

LECCIONES

Y

ENSAYOS

CRISTIANOS PENSADORES DE LO SOCIAL

Jean-Yves CALVEZ
Centre Sèvres (París)
✉ calvezjy2000@yahoo.fr

Recibido: Julio de 2009
Aprobado: Noviembre de 2009

Resumen: El autor analiza las múltiples perspectivas del pensamiento social cristiano a lo largo del siglo pasado; destacando la presencia de una reflexión variada, rica, inspiradora e interrogativa en sus distintas facetas. A su vez, el autor llama la atención sobre cómo tales debates evolucionaron durante el período analizado y cómo se relacionaron con el magisterio pontificio. La conclusión más importante es el hallazgo de la tensión existente dentro del pensamiento social cristiano, el cual debe inspirarse en la fe, pero a la vez tiene que desplegarse en una filosofía concreta, tanto para la comprensión de lo social como para el diálogo necesario con otros pensamientos tocando la misma problemática.

Palabras clave: Doctrina Social. Iglesia Católica. Humanismo. Cristiandad. Pablo VI. Juan Pablo II.

Abstract: The author analyzes the multiple perspectives of Christian social thought during the XXth century, highlighting the presence of a varied, rich, and inspiring reflection in its different facets. By the same token, he brings to the forefront the way in which these debates evolved during the period under study and how they connected with pontifical Magisterium. The most important conclusion is finding of the existing tension within Christian social thought, which must be inspired on faith, but at the same time has to develop into a concrete philosophy both for the understanding of social issues and for the necessary dialogue with other lines of thought that deal with the same problems.

Key-words: Catholic social teaching. Catholic church. Humanism. Christianity. Paul VI. John Paul II.

Introducción

Bajo el título *Cristianos pensadores de lo social*, entre 2002 y 2009, publiqué en París tres tomos que tocan, sucesivamente, el período entre las dos guerras mundiales (1920 a 1940), los años de la posguerra (1945-1965) y, finalmente, el período que une el Concilio con el año clave de 1989, marcado por la caída del Muro de Berlín y el preludio del desmantelamiento de la Unión Soviética. No he escrito una historia completa y en profundidad, pero sobre todo no he sido verdaderamente universal: he privilegiado a mis compatriotas, los franceses, a pesar de haber dado también un lugar a alemanes (Nell Breuning, Metz), italianos (Sturzo, Giordani, Giussani, Buttiglione), americanos tanto del norte (Ryan, Courtney-Murray) como del sur (Gustavo Gutiérrez, entre otros, como el “padre” de la Teología de la Liberación, ciertamente una de las importantes corrientes recientes). Por otro lado, he considerado principalmente el pensamiento católico, aunque se presentaron también algunos protestantes, tales como Karl Barth, Roger Mehl o Jacques Ellul.

En esos tomos intenté revivir páginas que, como resultado de la velocidad con la que corren las etapas en la actualidad, son hoy día casi totalmente desconocidas. Esta situación entraña entonces el peligro de no dejarse enseñar por el pasado; no porque creamos no poder aprender de él, sino porque ya no tenemos tiempo de darnos cuenta de sus trayectorias, de sus contenidos. En estas páginas querría sobre todo subrayar cuáles problemas han sido decisivos para nuestros antecesores.

Un pensamiento cristiano social “independiente”

En primer lugar, noto sobre todo que, en los inicios del período considerado, a pesar del desarrollo notable de un pensamiento oficial y de la difusión de una Doctrina Social magisterial (desde León XIII con la *Rerum novarum*, 1891), los pensadores a los que me he podido referir no son, por su cuenta, sencillos comentaristas y/o difusores de tal doctrina, sino más bien agentes de innovación autónomos que, paralelamente, responden a problemáticas prácticas no necesariamente tratadas por la doctrina oficial.

A partir de la posguerra habrá mucho más comentario, independiente de la Doctrina Social oficial, y en ese rol cabe mencionar a Jean Villain,

Pierre Bigo, René Coste, Jean-Marie Aubert, Ildefonso Camacho y yo mismo. Al momento del Concilio se puede también decir que el aporte de estos autores a la doctrina oficial, sea directo o indirecto, ha sido sustantivo: la síntesis presentada en la constitución pastoral *Gaudium et spes* proviene en gran parte de este trabajo de comentario, interpretación y enseñanza.

Sin embargo, todo a lo largo de nuestro tiempo, pueden encontrarse verdaderos pensadores cristianos de lo social que, casi sin relación con la doctrina social, responden directamente a las problemáticas vividas por ellos, generalmente en terrenos agitados: pensemos en la gran querrela del maurrasismo y de la *Action française*; en las etapas sucesivas de la tentación marxista, con los “Cristianos progresistas” de la inmediata posguerra, los “Cristianos marxistas” del post ’68 y la generación de Warnier, Guichard y Girardi; y pensemos también en la Teología de la Liberación latinoamericana marcando el surgimiento (o digamos mejor renacimiento) del continente sudamericano después del Concilio Vaticano II, fecha ésta incomparable.

Predominio de las problemáticas eclesiológicas

En segundo lugar, merece la pena subrayarse que las problemáticas principales han sido *eclesiológicas* o, más precisamente, problemáticas de praxis eclesial; y no tanto de contenido ético-social, tal como se perfilaba con el papa León XIII al entrar él en el debate social con su encíclica *Rerum novarum*. Allí el Papa presentaba, para usar sus propios términos, algunos puntos de “filosofía social” cristiana, denominación interesante que ha precedido a la de “doctrina social”, y también subrayaba cuestiones de “derecho natural”, una realidad o entidad que parecía (le parecía) existir y tener consistencia en sí misma. Ante las graves condiciones económicas y sociales de entonces, León XIII consideraba que la solución requería la puesta en práctica de nociones tales como la de salario justo, o fomentar la libre asociación de los trabajadores (y también la de trabajadores y dueños), que corresponden a la “naturaleza” de los hombres, al derecho “natural”.

Los pensadores del primer período considerado por mí, particularmente Maritain y Mounier, como así también el filósofo jesuita Fessard

en la primera fase de su obra, están ocupados por otra problemática: la de saber si el cristianismo, la moral misma en general, puede en algún sentido marcar la vida social y particularmente política; es decir, si puede “contar” en la regulación de la sociedad política. ¿Existe o no un humanismo cristiano? ¿Existe o no una cristiandad, aunque por cierto ya no sagrada, lo que quiere decir sin sumisión jurisdiccional a la autoridad eclesial (el Papa)? ¿La hay aún sin esta subordinación? Maritain no duda en hablar de tal “cristiandad”, ciertamente una “nueva cristiandad”, en su *Humanismo integral*. Fessard, por su parte, tampoco duda en su escrito *Pax nostra* (1936), haciendo alusión a la palabra de San Pablo en *Efesios* donde *Cristo* es explícitamente nuestra paz, el eje así de toda una construcción social.

Mounier, a su vez, ve la necesidad de recurrir a una forma cualquiera de cristiandad: nos dice la Cristiandad ha muerto; y *Feu la chrétienté* es el título de uno de sus libros más conocidos. No obstante, Mounier no dice tan claramente sobre qué descansa su propio pensamiento de organización social: ciertamente, es el personalismo, pero la dimensión social de éste no ha sido verdaderamente desarrollada y los pensadores de esta corriente acaban con frecuencia en un grado de comunitarismo no muy abierto a la democracia (liberal), lo que vale para autores como el padre Lebret, fundador de Economía y Humanismo; y, un poco más tarde, el economista François Perroux. Mounier rechaza, sin embargo, de igual modo que Maritain o Fessard, la idea de una política y una ciencia de lo social y de lo político separadas de la moral y de la religión, que resulta típica en Maurras y la Acción Francesa.

Debates tras la Segunda Guerra Mundial

La problemática Cristiandad *versus* rechazo de la Cristiandad (una separación *maurrasiana*) continuará, aunque en términos renovados, en la posguerra en razón de la presencia insistente y duradera del comunismo. Así, será frecuente la tentación de ver sustituido el Reino de Dios por una sociedad socialista o comunista, autónoma, al punto de que, según algunos (como el Montuclard de *Jeunesse de l'Eglise*), el cristiano debería dejar provisoriamente de cultivar su fe y trabajar en la conversión de su prójimo, para ocuparse con toda prioridad de llevarlo a la revolución socialis-

ta. “Política primero” había sido el *slogan* de la Acción Francesa y lo mismo volverá a manifestarse aquí. “Liberación”, por otro lado, a pesar de ser muy claramente una palabra cristiana –según San Pablo en particular–, ha podido también dar la impresión de una primacía de la empresa social y política, indiscutible en sí misma. Ahí se encuentran enraizados varios de los conflictos que se han producido en los años ’80 del siglo pasado.

La palabra “liberación” apunta, es claro, a América latina, pero con anterioridad también en Italia y Francia, Fe y Política ya habían sido los temas candentes en los años ’60 y ’70: o bien “Liberación social y salvación cristiana”, o “Promoción humana y salvación cristiana”; como así también en Alemania se ha producido algo semejante con la “teología política” de Johann Baptista Metz y algunas reacciones a ella. Aunque, es claro, dichas corrientes han podido ser también, en sentido casi opuesto, expresiones de una plena fusión de teología y política, sin mediación alguna, un evangelismo político.

Esto quiere decir que, particularmente después del Concilio (o después del ’68), hay comparativamente poca reflexión sustancial sobre lo social, analizado en sí mismo, o sobre persona y sociedad, como la había habido, por el contrario, con el Gaston Fessard del “Misterio de la sociedad” (o las “dialécticas” de lo social), o también con un Teilhard de Chardin enseñando la prolongación del proceso de humanización en la socialización del hombre.

La cuestión en la doctrina de los papas

A pesar de no adherir en ningún sentido a una reducción de la salvación cristiana a la liberación social o a la empresa de desarrollo de los países menos desarrollados, también los papas Pablo VI y Juan Pablo II han profundizado en la relación entre desarrollo o liberación y salvación cristiana, dando, el segundo sobre todo, menos consideración a los temas intrínsecos de la organización de la sociedad humana. A la propiedad privada y/o social Juan Pablo II, por cierto, se ha referido, con matices y alguna evolución, en sus encíclicas *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1988), *Centesimus annus* (1991).

Pablo VI y Juan Pablo II han insistido, ya no sobre una cristiandad, sino sobre el significado *teológico* de un concepto esencial de la sociología

de aquellos tiempos tal como el “desarrollo”. A propósito de la relación del desarrollo con la salvación cristiana Pablo VI escribía:

En los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse, porque toda vida es una vocación. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos como un germen un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar. Su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino, que le ha sido propuesto por el Creador (*Populorum Progressio*, § 15).

Juan Pablo, adelantándose posiblemente todavía más, ha dicho:

Según la Sagrada Escritura, pues, la noción de desarrollo no es solamente “laica” o “profana” sino que aparece también, aunque con una fuerte acentuación socioeconómica, como la *expresión moderna* de una dimensión esencial de la vocación del hombre. En efecto, el hombre no ha sido creado, por así decir, inmóvil y estático. La primera presentación que de él ofrece la Biblia, lo describe ciertamente como *creatura* y como *imagen, determinada* en su realidad profunda por el *origen* y el *parentesco* que lo constituye. Pero esto mismo pone en el ser humano, hombre y mujer, el *germen* y la *exigencia* de una *tarea* originaria a realizar, cada uno por separado y también como pareja. [...] La historia del género humano, descrita en la Sagrada Escritura, incluso después de la caída en el pecado, es una historia de *continuas realizaciones* que, aunque puestas siempre en crisis y en peligro por el pecado, se repiten, enriquecen y se difunden como respuesta a la vocación divina señalada desde el principio al hombre y la mujer (*cf. Gén 1, 26-28*) y grabada en la imagen recibida por ellos (*Sollicitudo rei socialis*, § 30).

Aquí se abren las perspectivas. El sueño de un “progreso indefinido” se verifica, transformado radicalmente por la nueva óptica que abre la fe cristiana, asegurándonos que este progreso es posible solamente porque Dios Padre ha decidido desde el principio hacer al hombre partícipe de su gloria en Jesucristo resucitado, porque “en él tenemos por medio de su sangre el perdón de los delitos” (*Ef 1, 7*), y en él ha querido vencer al pecado y hacerlo servir para nuestro bien más gran-

de, que supera infinitamente lo que el progreso podría realizar (*Sollicitudo rei socialis*, § 31).

Ya se ha superado la idea maritaniana, directamente antimaurrasiana, de cristiandad, pero es notable que la Doctrina Social se torna en este período muy teológica: las referencias al derecho natural, a algo implícitamente filosófico, se hacen escasas, como además la expresión “doctrina social”. ¿Y qué si no hay una doctrina social? Hay la proyección de “la luz de los principios que nos viene de Cristo”, nos dice el Concilio (*Gaudium et spes*, § 46) y el papa Juan Pablo II usará expresiones semejantes en su primera encíclica *Redemptor hominis* (1979): allí habla de los derechos humanos como fundados en la doctrina evangélica sobre el hombre, visto en el ejemplo de Cristo, mucho más que en un derecho natural, lejos pues de la presentación de Juan XXIII, quince años antes, en la encíclica *Pacem in terris*.

Se entiende que consecuentemente Juan Pablo II haya dicho que la Doctrina Social católica no consiste en “soluciones técnicas” para el “desarrollo”, por ejemplo, ni en la propuesta de “sistemas o programas económicos y políticos”, ni en la “manifiesta preferencia de la Iglesia por unos o por otros” de tales programas, ni en una “tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista”, ni en una “ideología social” cualquiera. Se ocupa principalmente de una relación justa entre la acción para la organización social del mundo y la acción para la salvación total, digamos religiosa, del hombre.

El pensamiento social cristiano independiente de aquel período está, en modo semejante, centrado en la problemática de la relación entre acción de reforma social y salvación total o religiosa, y los autores se apoyan principalmente en la teología y la Biblia. Los ejemplos son numerosos; y entre ellos se pueden contar los libros de R. Coste, *Dimensions politiques de la foi* (1972), y de J. Rollet, *Libération sociale et salut chrétien* (1974), que comenté largamente en mi tercer tomo.

Ciertamente nos podemos preguntar si no se ha perdido algo al centrarse en esto el pensamiento cristiano: los contenidos sociales propiamente dichos no han sido tan fecundados por la fe cristiana como tendían a serlo con un Fessard o con un Teilhard, donde se desplegaba toda una filosofía social como tal, cristiana, pero filosofía de verdad.

Tendencias liberales

Las tendencias liberales, claramente menos fuertes en todo nuestro período, han buscado demostrar posiblemente con mucho más énfasis, según pensaban, la compatibilidad y la coherencia de su visión filosófica (liberal) con el cristianismo. Sus representantes se ocuparon menos de eclesiología o de teología y, por cierto, han ignorado demasiado la dimensión *social*, integrándola mal (o en modo puramente contractualista) y exponiendo el pensamiento social cristiano a un individualismo en efecto poco cristiano.

Contra esto ha reaccionado, ya en su tiempo un padre de Lubac a partir de los dogmas mismos, es decir, del contenido más íntimo del cristianismo (*Catholicisme*, 1938). Y hará lo mismo el Concilio Vaticano II por medio de *Gaudium et spes*, en su capítulo sobre “La Comunidad Humana”:

Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano y para poblar toda la faz de la Tierra (*Act* 17,26) [ha creado la humanidad, comentará de Lubac], y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo.

Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y el mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo [...]

Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (*Jn.* 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (*Gaudium et spes*, § 24).

Pero la verdadera refutación del individualismo liberal, a nivel de discusión de sus contenidos fenomenológicos, está tanto en las presentaciones de Fessard como de Teilhard, posiblemente descuidadas en el tiempo del Concilio que casi conocía sólo la Escritura.

Fenomenología y Dialéctica de lo social, según Gaston Fessard

En cierto sentido, la contribución de Gaston Fessard es única en todo nuestro período, inspirado él también por lo teológico y la revelación cristiana más explícita, hasta incorporar a su fenomenología explicaciones sacadas de la Sagrada Escritura. Sin embargo, Fessard desarrolla una verdadera y completa fenomenología de lo social, cristiana, pero a la vez accesible en su presentación a todo hombre, creyente como no creyente; la cual está enraizada en la relación de hombre y mujer, la sexualidad fundamental: aquí empieza toda dialéctica social. Sigue la relación entre las generaciones, el alejamiento de la familia, la sociedad civil y económica de iguales, la dialéctica del amo y el servidor y su inversión; la sociedad política también, con la dialéctica esta vez de autoridad y poder, la superación del poder mismo (la desaparición, siempre relativa por cierto, de sus aristas). Recientemente Frédéric Louzeau ha recuperado, se puede decir, toda esta descripción fenomenológica en un gran libro bajo el título *L'anthropologie sociale du père Gaston Fessard* (París, PUF, 2009).

Es importante subrayar también la presencia en Fessard de un pensamiento social cristiano *internacional* o, mejor aún, de una reflexión cristiana sobre la sociedad internacional, desarrollada en un gran debate sobre pacifismo y nacionalismo en su libro *Pax nostra, examen de conciencia internacional* (1936). No ha habido muchos autores que continuaran en esta línea: el padre jesuita Robert Bosc, después de la Segunda Guerra Mundial, apoyará una sociología de las relaciones internacionales en la sociología profana, empírica, de la resolución de los conflictos, siguiendo también a un Marcel Merle, importante autor católico de nuestro período.

Comunitarismos

En una mirada de conjunto de todo este tiempo, se puede todavía volver a notar que, entre los católicos de aquellos tiempos, la comunitarista (en sentido amplio de la palabra) ha sido una tendencia fuerte. Ya mencioné a Mounier, Lebreton, Perroux..., enfrentados todos con la democracia liberal que les parecía estar en muy mal estado, incapaz de responder a las necesidades sociales, a las injusticias. La democracia corriente les parecía también totalmente conservadora y, al cabo, despojada de dimen-

sión ética, egoísta, no cristiana. Sin embargo, con este juicio varios pensadores católicos se alejaban de la democracia política y fácilmente se entregaban a los autoritarismos, a los fascismos mismos.

En los años 1932-1933 lo dicho fue ya objeto de una querrela sobre la democracia entre Archambault y Maritain en la revista *Esprit*. En aquel momento Maritain no valoraba mucho la democracia política corriente, lo cual cambiará bastante con la Segunda Guerra Mundial y la publicación, en 1941, de su libro *Cristianismo y Democracia*. En definitiva, él quedará como el hombre de la superación del nacionalismo y de la supremacía estatal, en pos de la primacía de la persona, lo cual aparece claramente en la obra síntesis que publica después de la guerra, *El hombre y el Estado*.

El comunitarismo católico, con las mismas consecuencias, vuelve, por su cuenta, a ser activo en los tiempos de florecimiento del comunismo. Los comunistas desdeñaban los procedimientos democráticos “formales” y aceptaban fácilmente el “centralismo democrático”, hasta el monopolio de un partido, el comunista. Así también lo hacían numerosos católicos. Los amigos de Raymond Aron, miembros de la Sociedad Europea de Cultura, defensores de la democracia contra las tendencias del tiempo (fácilmente totalitarias), contaron a pocos católicos en sus filas.

En el fondo de esto está, en última instancia, el debate entre católicos demócratas, representados entonces por Marcel Prelot, descendiente de Lamennais, y católicos sociales, “intransigentes”, según el vocabulario de Emilio Poulat, o también podría decirse “reconquistadores”. Mi impresión es, sin embargo, que entre los '30 y los '50 se vivieron los últimos momentos de esta oposición, tras lo cual se realiza más bien un acercamiento que conducirá a la desaparición completa de la división entre católicos sociales y católicos demócratas, por ejemplo en las nuevas Semanas Sociales francesas, renacidas en 1985-1986, que se tornaron una plataforma esencial para la expresión del pensamiento social cristiano (católico).

Conclusión

Este mundo del pensamiento social cristiano (católico en particular) de los casi cien años abarcados en mis volúmenes *Cristianos pensadores de lo social*, constituye un campo de mucha vitalidad. He pensado, escri-

biéndolos, que valía la pena alimentar nuestros debates de hoy con toda esta reflexión, por cierto variada, y sin embargo rica, inspirativa e interrogativa en sus distintas facetas. Posiblemente la conclusión más importante, a nivel metodológico, sea la constatación de una tensión, tal vez una incertidumbre, sobre la naturaleza de un pensamiento social cristiano. Éste tiene que inspirarse en la fe misma, en la Escritura que es expresión privilegiada de ésta, en el Evangelio particularmente, en la teología, lo que ha sido muy subrayado en los tiempos del Concilio y del pontificado de Juan Pablo II.

Pero tiene que desplegarse en una fenomenológica y consecuente filosofía concreta, tanto para la inteligencia intrínseca de lo social como para el diálogo necesario con otros pensamientos tocando la misma problemática. Ahora bien, esto último no ha ocupado un lugar tan importante en el período considerado, durante el cual la excepción más grande ha sido Gaston Fessard y, en menor medida, Jacques Maritain. Posiblemente ha habido demasiada polémica, empezando con la disputa con la Acción Francesa, y Fessard mismo ha participado en muchas polémicas. Hoy en día hay cierta asimilación por parte de los católicos en los análisis de Emanuel Levinas; y estuvo también hace poco la gran figura de Paul Ricœur, filósofo cristiano, protestante (recuérdese su *Soi-même comme un autre*, de 1990). Pero esto nos lleva a fechas posteriores a las de mis tomos, por lo que tal vez sea materia algún día de un nuevo volumen. En todo caso aquí está, creo, la tarea para mañana.

JEAN-YVES CALVEZ es teólogo, politólogo y presidente del Foro Ecu­mé­nico Social, miembro de la Academia Pontificia de Ciencias, consultor del Consejo Pontificio Justicia y Paz, y catedrático del *Centre Sèvres* (París) y de *Georgetown University*.