere Leo Strauss: *“La teoría política se convierte en inteligencia de aquello que la práctica ha producido, la inteligencia de la realidad efectual (...) Aparece ahora un nuevo tipo de teoría (...) que tiene por tema supremo la actividad humana y aquello que la misma genera, en lugar del Todo, que no es en modo alguno un objeto de la actividad humana”.*¹⁵ Dentro de esta concepción, algunos piensan a la Universidad católica como *el mundo de pensamiento, pero orientado a la acción.* Asimismo, se consideran relevantes sólo aquellas investigaciones que transforman la realidad circundante. Para esta concepción ya no tienen ninguna cabida, en la vida del hombre, ni el ocio, ni la contemplación. Ya no se trata, nos dirá Marx en su tesis XI sobre Feuerbach, de contemplar el mundo sino de transformarlo. De ahora en más, lo que le interesará al hombre es saber sólo aquello que él puede producir en el tiempo. Insistimos: ya no es concebible la *teoría* como contemplación del ser, de lo infinito, sino que la teoría es inescindible de la acción humana. Expresa Marx: *“La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían hacia el misticismo, encuentran su solución*

¹³ Fabro, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Editrice del Verbo Incarnato, Roma, 2004, p. 130. La traducción es nuestra.

¹⁴ Gentile, Giovanni. *La filosofía de Marx*. Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 2003, p. 77. La traducción nos pertenece. La traducción es nuestra.

¹⁵ Strauss, Leo. STRAUSS, Leo. *Diritto naturale e storia*. Il melangolo, Genova, 1990, p. 344. La traducción es nuestra.

en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”¹⁶. Entre *teoría y acción* existe una unidad intrínseca. Es decir, no es dado hablar de una teoría que tenga por objeto una realidad infinita y que sea previa a la acción: de ahora en más, aquello que es primero es la mismísima acción, y acción humana. La teoría no tiene por objeto sino la acción humana de la cual conoce su lógica interna: al considerar al pensamiento como no contemplativo –ya que carece de un objeto para ver y contemplar por cuanto el reino de lo metafísico no existe–, el pensamiento es entendido en términos de acción, de producción y su comprensión sólo estará puesta en aquello que él mismo ha producido.

¿Quiénes son hoy, dentro del ámbito de la docencia católica, los que no adhieren a esta posición gnoseológica constructivista? Huelga la respuesta. Esta postura, como hemos podido apreciar, es el resultado no precisamente de la filosofía del ser sino de la filosofía de la praxis. Si, entonces, el conocimiento es sólo construcción humana y, por ende, manifestación histórica, situada, en consecuencia él adquirirá un carácter eminentemente pragmático por cuanto su fundamental historicidad (la cual involucra lógicamente una desvalorización del aspecto teórico del pensamiento) provoca como contragolpe la exageración de su aspecto práctico. Y este “praxismo” llega a extenderse hasta alcanzar la más extrema pragmaticidad que se expresa en un claro instrumentalismo contrario al pensamiento propiamente filosófico que, por su carácter eminentemente erótico, tiene la tarea de buscar y contemplar la verdad.

Del Noce sintetiza las consecuencias que se siguen de la asunción de una concepción del conocimiento constructivista: *“El desarrollo lógico de este proceso espiritual debe ser, por eso, el “activismo”, la mística de la acción para la acción, la fuga de sí y de la verdad de la acción. La acción es ya querida por sí, no más como medio para la realización de un fin. Los valores, en lugar de dirigir y dar significado a la acción, valen solamente como instrumentos que pueden promoverla. Pero la acción así entendida se reduce a una simple transformación de la realidad; y esta transformación, este “mover” que es por sí querido, no implica una humanidad mejor. De allí que el retroceso de los valores equivalga a un retroceso de los hombres. Ellos cesan de ser fines en sí mismos para convertirse en instrumentos y en obstáculos para mi acción. La lógica inmanente del activismo conduce a la negación de la personalidad de los otros, a su reducción a “objetos” (y me viene en mente el sentido etimológico de objeto: “realidad*

¹⁶ Marx, Carlos Marx. *Tesis VIII sobre Feuerbach*, en *Carlos Marx y Federico Engels. Obras escogidas en dos tomos*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, tomo II, p. 428.

*puesta delante de mí”; por eso, no centro de vida espiritual, sino límite que puedo utilizar o abatir, por mi acción)”.*¹⁷

4. *Sólo es crítico aquel conocimiento concebido en términos constructivistas.*

El constructivismo gnoseológico niega la existencia del concepto de naturaleza. En efecto, no puede sostenerse bajo ningún punto de vista que exista algo, más allá de la actividad de la conciencia, que posea una estructura inteligible que aguarde ser aprehendida. Por lo tanto, el pensar sólo patentiza las realizaciones humanas como puras concreciones históricas y por ello, contingentes, surgidas éstas como respuesta a necesidades estrictamente humanas. De allí que profesores, incluso de filiación supuestamente cristiana, sostengan que es menester *desnaturalizar todo*. Por ello, desde esta posición, un pensamiento crítico y reflexivo es aquél que contribuye a comprender la historicidad de lo humano, desnaturalizando la realidad y asumiendo que todo lo que ha construido el hombre y todo lo que ha asumido, es producto de decisiones libres. Es menester, nos advierten, desnaturalizar gestos, relatos, costumbres e ideas a las que adherimos como si “naturalmente” debieran ser aceptadas así: sólo es posible aceptarlas conociendo su origen, comprendiendo que no han existido desde siempre, que no están impuestas por alguna fuerza suprahumana, sino que son resultado de la acción de hombres concretos, y que significaron en su origen respuestas a situaciones contingentes.

Es preciso advertir, en este momento, que la crítica siempre fue *un momento* de la búsqueda filosófica pero concebida como instrumento de verificación. La crítica no se ejerce sobre el objeto de la búsqueda, o sea, la verdad, sino sobre los procesos puestos en acto ordenados a su aprehensión. La concepción del sentido crítico producto de la filosofía de la praxis, implica que el mismo debe ser ampliado en su alcance y afirmación. Abandona su condición de *medio* para convertirse en *fin*, o sea, en el objetivo mismo del conocimiento, casi como si el fin no fuese «conocer críticamente algo», es decir, como si la tarea del pensamiento no fuese ser crítica «relativamente a alguna cosa», sino crítica «absolutamente». Es esta última una posición radicalmente subjetivista: la *absoluta* «criticidad» de los poderes cognoscitivos es siempre una *pulverización de la objetividad*, una reducción de la objetividad a la pura instrumentalidad, lo que equivale a decir, a una pérdida del sentido del ser. Se prioriza el instrumento en detrimento del fundamento. Nos parece importante señalar y advertir que, a esta absolutización del “sentido crítico” le

¹⁷ Del Noce, Augusto. *Il suicidio della rivoluzione*. Rusconi, Milano, 1992, seconda edizione, pp. 210–211. La traducción es nuestra.

adviene, simultáneamente, una contradicción de fondo ya que el momento de la “criticidad”, que debería ser la garantía contra todo dogmatismo en el ámbito filosófico, se convierte en un *absoluto y radical dogmatismo asumido como totalidad suficiente en la constitución de todo posible conocimiento*.

5. *Si el conocimiento es pura construcción, entonces todo conocimiento es cultural, producto de un contexto socio–histórico.*

Si el conocimiento es producto de una construcción histórico–social, obviamente en el ámbito educativo adquirirán particular relevancia las ciencias, sobre todo las ciencias sociales, lo cual supone entender la sociedad sólo desde el punto de vista del presente histórico. De allí que los análisis acerca de la educación no superen, aún dentro del pensamiento de los docentes de las instituciones católicas, el ámbito de la ciencia (sociología, psicología, estadística, etc.). Pero esta visión plantea la siguiente dificultad para un profesor que profesa la fe cristiana: si a la ciencia en cuanto tal le está vedado el conocimiento de los fines y, por eso, de un verdadero sistema de valores y, por lo tanto, su puesto debe ser ocupado por una variedad de valores –producto, éstos, de los fines propuestos por los ciudadanos de determinado tiempo histórico–, ¿cómo proponer como universales aquellos valores que resultan de un *intellectus fidei* y que la Iglesia católica propone para ser creídos y vividos? Por otro lado, la tan mentada crisis de valores, ¿en qué consistiría? ¿Tendría sentido hablar en estos términos a partir de una concepción absolutamente relativista y criticista de los valores? Esta postura, como puede observarse, trae importantísimas consecuencias en el plano moral.

Si todo conocimiento es cultural, entonces hemos de abandonar hasta nuestro modo de preguntar. En efecto, la pregunta *qué es esto* (universidad, hombre, escuela, sociedad, matrimonio, etc.) debería ser reemplazada por esta otra: cómo concebimos hoy, dentro de este contexto socio–histórico, la universidad, el hombre, la escuela, la sociedad, el matrimonio, etc. Es decir, si pregunto de la primera forma, estoy suponiendo que la realidad tiene una estructura inteligible que aguarda ser aprehendida. Pero como la filosofía de la praxis acabó con esta tesis, entonces será preciso preguntar de otra manera, la cual depende del nuevo modo de concebir el conocimiento. Si el conocimiento no es descubrir sino construir, entonces la construcción variará de acuerdo a los intereses de los sujetos de cada comunidad histórica. De allí que se propague permanentemente que la escuela brinda a los alumnos herramientas (léase, conocimientos) en orden a la

transformación del mundo social. El conocimiento, entonces, resultará ser un instrumento del que se valga el hombre para «resignificar» todo. Pongamos un solo ejemplo: el concepto de matrimonio deberá flexibilizarse y ser capaz de albergar en su seno a todas aquellas nuevas formas de relación sexual que han establecido los hombres entre sí. Vecino a nuestro ejemplo y al constructivismo gnoseológico, es sucedáneo el concepto *de perspectiva de género*, concepto que mora en las mentes de no pocos docentes católicos. Si bien esta categoría originariamente pretendía pensar aquellos temas considerados de vital importancia para la mujer, pasó luego a transformarse en una visión totalizante. Así, la perspectiva de género se erige en un nuevo modo de ver al ser humano, lo cual exige reelaborar los conceptos de hombre y mujer, sus respectivos roles en la familia y la sociedad, y la relación entre ambos. De este modo, los conceptos de sexualidad, matrimonio, vida social y familiar se ven radicalmente modificados. Esta posición sostiene que, dado que todo concepto es cultural, también lo es el de género. Por eso, lo masculino y lo femenino no tienen ninguna estructura “natural”, sino que son una mera construcción social y, en consecuencia, válidos para determinado contexto socio–histórico. No existen conjuntos de características o de conductas exclusivas de un sexo, ni siquiera en la vida psíquica. Por eso es que puede llegar a hablarse de un *continuum* de intersexos. Estas tesis, como resulta claro a todas luces, permite validar una conducta moral contraria a aquella que procede de un *intellectus fidei* tal como lo propone la Iglesia católica. Baste sólo otro ejemplo. Para la Iglesia católica, el matrimonio es la unión de un varón y de una mujer con el fin de procrear y alcanzar la mutua perfección en el amor; para la perspectiva de género, en cambio, el concepto de matrimonio no tiene fronteras precisas por cuanto el mismo puede aplicarse a la unión de dos varones, de dos mujeres, etc. Si todo concepto es una construcción que, en definitiva, se formula para satisfacer las necesidades de los hombres, entonces el concepto “matrimonio” debe flexibilizarse hasta adaptarse a las exigencias que el hombre de hoy tenga respecto de su vida sexual.

Las cinco tesis que hemos señalado son presupuestos indiscutidos a partir de los cuales se encuentra hoy configurado el pensar de la mayoría de los docentes de las instituciones católicas. Las mismas, como hemos probado de modo hartamente palmario, corresponden a un universo que es propio de una *filosofía del devenir o praxis*. En consecuencia, la visión de la realidad transmitida hoy por las instituciones católicas no se corresponde con un *intellectus fidei*; por lo tanto, es dado afirmar que el pensamiento católico, en cuanto tal, está *casi ausente* en el ámbito de la educación y la cultura. De este modo, las instituciones católicas no cumplen con los fines que le dieron nacimiento y que

son su razón de ser. A la postre se cumpliría, aunque no podríamos afirmar que debido a sus méritos, aquello que perseguía el que fuera Secretario General del Partido Comunista español, Santiago Carrillo, cuando sostuvo que para el marxismo era fundamental *transformar y utilizar* los que denomina aparatos ideológicos del Estado, entre los que se cuenta a la Iglesia católica. Dicha transformación consiste en poner a dichos aparatos al servicio de fines diversos a aquellos en virtud de los cuales nacieron. Señalaba Carrillo: “*Es real pensar en desarrollar dentro de esos aparatos una lucha que les vuelva, por lo menos en parte, contra lo que fue su fin inicial*”¹⁸. Y a modo de ejemplo señala Carrillo, “*Un centro educativo, como la Universidad de Deusto, dirigida por los jesuitas, que durante generaciones fue un vivero de cuadros fieles al sistema, hoy ha dejado, por lo menos en parte, de serlo*”¹⁹.

Como podemos apreciar, la educación católica atraviesa una crisis de envergadura provocada por una defeción de los docentes e intelectuales católicos. Antonio Gramsci se refería a esta crisis caracterizándola como aquella que “*vacila entre lo viejo y lo nuevo, (que) ha perdido la fe en lo viejo sin decidirse todavía por lo nuevo*”²⁰.

Los cinco tópicos que hemos explicitado ejemplifican y vehiculizan una visión historicista e inmanentista de la realidad que desemboca, indefectiblemente, en el nihilismo. Fuera de un horizonte metafísico, la relación de teoría y praxis se resuelve a favor de la segunda, la cual termina absorbiendo a la primera: de allí la necesidad de asumir el principio marxista de una filosofía, de un pensar, que deba hacerse “mundo”. El pasaje que ejecuta Marx desde la filosofía especulativa a la filosofía de la praxis conduce no la eliminación de la relación de teoría y praxis (también la filosofía, como revolución, es filosofía, es decir, interpretación del mundo) sino a la *inversión de su relación*. En efecto, eliminada la idea de *Logos*, es decir, de una razón superior de la cual el hombre participa, las verdades eternas pierden toda fuerza, terminando por afirmarse que la verdad no es suprahistórica sino un producto de la historia. De allí que la praxis absorba la teoría y se convierta en su génesis. Y de allí también que la categoría de revolución haya reemplazado a la de tradición. Por lo tanto, la tarea del intelectual católico no es concebida ya como un esfuerzo en profundizar la verdad ya conocida, aunque jamás agotada (desarrollo homogéneo del progreso en la verdad, como sostenía el Cardenal Newman) sino, siguiendo la razón crítica, un rechazo de todo lo recibido para comenzar todo desde

¹⁸ Carrillo, Santiago. *Eurocomunismo y Estado*. Editorial Crítica, Barcelona, 1977, pp. 56–57

¹⁹ *Idem*, p. 41.

²⁰ Gramsci, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México, Juan Pablos Editor, 1986, p. 24.

un punto cero. La razón crítica, en efecto, no puede sino generar un proceso, un ininterrumpido devenir que fagocita todo aquello que ansíe la permanencia. Todo es proceso, todo es devenir, todo es desenvolvimiento histórico. Permítasenos citar las palabras harto elocuentes de Engels: “... *todos los estadios históricos que se suceden no son más que otras tantas fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior. Todas las fases son necesarias y, por lo tanto, legítimas para la época y para las condiciones que las engendran; pero todas caducan y pierden su razón de ser, al surgir condiciones nuevas y superiores, que van madurando poco a poco en su propio seno; tienen que ceder el paso a otra fase más alta, a la que también le llegará, en su día, la hora de caducar y perecer. Del mismo modo que la burguesía, por medio de la gran industria, la libre concurrencia y el mercado mundial, acaba prácticamente con todas las instituciones estables, consagradas por una venerable antigüedad, esta filosofía dialéctica acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de un estado absoluto de la humanidad, congruente con aquélla. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía. Ciertamente que tiene también un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie*”²¹.

Toda institución educativa católica, si quiere recuperar la fidelidad a los fines propios que surgen de su misma naturaleza, debe *repensarse* a partir de un *intellectus fidei* forjado a la luz de una filosofía del ser, de una filosofía de alcance metafísico. De lo contrario, “*Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al intellectus fidei expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada. En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de ‘modernismo’.* Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes,

²¹ Engels, Federico. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En *Carlos Marx y Federico Engels. Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955, Tomo II, p. 382.

descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de sustituir la actualidad por la verdad, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a la que la teología debe dar respuesta”²².

No se trata de ser presa del falso dilema: o transformarse inmanentizándose, o sucumbir. Dicha “transformación” ha desembocado, precisamente, en la caída más abrupta de la que puede ser presa una cultura: el nihilismo. La operación de “liberar” al catolicismo de la filosofía griega ha conducido a forjar una visión del hombre en la cual el carácter técnico ha terminado sustituyendo por completo al contemplativo; de allí que el hombre sea definido a partir de su actividad transformadora de la naturaleza a través del trabajo, y no por su contemplación y participación en lo divino. La filosofía de la praxis ha sido, precisamente, aquella que ha generado, en lugar del reino de la libertad que prometía, aquella realidad contraria: el advenimiento de la nihilista sociedad opulenta a la cual Del Noce definió en estos términos: *“Es una sociedad que acepta todas las negaciones del marxismo en relación al pensamiento contemplativo de la religión y de la metafísica; que acepta, por lo tanto, la reducción marxista de las ideas a instrumento de producción; pero que, por otra parte rechaza del marxismo los aspectos revolucionarios–mesiánicos, por lo tanto, aquello que de religioso permanece en la idea revolucionaria. Bajo esta mirada representa verdaderamente el espíritu burgués en estado puro; el espíritu burgués que ha triunfado respecto de sus dos tradicionales adversarios, la religión trascendente y el pensamiento revolucionario”*.²³ Los mismísimos resultados de la filosofía de la praxis han puesto en evidencia que los legítimos anhelos del hombre moderno no pueden ser satisfechos siguiendo sus caminos. En consecuencia, los pensadores cristianos debieran dejar de ser deudores serviles de dicha ideología, y repensar, desde la filosofía del ser iluminada por la fe, los problemas que aquejan al hombre contemporáneo.

²² Juan Pablo II. *Fides et ratio*, N° 83.

²³ Del Noce, Augusto. *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, p. 14. La traducción es nuestra.