

SAPIENTIA

Revista Tomista de filosofía

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:	<i>Grandeza y limitación de la Filosofía</i>	83
---------------	---	----

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Epistemología del conocimiento de la Historia</i>	89
ALBERTO CATURELLI:	<i>Despotismo Universal y Katéchon Paulino en Donoso Cortés (II)</i>	109

NOTAS Y COMENTARIOS

	<i>Nacimiento de la Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires</i>	128
FRANCISCO EDUARDO TRUSSO:	<i>Los dos Humanismos</i>	138
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La comunicación con el ser según Santo Tomás de Aquino</i>	142
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La Enciclopedia Filosofica Italiana</i>	146

BIBLIOGRAFIA

GUY ALAIN: *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* (José Ignacio Alcorta) pág. 148; GEORGE BERKELEY: *Principios del conocimiento humano* (J. E. Bolzán) pág. 150; GUILLERMO DE OCCAM: *Tratado sobre los principios de la Teología* (J. E. Bolzán) pág. 151; I. M. BOCHENSKI: *Grundriss der Logistik* (Alberto J. Moreno) pág. 152; ALBERTO CATURELLI: *Cristocentrismo, ensayos sobre el hombre cristiano* (Octavio N. Derisi) pág. 155.

NOTICIAS DE LIBROS

Año XIII

1958
(Abril - Junio)

Núm. 48

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

GRANDEZA Y LIMITACION DE LA FILOSOFIA

I

1. -- Colocada por los sentidos ante la rica y cambiante multiplicidad del mundo, la inteligencia penetra, a través de ellos, y de-vela el ser que les da inteligibilidad o sentido y, con él, unidad y realidad.

En posesión del ser, y sin perder nunca el contacto con la rica intuición empírica, la inteligencia organiza la Filosofía como un conocimiento de profundización de este objeto en busca de sus constitutivos intrínsecos y causas extrínsecas últimas que le den razón o justificación de ser. Desde sus manifestaciones fenoménicas o accidentales la Filosofía intenta descubrir la esencia recóndita, la raíz de donde aquéllas brotan y en la que encuentran su explicación suprema.

De este modo, desde los fenómenos exteriores del mundo y desde los interiores de la propia conciencia, la Filosofía aspira a descubrir las esencias de los seres materiales, vivientes y animales y, en su cumbre, la esencia del propio hombre; y si no siempre logra alcanzar esa meta, consigue determinar al menos tales seres en sus rasgos constitutivos más genéricos y fundamentales.

Alcanzado el ser de las cosas y del hombre, la Filosofía descubre en su raíz su contingencia y finitud. La existencia de tales seres no encuentra por eso, en ellas mismas su razón de ser. Tales seres tienen pero no son su existencia. Su existencia remite inexorablemente a una razón de ser trascendente fuera de ella misma, y, en definitiva, a una Causa primera, a una Esencia que es la misma Existencia, la cual tiene en sí misma, por su concepto, su razón de ser y es fuente absoluta y única de toda razón de ser y existir de cualquier otro ser fuera de ella. De este modo la Filosofía descubre, más allá de los seres del mundo y del propio ser humano, el Ser de Dios.

Buscar y descubrir el ser en sí, el ser del mundo, del hombre y de Dios —Ontología, Cosmología, Antropología y Teodicea— tal cual realmente son,

sin modificarlos, constituyen los problemas fundamentales de la Filosofía especulativa o teórica.

2. — Mas la Filosofía no se detiene allí. En su noble esfuerzo por poseerse de la realidad total, quiere saber no sólo lo que son las cosas —esencias— de todos los seres, sin excluir la de Dios; y por qué son así y existen —causas—; sino también cómo debe ser, llegar a ser, el propio ser del hombre que es finito y contingente, para alcanzar el Ser infinito y con El su perfección plena y eterna. En la luz de su propio ser y del Ser divino —Verdad y Bien— para el que está esencialmente hecho, descubre las exigencias de su ser, lo que debe ser o realizar con su actividad humana consciente y libre —la que tiene en sus propias manos— para llegar a ser plena o perfectamente. El hombre como es y Dios como el término trascendente en cuya posesión aquél llega a ser lo que debe ser, señalan el terminus a quo y el terminus ad quem del camino del perfeccionamiento específicamente humano, moral y cultural. Tal el problema de la Filosofía práctica o moral: el descubrimiento de las exigencias ontológicas o deber ser del hombre en la luz de su ser y de su Fin o Bien trascendente divino, y la formulación inteligible de tales exigencias que es la norma.

Mientras en su actividad especulativa o contemplativa la Filosofía busca de-velar el ser como es en sí y en sus causas o razones últimas, en su actividad práctica busca de-velar el deber ser, las normas a que debe ajustar el hombre su conducta para modificar su ser y llegar de este modo a ser plenamente. Sin embargo, si esta actividad filosófica es práctica por el fin que persigue y por dirigir, como norma, la actividad estrictamente práctica u obrar de la voluntad, a la vez sigue siendo en sí misma eminentemente especulativa, pues su misión intelectual se limita a descubrir el camino o normas universales de conducta, dejando a la prudencia y a la voluntad libre unidas en el juicio práctico la determinación y decisión de cada acto por el camino del bien.

3. — Por otra parte, el perfeccionamiento del hombre —ser espiritual y material a la vez— necesita también de las cosas; y para que éstas se adapten mejor a sus necesidades, aquél ha de modificarlas, transformarlas con su actividad técnico-artística. Como el ser del hombre en la actividad moral, así también el ser de las cosas debe ser modificado de acuerdo al fin o bien que el hombre se propone obtener de ellas. Y para que la actividad estrictamente práctica del hacer técnico-artístico modifique el ser de acuerdo a ese bien por obtener, ha de ser dirigida por la inteligencia, la cual en la luz del bien de las cosas por modificar descubre las reglas o camino de tal actividad. La Filosofía del hacer técnico-artístico intenta descubrir las reglas supremas de tal actividad; y si es práctica por servir a ésta, es sin embargo también eminentemente especulativa, porque se limita a la aprehensión del deber ser o formula-

ción inteligible de tales reglas para —sin modificar nada— dirigir la actividad modificadora de las cosas, la cual queda reservada a la virtud del arte y a la acción estrictamente tal a ella subordinada.

4. — *Tal el ámbito de la Filosofía: la aprehensión del ser en todas sus realizaciones, aun posibles —Filosofía especulativa— y del deber ser o normas del obrar moral o de la conducta humana, y de las reglas del hacer técnico-artístico del hombre sobre las cosas —Filosofía práctica—. Nada hay que escape a la mirada escrutadora de la Filosofía. Y tal labor especulativa o de-veladora del ser y del deber ser humano y de las cosas y de Dios no lo realiza la Filosofía deteniéndose en su explicación inmediata, como las demás ciencias, sino que se remonta hasta el origen supremo de todo ser, hasta la fundamentación última de toda realidad, de todo obrar y hacer. Es, por eso, una Sabiduría o saber total desde las razones o causas últimas.*

Y como, por una parte, toda la actividad de la voluntad, y moral técnico-artística, con las actividades inferiores a ésta subordinadas, está ordenada por el conocimiento especulativo de la inteligencia y, en definitiva, por la Filosofía; y como, por otra parte, toda ella se dirige a la posesión del Bien, que sólo es aprehensible por la inteligencia —ya que la voluntad tiende al bien ausente o se goza en el bien presente, pero no capta nunca propiamente el bien— síguese la supremacía de la actividad especulativa de la inteligencia y, en última instancia, de la Sabiduría filosófica o saber supremo del hombre.

En un plano natural la actividad especulativa, culminando en la Filosofía, como contemplación de todo el ámbito del ser real y posible y del deber ser desde sus razones y causas últimas, aparece así como el ápice de la vida del espíritu, como la actividad suprema y más noble del hombre, por donde éste se pone en camino y alcanza su definitiva perfección.

II

5. — *Y sin embargo, tan noble y suprema como es, la sabiduría o Filosofía de la inteligencia humana tiene sus limitaciones, en sí misma y más todavía respecto a la Sabiduría divina, que Dios comunica al hombre por la Revelación, y de la que éste participa por la Sabiduría sobrenatural de la Fe y de la Teología.*

En sí misma la Sabiduría filosófica comienza por ser la Sabiduría, no de un espíritu puro o angélico, sino de una inteligencia o, mejor, de una razón perteneciente a un alma espiritual unida a la materia, la Sabiduría de un animal racional. Esta realidad somete a la inteligencia humana a los sentidos, de tal modo que sólo a través de sus datos materiales puede ponerse en contacto

con su propio objeto; el cual, por eso, no es ya simplemente el ser inmaterial —como el de toda inteligencia— sino el ser inmaterial de las cosas materiales —el objeto propio de la inteligencia encarnada—. Tal situación hace que el entendimiento humano, que únicamente capta con propiedad la esencia de las cosas materiales, no llegue a aprehender la esencia de los seres espirituales sino con conceptos análogos, es decir, elaborados a partir de aquellos conceptos primeros inmediatamente tomados de los seres materiales. De aquí que la Filosofía cuando intente de-velar el ser espiritual de la propia alma y, más todavía, el Ser infinito de Dios, si bien lo alcanza con toda certeza en cuanto a su existencia, sólo logra de-velarlo imperfectamente en cuanto a su esencia, por vía de negación de la materia y, en general, de toda limitación, y por vía de afirmación de la perfección incluida en los conceptos propios.

Semejante imperfección de la Filosofía no afecta tan sólo al modo de aprehender la esencia, sino, en algunos casos como el del Ser de Dios, al mismo modo de llegar a la existencia: no por un concepto inmediatamente aprehensivo del ser dado en la intuición empírica, sino sólo mediatamente, por un raciocinio a partir de la existencia del ser creado, inmediatamente presente en la experiencia.

6. — *Lo grave es que tales realidades, imperfectamente alcanzadas por la Filosofía, son las más elevadas y fundamentales en la gradación ontológica y a la vez las que más interesan al hombre para la de-velación de su propio ser —la espiritualidad, por ejemplo, fundamento de su conciencia y libertad— y de su deber ser o camino de su perfeccionamiento humano, moral y cultural, el cual únicamente se esclarece desde esta meta trascendente suprema de su Bien divino.*

Semejante vía oscura y difícil de la analogía con que el ser espiritual y divino se entrega a la inteligencia, expone a ésta a un riesgo permanente de desvío precisamente en los temas fundamentales de la especulación filosófica, de los cuales depende la explicación última de la realidad y el buen ordenamiento de la conducta humana individual y social. Piénsese, por ejemplo, lo que significa para la Metafísica y para la Moral el error del Panteísmo, tan burdo y a la vez tan sutil y, por eso, tan fácil de fascinar y atraer a su abismo a la mente humana, como la historia de la Filosofía lo confirma. Esta es la raíz de las frecuentes limitaciones y errores, aun los más absurdos, en que frecuentemente caen grandes filósofos en estas zonas de la Metafísica, que precisamente por su elevación están más alejadas de la zona bien iluminada del objeto propio de la razón humana: el ser o esencia de las cosas materiales.

7. — *La dificultad intrínseca que la Filosofía encuentra para la dilucidación de tales temas se acrecienta enormemente por la conexión que la solución*

de los mismos guarda con la conducta humana, sobre la cual inciden las pasiones y otros intereses subalternos que enturbian la serena mirada del filósofo y hacen tan ardua su labor. No nos vamos a detener en tales dificultades, porque a ellas nos hemos referido en otras ocasiones (Cfr. los editoriales de SAPIENTIA, Núms. 46 y 47).

Este modo conceptual —por abstracción— y, más todavía, analógico —con conceptos originariamente tomados de los seres materiales, los más imperfectos— con que está obligada a proceder la Filosofía, engendra la tentación de querer rebasar esos pobres conceptos con una intuición irracional, que realmente el hombre no posee, para llegar a aprehender tales realidades espirituales y divinas de un modo más exhaustivo y saciante, y que amenaza continuamente a la Filosofía a lanzarse por un camino impracticable, que, en definitiva, la deforma y arruina en su propia esencia.

8. — De ahí también el ansia del espíritu humano de ser confortado en esa pobre Sabiduría humana para no desfallecer en su áspera y dolorosa ascensión hasta alcanzar las arduas cimas, superiores a sus fuerzas, por quien posea la visión sapiencial de las mismas: el anhelo de que Dios lo haga partícipe de su misma Sabiduría por el camino de la Revelación —inaccesible a las solas fuerzas naturales de la razón— para penetrar en el misterio del Ser y de los designios divinos sobre el hombre.

Por eso, en el término de su esfuerzo ascensional hacia tales realidades supremas, cuando ellas son alcanzadas pero sin ser de-veladas en sí mismas, sino sólo in aenigmate et in speculo de la analogía, como desbordando los pobres conceptos humanos, la Filosofía queda como esperando, en un ansia vigilante de ser satisfecha, que Dios mismo misericordiosamente se le acerque y le abra el misterio de su propio Ser divino, Bien supremo para el que ella está hecha y ansiosamente anhela y que por sus solas fuerzas no puede alcanzar sino como el término infinito, que rebasa sus modos connaturales de significación.

III

9. — De hecho Dios ha descendido al hombre y no sólo le ha de-velado lo que sólo con dificultad y pobreza podía alcanzar la Sabiduría humana, sino que, en un exceso de amor, le ha comunicado su misma Sabiduría, el misterio recóndito de su propio Ser uno y trino, inaccesible del todo para cualquier inteligencia creada, y sus designios de hacerlo partícipe de su misma vida divina; y para ello le ha enviado su mismo Verbo o Verdad personal, y la ha desposado con la naturaleza humana en la Encarnación de Cristo y, por Cristo

Redentor y Cabeza de su Iglesia, con todos los hombres que acepten su Verdad por la fe y el amor.

10. — *Desde entonces la Sabiduría humana de la Filosofía ha sido sanada y confortada en su propia órbita, y divinamente acabada, superada e integrada en la Sabiduría sobrenatural de la Fe y de la Teología, participación de la misma Sabiduría divina.*

En el orden actual de existencia sobrenatural, la Filosofía ha dejado de ser la Sabiduría suprema del hombre redimido, ha quedado subordinada a la Sabiduría de la Fe y de la Teología; y sin perder su autonomía y señorío dentro del ámbito de su propio objeto, antes al contrario siendo allí mismo ayudada y confortada para alcanzarlo sin error y con mayor amplitud y seguridad, sobre todo en las verdades fundamentales de más difícil acceso a sus débiles ojos ensombrecidos por las pasiones y la caída original, ha sido incorporada a una Sabiduría sobrenatural, que no es ya el fruto del esfuerzo de la inteligencia por alcanzar la cima, sino el regalo que misericordiosamente desciende de la Sabiduría de Dios.

Y así como la naturaleza no ha sido destruida sino sanada en sí misma y luego sobrenaturalmente acabada por la gracia, y ambas —naturaleza y gracia— subsisten y conviven íntima y jerárquicamente en una unidad ontológica en el hombre cristiano; así también la Sabiduría humana que aprehende desde sus principios la realidad natural, es ayudada y confortada en su propia actividad, y divinamente acabada por la participación de la Sabiduría de Dios, con que aprehende la realidad sobrenatural, subsistiendo y conviviendo ambas —la Sabiduría natural y sobrenatural en la unidad jerárquica gnoseológica de la Sabiduría cristiana— sin perder ninguna de ellas su propia esencia y subordinada la Filosofía a la Teología.

Desde esta cima suprema de la Sabiduría cristiana —germen de Sabiduría divina que se desarrolla en la Sabiduría sabrosa y experimental de los místicos y alcanza su plenitud en la Sabiduría de los santos en posesión intuitiva de la misma Sabiduría divina— la Filosofía aparece así en toda su miseria de Sabiduría o conocimiento supremo del hombre, es decir, de una inteligencia de un animal racional y además herido por la culpa original; pero a la vez en toda su grandeza, precisa y paradójicamente lograda en el reconocimiento y subordinación a la Sabiduría sobrenatural de la Fe y de la Teología, en cuya vital y jerárquica unidad tan sólo es capaz de alcanzar su pleno y autónomo desarrollo y su cabal y definitivo sentido dentro de la Sabiduría total.

EPISTEMOLOGIA DEL CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA

I. LA REALIDAD HISTORICA

1. — En el trabajo anterior me he ocupado de la realidad histórica, procurando esclarecerla en su ser más íntimo y fundamentarla desde su raíz metafísica: era un intento de esbozo de lo que podríamos llamar la *Ontica y Ontología* de la Historia. En este otro capítulo, en cambio, es mi propósito analizar y develar el ser propio del conocimiento de la realidad histórica, es decir, un intento de esbozo de una *Epistemología* del conocimiento histórico. Para alcanzar este fin es preciso comenzar con una referencia somera a la realidad histórica y a su peculiar modo de ser, ya que por esa misma realidad, como su *objeto*, aquél se constituye y tiene razón de ser tal.

2. — Los acontecimientos históricos son hechos existentes singulares y concretos, realizados por un ser espiritual, inteligente y libre, sustancialmente unido a la materia, que es el hombre.

Mientras la actividad humana permanece en la inmanencia del espíritu sin manifestarse o actuar en lo exterior, tal actividad puede tener una importancia enorme para la propia persona que la realiza, para su *pequeña historia* individual, pero no para la Historia propiamente tal. Es cierto que las grandes acciones históricas han sido preparadas en la interioridad de la conciencia, en la meditación y la decisión interior; pero en tanto llegan a ser históricas en cuanto de un modo u otro franquean los límites de la inmanencia y penetran en el mundo sensible, sometido a la observación común.

Sin embargo, tampoco es Historia cualquier acción del hombre que incida en el mundo externo y sea observable por los demás. El recorrido que realiza todos los días un hombre para ir a su empleo o para ir a dormir no se puede decir que sea sin más un hecho histórico. Mucho menos lo sería un movimiento cualquiera del cuerpo, de las manos por ejemplo, sin ninguna

significación, por más externo y comprobable que sea. Más aún, debemos decir que la mayor parte de las acciones exteriores humanas no alcanzan este *mínimum* de trascendencia o importancia requerido para llegar al nivel histórico y muchas apenas si lo logran.

Para que un acontecimiento tenga el *mínimum* de historicidad, se requiere, *en primer lugar*, que proceda del hombre como hombre, o sea, de su actividad inteligente y libre; *en segundo lugar*, que trascienda la inmanencia subjetiva encarnándose de alguna manera en un hecho material y llegue así a ser sensible y aprehensible por la experiencia; y, *en tercer lugar* y finalmente, que esta actividad espiritual humana encarnada en el mundo exterior ejerza alguna influencia en el desarrollo de la vida de los hombres bajo alguna de sus facetas espirituales: técnica, científica, económica, política, artística, moral, filosófica, etc., y que, de un modo general, llamamos *cultura*. La Historia rigurosamente hablando es siempre *Historia de la Cultura* —positiva o negativa— o, en otros términos, Historia de la actividad espiritual humana dirigida a modificar ya el ser mismo del hombre ya las realidades materiales exteriores a él, pero siempre en relación con el bien —o el mal— de aquél.

Porque la *cultura* no es otra cosa que el desarrollo armónico y jerárquico de los diferentes aspectos del hombre, que culmina en su vida específica o espiritual, y de las cosas materiales exteriores para hacerlas servir más adecuadamente al bien o perfección del propio ser humano en alguna de sus facetas, llevado a cabo radicalmente por la actividad espiritual bajo la dirección de la inteligencia y el mandato de la voluntad libre, ayudada por las facultades ejecutivas inferiores a ella subordinadas y de los instrumentos previamente por ella elaborados.

Si exceptuamos el desarrollo cultural puramente interior, intelectual y moral, del individuo, podemos decir que el objeto de la Historia es la *cultura*. Con lo cual no queremos decir que ésta verse únicamente sobre la obra de perfeccionamiento humano en un sentido positivo —cultura estrictamente tal— sino también sobre la obra humana que atenta contra él —*anticultura*.

3. — En cambio, la aprehensión del hecho por credibilidad de la deposición de testigos, es decir, por *testimonio* —inmediato o mediato, moral o escrito, directo o indirecto— no pertenece a la *esencia* del conocimiento histórico, aunque sea ordinariamente su *necesario complemento*. *No es esencial*, porque la aprehensión del hecho histórico puede ser directa e inmediata por parte del propio historiador; y porque cabe también un conocimiento por credibilidad de verdades que trascienden la historia propiamente tal, como son las verdades reveladas por Dios acerca de la Trinidad o de la Eucaristía. Pero tal conocimiento por testimonio *es generalmente un complemento indispensable* del conocimiento histórico, porque, por lo común, el historiador

no puede ponerse en contacto con los hechos estudiados, máxime de épocas muy antiguas, sino por relación de los testigos.

Y como tales testimonios no llegan al historiador sino por documentos —escritos, monumentos y otras manifestaciones de la cultura— tradiciones orales, leyendas, mitos, etc., el conocimiento histórico reclama una serie de disciplinas auxiliares, que le permitan ponerse en contacto con tales testimonios, tales cuales fueron formulados en toda su autenticidad e integridad, y discernir a la vez el valor de tales testimonios. Tales la Paleografía, la Papirografía, la Crítica Histórica, etc.

4. — Debemos, pues, distinguir en el acontecimiento histórico dos aspectos bien distintos, que representan y reflejan, como su proyección y efecto, las dos partes del ser del hombre: uno es el *hecho* histórico en sí mismo, en su estructura, que siempre es en alguna medida material y, como tal, comprobable; y otros es el aspecto *cultural*, efectuado por la actividad estrictamente humana o espiritual, inteligente y libre. El primer aspecto preséntase como el soporte del segundo, el cual se proyecta como una suerte de encarnación trascendente de la inmanencia espiritual humana, que de este modo logra franquear los límites de su interioridad y alcanzar la exterioridad y comunicación con los demás hombres. Como ser material, esencialmente cambiante y corruptible, el hecho histórico acaece en un determinado momento y se realiza en una duración sucesiva: es esencialmente *temporal*. Como expresión y como realización de una intención y elección especulativo-práctica de inteligencia y voluntad íntimamente interpenetradas, el acontecimiento histórico pertenece al plano específicamente espiritual y, como tal, se constituye formalmente humano e *histórico*.

Como todos los seres materiales, el ser del hombre es temporal, pues su esencia no sólo *no es su existencia*, como acaece en todo ser finito, sino que aún su misma esencia *no es siempre puramente acto*, sino compuesta de acto o forma y potencia o materia, y en virtud de la composición y corruptibilidad de ésta, su existencia no es simple, sino compuesta de *partes simultáneas o espaciales*, y sucesivas o *temporales*. Es el no-ser o limitación potencial de la materia, quien impide la existencia perfectamente una del ser —el ser y la unidad son lo mismo— quien engendra las partes simultáneas, en el *espacio*, y sucesivas, en el *tiempo*. Esta duración o permanencia de las esencias en la existencia en partes sucesivas constituye la *duración temporal*. El ser material no es simultáneamente o uno en la duración por el no-ser de la materia, el cual, al introducirse en su esencia le impide ser plenamente o, lo que es lo mismo, escinde su ser —o unidad— o existencia y la fragmenta en partes: hace permanecer a la esencia en partes sucesivas de existencia.

El *tiempo* es el *modo genérico* de duración o permanencia en la existencia de los seres materiales, a saber, de los seres que no sólo no son su existencia,

pero ni siquiera son plenamente su acto esencial, a causa de la materia que con su indeterminación potencial introduce la limitación o no-ser en aquél, cuya unidad existencial, por eso, se divide en partes espaciales y temporales.

En cambio, por el *espíritu*, del que procede como expresión de una intención y como realización de una actividad estrictamente humana, el hecho histórico encarna el *ser* o *acto* simple, escapa al tiempo y toca la eternidad, determina la nota *genérica de tiempo* con la *específica de Historia*. La Historia supone y se estructura como lo *intemporal en el tiempo*, como lo *espiritual en la materia*.

El espíritu confiere a la actividad el autodomínio por la *conciencia* y la *libertad*. La liberación del no-ser o limitación de la materia constituye a la actividad y al ser espiritual en inteligible e inteligente a la vez, lo hace *consciente* de sí, le confiere la *posesión de sí* por el *conocimiento*. Y a la vez esa misma liberación de la materia libera al espíritu del determinismo confiriéndole su *libertad* o autodomínio de su actividad.

Por estas notas del espíritu —*conciencia y libertad*— por las que la persona humana logra doblemente el señorío de sí misma, alcanza a la vez unificar su actividad y su ser dentro de la dispersión o *sucesión temporal*, que le viene de su materia. *Conciencia y libertad en la materia inconsciente y sujeta a necesidad, unidad en la multiplicidad*, en una palabra, *espíritu en la materia o espíritu encarnado*: he ahí los constitutivos antagónicos en la unidad de la realidad histórica.

Con sus pies de barro, el acontecimiento histórico hunde sus raíces en la tierra movediza de la duración temporal; con su cima de significación humana toca el cielo permanente del espíritu y logra constituirse así formal o específicamente *histórica* y participa, por eso, del Acto eterno creador, de Dios, de Quien es como participación y continuación análoga. Ni hecho material, pues, sin significación del espíritu humano; ni acto espiritual humano sin encarnación material: ambas notas son constitutivas de la realidad histórica.

Como el hombre mismo, sus manifestaciones culturales se presentan como una unidad individual concreta de materia y espíritu, de duración mudable y permanente, de *tiempo* y de *historia*.

II. EL CONOCIMIENTO HISTORICO

5. — El conocimiento histórico tiene que tener en cuenta estas dos notas o aspectos de la realidad que intenta aprehender y esclarecer: el hecho histórico en sí mismo como unidad concreta material, y su significación cultural o estrictamente histórica o humana.

En cuanto a lo primero, vale lo referente al conocimiento de lo singular, en general, más la nota de su sucesión de partes de existencia.

Por un contacto inmediato —una verdadera intuición— nuestros sentidos aprehenden la realidad material inmediata bajo algunos de sus aspectos, y de un modo concreto: “esto sonoro”, “esto rojo”, etc. No aprehenden el sonido ni el color, sino algo singular y concretamente sonoro y coloreado. No llegan a percibir formalmente la cualidad accidental y tampoco el ser que la sustenta, pero en la cualidad sensible, concreta, es aprehendido el *accidente* y la *sustancia* unidos, sin que los sentidos mismos puedan distinguirlos. Por eso mismo, porque no llegan a conocer el *ser* formalmente tal, los sentidos tampoco alcanzan a descubrir el *objeto* y el *sujeto* como tales.

La inteligencia penetra en esa unidad concreta y distingue entre las modificaciones accidentales y el ser modificado, llegando así a develar el *ser* y, con él, el *objeto* y el *sujeto* en su formalidad propia.

Mas esta penetración y descubrimiento del ser o esencia de las cosas materiales —objeto formal primero de la inteligencia, es decir, lo que primeramente y en cuanto tal ésta aprehende— no lo alcanza el concepto sino a costa de las notas individuantes o, en otros términos, mediante la *abstracción*. Es un hecho de conciencia que nuestros conceptos son siempre en sí mismos *abstractos* y *universales*. El entendimiento humano no logra captar de un modo directo e intuitivo. La razón de ello estriba en que nuestro entendimiento humano, si bien es espiritual, no pertenece a ninguna substancia espiritual completa, a un espíritu estrictamente tal, sino a un alma espiritual, coprincipio espiritual incompleto, el cual, junto con el cuerpo, constituye la única substancia completa humana. Semejante situación de encarnación impone a la inteligencia una sujeción constante a la vida de los sentidos materiales: ella no aprehende directa e inmediatamente un ser espiritual, como su objeto, sino que, de acuerdo a su ser espiritual unido substancialmente al ser material, no puede ponerse en contacto con el ser —en cuanto tal siempre inmaterial— sino en su realización más imperfecta de todas, la material —que más tiene de no-ser— y a través de los sentidos, que lo aprehenden intuitivamente sin develarlo en su íntima realidad ontológica.

Por una parte, por su ser espiritual, la inteligencia tiene como objeto formal el *ser inmaterial*; pero por su unión con la materia no puede alcanzarlo sino a través del conocimiento del compuesto humano, de los sentidos, que a su vez sólo pueden captar los seres materiales.

Ahora bien, el principio material de los seres materiales es indeterminado, pura potencia. En cambio, la forma es el acto determinante de la especie, el constitutivo específico del ser material.

La inteligencia no puede aprehender directamente lo indeterminado, lo que es no-ser, sino lo determinado, lo que hace a un ser ser lo que es.

Esta es la razón por qué la inteligencia connaturalmente *abstrae* o *capta* las notas específicas, provenientes del acto esencial o forma, sin sus notas in-

dividuales, provenientes de la materia: necesita despotencializar el acto, desmaterializar la forma, para hacerla inteligible o aprehensible en acto para ella.

Dado que el *ser* es el objeto formal de la inteligencia, pero para la inteligencia humana unida a la materia este *ser* inmediatamente dado es el de la *materia*, ella no puede captar originariamente su objeto —el *ser*, que en cuanto tal es siempre inmaterial y, consiguientemente, no aprehensible formalmente por los sentidos— sino de un modo *abstracto*: necesita despojarlo de la materia y de sus notas individuantes para poderlo aprehender.

De aquí que no haya *concepto* que no sea abstracto y, como tal, de esencias universales. Lo singular —como lo material que lo causa— escapa al concepto.

Para aprehender lo singular se impone la *re-composición* de la unidad —perdida en el concepto— de la esencia abstracta con el ser material concreto, es decir, es menester el *juicio*.

Nuestro entendimiento, afirma frecuentemente Santo Tomás, conoce *dividendo et componendo*. En efecto, hemos visto cómo y por qué la inteligencia no puede aprehender el ser sino tomando la esencia despojada de sus notas individuales existentes, o sea, abstrayendo o *dividendo*, que dice Santo Tomás. Pero con estos conceptos poco o nada conocemos, pues que prescinden de la realidad individual, que es la verdadera y auténtica realidad. El concepto universal, si es real en cuanto a sus notas esenciales u objetivas que se encuentran realizadas en los individuos, no lo es en cuanto tal o universal, que no existe ni puede existir. El concepto es una operación previa y preparatoria para el verdadero conocimiento, para la aprehensión del ser real o existente —en acto o en potencia— que recién se realiza en el juicio. Comparando el concepto objetivo —el *predicado* del juicio— con la realidad concreta —el *sujeto* del juicio integrado en la intuición de los sentidos— la inteligencia ve que esa esencia —no su modo abstracto o mental— se identifica con la realidad: la esencia del *esse cognitum* y la del *esse reale* es idéntica y *afirma* o *funde* en la *unidad del ser* real la esencia y la existencia concreta.

¿Cómo es posible este retorno desde la esencia abstracta al ser individual? Santo Tomás dice que en el concepto directamente aprehensivo de la esencia ha quedado una referencia esencial al sujeto individual concreto de donde fué tomada. Por el mismo hecho de la prescindencia de las notas individuantes, el concepto o esencia abstracta dice relación esencial a la realidad de donde fué tomada. Atendiendo a ella, la inteligencia retorna desde el concepto o esencia abstracta hasta la imagen sensible —*per conversionem ad phantasma*, según la clásica expresión de S. Tomás— de donde fué tomada, para integrar aquélla en ésta por la afirmación del juicio, que las identifica en el ser real existente en acto o en potencia. Por eso, y atendiendo a que todos nuestros conocimientos comienzan en la intuición de los sentidos, dice Santo Tomás,

que todo juicio se resuelve, en última instancia, en los datos de los sentidos.

La realidad individual concreta no es, pues, directamente aprehensible por el concepto sino indirectamente mediante el juicio. No hay, por consiguiente, concepto directo de la realidad concreta, de lo singular; sino sólo indirecto, consiguiente a un juicio.

6. — Como toda realidad singular material, el hecho histórico comienza por ser aprehendido por juicios que integran las esencias abstractas en las realidades concretas.

Pero como realidad material, el hecho histórico y la acción que lo engendra, está compuesto de partes simultáneas y sucesivas, es decir, difundidas en el espacio y en el tiempo. Para aprehender tal realidad no basta referir una esencia abstracta al hecho sensible, dado en la intuición empírica, es menester también dar unidad o simultaneidad de comprensión a esas partes realmente sucesivas, que constituyen *el hecho temporal* de la historia; unidad que sólo puede provenir del espíritu, de la inteligencia, que en cuanto memoria mantiene simultáneamente en un acto de conciencia todas las partes sucesivas del hecho histórico, y como previsora tiene presente de antemano las futuras. El ser temporal es aprehendido o, mejor, comprendido con sus partes pasadas, presentes y futuras en la unidad espiritual de un acto simple de la inteligencia. La realidad múltiple y sucesiva del ser temporalmente existente es aprehendida en la unidad de un acto simple, que simultáneamente —*quoad modum*— aprehende y así reintegra en la unidad de su ser las partes sucesivas de la misma realidad mencionada.

A estas partes sucesivas del ser material, así integradas en la unidad del espíritu —inteligencia-memoria— es referida, en el juicio, la naturaleza abstracta que le confiere sentido inteligible o esencial.

7. — Pero lo principal del acontecimiento histórico es su significación espiritual. El hecho material, compuesto de esencia y existencia sucesiva, sólo es un soporte para encarnar intenciones y decisiones elaboradas primeramente en la inmanencia lúcida del espíritu.

El hecho histórico tiene sus raíces o causa inicial en el espíritu de sus actores: en su inteligencia y voluntad libre. El hombre concibe y se propone realizar algo: en el orden religioso, moral, científico, artístico, económico, militar, etc.

Mientras tales actos permanecen en la conciencia no pertenecen a la historia. Pero luego tales decisiones se proyectan y realizan en las cosas exteriores. El hombre modifica los objetos, las instituciones, dirige las fuerzas naturales o a otros hombres, crea signos para proyectar y realizar sus designios. Como otras causas naturales y también humanas intervienen junto con la suya, no siempre las cosas se realizan de acuerdo a los designios de su autor.

De todos modos para lograr expresar o realizar sus intenciones —perfecta

o imperfectamente no importa— el hombre imprime nuevas *formas* o accidentes en los objetos materiales, ordena a otros hombres —imprimiendo en ellos el ser de una nueva relación— por la convicción, el miedo, el halago, etc. El mundo material y el mundo humano —hecho de espíritu y de materia— es *transformado*, cambiado, por la intervención decisiva de los hombres, quienes encarnan su inmanencia espiritual por medio de estas formas accidentales, portadoras de sentido o significación espiritual. Vale decir, que tales formas modificadoras de la realidad natural son el efecto y la expresión encarnada del espíritu, y constituyen los *entes de la cultura* o de la Historia.

El conocimiento histórico debe aprehender tales formas accidentales y a través de ellas llegar a descubrir la significación espiritual de que son portadoras: intenciones, motivos y decisiones inicialmente tomadas en la inmanencia del espíritu. Es decir, que así como el espíritu se expresa y llega a otros en su encarnación a través de las diversas modificaciones del ser material por él elaboradas y que constituyen los entes culturales o los "*artificiata*" que decían los antiguos, el otro espíritu, en nuestro caso el del **historiador**, captando estos accidentes o formas materiales con que el espíritu se ha expresado y proyectado fuera de sí mismo en la materia, debe descifrarlas y, a través de ellas, desde su trascendencia encarnada retornar a la inmanencia espiritual de donde proceden, es decir, debe develar sus *causas*. Recién cuando en el hecho histórico se llega a comprender no sólo lo que él realmente es sino también su causa espiritual, que desde la inmanencia de la conciencia actuó y determinó su existencia trascendente en colaboración con las causas externas materiales, se puede decir que se tiene un genuino conocimiento histórico.

A través de las consideraciones anteriores se ve cuan absurdo es el positivismo histórico, en boga a fines del siglo XIX y comienzos de éste, que pretende atenerse a los hechos históricos, como algo dado y externo, cercenando así y deformando, por ende, el mismo hecho histórico, que no es tal sino por su significación humana trascendente al hecho mismo en cuanto materialmente dado.

8. — Pero aquí nos salen al encuentro dos serias dificultades para la determinación del tipo de conocimiento que es la Historia.

En efecto, un conocimiento por sus causas es una *ciencia* en sentido estricto; y una ciencia es un conocimiento *necesario*, en el cual no solamente se conoce que un hecho *es*, sino además y sobre todo *qué es* y *por que es* y *tiene que ser* así. La ciencia, rigurosamente hablando, parte de la aprehensión de una esencia como *subjectum*, de cuyo análisis inmediato saca sus notas constitivas o propiedades y exigencias esenciales y por deducción las va desarrollando y expresando como otros tantos *predicados*. La ciencia en el sentido clásico se mueve y desarrolla en un plano de *necesidades inteligibles*, cuyo prototipo son las matemáticas.

Ahora bien, ¿es posible tal tipo de conocimiento respecto a los hechos históricos? ¿Es la Historia realmente una ciencia, como se ha venido diciendo y como se pretendía, sobre todo a fines del siglo pasado y principios del nuestro, a causa del positivismo histórico entonces floreciente?

La dificultad primera es que las causas eficientes o actores de la Historia obran movidos por fines buenos o malos, pero son esencialmente libres. Por más motivos, presiones y *necesidades morales* que actúen sobre las causas humanas eficientes de la Historia, no hay una conexión absolutamente necesaria entre el fin propuesto y todas esas coacciones morales y la voluntad humana, que, en definitiva, se decide por un determinado acto.

A partir del efecto, del hecho histórico mismo, no siempre es fácil develar las causas libres que lo determinaron y menos en qué exacta medida intervino cada una de ellas, y mucho menos todavía los móviles que lo motivaron. Los actores de la historia —militares, políticos, civiles, etc.— no siempre manifiestan y a veces hasta ocultan sus verdaderas intenciones en sus determinaciones tras razones aparentes o, por lo menos, menos decisivas.

De todos modos, el conocimiento histórico, valiéndose de todas las disciplinas auxiliares, tiende a develar el acontecimiento en sí mismo y en sus causas eficientes y finales, es decir, a posesionarse del mundo interior de la conciencia de los que lo llevaron a cabo con sus verdaderas intenciones, influencias de otros, y aun de otras causas realmente influyentes —a veces puramente materiales, como geográficas o técnicas— y que tal vez escaparon a los ojos de los propios actores de la historia.

El conocimiento histórico mucho menos podría ser ciencia en el sentido menor moderno de *conocimiento por leyes* de los fenómenos, aplicable a las ciencias empíricas, que prescinden del *ser* inteligible o esencial de la realidad: En efecto, la ley expresa un vínculo necesario entre dos o más fenómenos simultáneos o sucesivos; y, como tal, se apoya en el *determinismo* —causal o no, no nos interesa ahora— propio de tales fenómenos materiales. Allí donde la actividad se libera de la pobreza o limitación de la materia y alcanza la riqueza del espíritu, se libera también del sometimiento a la necesidad e inexorabilidad del determinismo y alcanza el autodomínio de sí, una posibilidad activa de múltiples actuaciones.

Y puesto que la Historia es formalmente tal por el espíritu, no puede ser *ciencia de leyes*, precisamente porque no puede ajustarse a la *necesidad*, proveniente de la *materia*, en que ella se funda.

9. — A más de la génesis causal —final y eficiente y constitutivas o intrínsecas— el contenido del hecho histórico debe ser aprehendido en toda su significación en sí mismo y también en *sus efectos*, en la *influencia* que ejerce en el futuro. De aquí la importancia que para el conocimiento de la Historia tiene el seguir la conexión causal de sus acontecimientos, de *descubrir* el in-

flujo o repercusión que una determinada acción ha ejercido, ya como desarrollo, ya como reacción que ella provoca a través del tiempo. En este sentido hay hechos históricos aparentemente significativos por la magnitud con que hicieron su entrada en su tiempo o por la intervención de factores aparentemente importantes entonces; pero de ninguna o escasa repercusión en el curso del devenir humano. En cambio, hay otros acontecimientos, que pasaron desapercibidos o fueron juzgados insignificantes en el momento de su acaecer, pero que aparecen de una importancia e influjo decisivo sobre la dirección del desarrollo de la historia o de uno de sus aspectos fundamentales: religioso, filosófico, político, etc. En algunos de estos filones, como en el de la ciencia y de la filosofía y teología, resulta más fácil ver el desarrollo e influjo o reacción de determinadas concepciones, precisamente porque en este límpido cielo de las ideas hay menos inconvenientes en seguir el camino de las mismas, a través de sus conexiones lógicas necesarias, o de sus reacciones inevitables ante tales consecuencias. Es fácil advertir, por ejemplo, cómo del racionalismo de Descartes se llega, por conexión lógica necesaria, hasta el panteísmo de Espinosa, y cómo del empirismo de Locke se llega inexorablemente al escepticismo de Hume.

Para llegar a ver un hecho histórico en lo que él realmente es y encierra formal y virtualmente, es menester aprehenderlo y descifrarlo en todos sus aspectos y, a través de éstos, *volver* sobre sus causas hasta develarlas con certeza —o, al menos, con probabilidad, cuando más no se puede— e *ir adelante* sobre sus consecuencias para descubrir su influjo a través del tiempo en todas sus consecuencias.

De los hechos históricos, pues, no se puede tener un conocimiento estricto de ciencia, porque no se los puede determinar plenamente desde sus causas, ya que desde éstas proceden realmente de un modo libre o contingente y, como tal, no necesario —que podría no haber procedido. Pero supuesto tales hechos, desde ellos, con los testimonios concurrentes y fehacientes, y desde los fines supuestos de los mismos y con la ayuda de las ciencias auxiliares, el conocimiento histórico, puede llegar a dilucidar, a *comprender*, el hecho histórico en toda su significación y carga espiritual desde la *de-velación* de sus causas eficientes y finales hasta su proyección o influencia posterior.

10. — La *segunda dificultad* para clasificar el conocimiento histórico como *Ciencia*, proviene de que, mientras ésta, en su acepción clásica, es siempre de *lo universal*, de una esencia, desde cuyo contenido —el *subjectum* o fuente del conocimiento científico— se descubren o desarrollan deductivamente sus *predicados necesarios*, aquél, en cambio, versa siempre sobre hechos concretos, tomados en su singularidad única e irrepetible en cuanto tal. A la Sociología y Filosofía de la Historia interesará descubrir las leyes más o menos constantes con que a tales actitudes siguen otras, vg. cómo a la disolución social siguen

las dictaduras y a éstas, a su vez, las revoluciones; pero a la Historia misma le interesa el hecho singular tal cual ha sucedido con todas sus circunstancias propias, por ejemplo este dictador concreto, César o Napoleón, qué motivos u ocasiones concretas hicieron posible su advenimiento y qué actos suyos determinados provocaron su caída. La Sociología, analizando los diversos casos semejantes, sacará ciertas leyes más o menos universales con que tales hechos se suceden y también sus causas y consecuencias más o menos semejantes que se repiten.

Esta dificultad reincide y no es sino un aspecto de la anterior. Precisamente porque no procede de una causa material y, como tal, necesaria, sino de una espiritual y, como tal libre, de una persona que trasciende todo el mundo material y se ordena por su espíritu a un Fin trascendente, divino, por eso, en la Historia humana interesan las acciones y acontecimientos individuales y concretos, a diferencia y en contraposición con la *Historia natural* de los seres irracionales, en que no cuentan los individuos sino las especies.

Es el valor del espíritu y de la consiguiente libertad quien determina el valor de lo singular en la Historia.

Si, por ende, la Historia no puede llegar a ser Ciencia porque no es de lo *universal*, y porque, por la misma razón, tampoco es de lo *necesario*, sino de los hechos *singulares* y *contingentes*, es precisamente por el valor de la causa de que proceden: *espiritual y libre* o, más brevemente, *humana*; porque es lo *singular y contingente* como tal lo que interesa y proviene de la causa espiritual humana, inteligente y libre y, como tal, dueña y responsable totalmente de sus actos. Por eso, los hechos históricos no se iluminan y esclarecen a partir de sus causas que los determinan de un modo *necesario* y, por eso mismo, *universal*, desde las notas inteligibles desde las que a priori cobran sentido; sino que inversamente deben ser esclarecidos a partir de ellos mismos, buscando develar sus causas libres con sus verdaderos fines y móviles y con las circunstancias concretas que favorecieron o entorpecieron la decisión espiritual, desde la cual fueron definitivamente determinados. Muchas veces el acontecimiento aparecerá provocado por las exigencias de la situación espacio-temporal o social; pero en otras contra ella. Cuanto la acción histórica menos dependa de tales circunstancias y más de los valores espirituales y más de la decisión libre, es decir, cuanto menos obedezca a la necesidad, que desde fuera presiona a la libertad, y más a los valores o exigencias del bien honesto o moral sobre la libertad, el hecho histórico más se aleja de los hechos naturales o materiales sometidos al determinismo y se torna más humano y adquiere, por eso mismo, una significación o trascendencia más histórica (1).

(1) Hemos dicho que es el espíritu quien con su inmaterialidad engendra la *conciencia* y la *libertad* y, con ellas, la *Historia*, la cual surge así como una superación de la materia y de su consiguiente necesidad.

Conviene advertir, sin embargo, que la libertad humana que engendra la Historia se

De todos modos, ese mucho o poco de la intervención del espíritu es lo que en el acontecimiento histórico trata de de-velar el conocimiento del mismo.

En el hecho natural hay una conexión necesaria entre causa y efecto, y todo el esfuerzo del conocimiento inductivo consiste en determinar cuáles son las verdaderas causas que determinan esta conexión necesaria: A proviene necesariamente de B. Ahí se agota el conocimiento, pues la naturaleza —y Dios por ella— ha determinado tal conexión y sus fines. Pero en el devenir histórico no basta descubrir la causa eficiente del hecho. Lo que más interesa es conocer los móviles y fines que determinaron a aquélla: si la atracción fácil de los sentidos o, por el contrario, los bienes o valores del espíritu y sus exigencias morales y religiosas con prescindencia y aún en contra de aquélla, superando incluso las conveniencias materiales, sociales, etc., tal como acaece en ciertas conversiones o en obras de apostolado de algunos santos.

11. — Si al esclarecimiento de los hechos materiales, sometidos al determinismo —físico-químico-biológico-instintivo— lo llamamos *intelección*, a la dilucidación de los hechos históricos por sus causas eficiente, libre y final de bienes y valores —sensibles e inferiores, que provocan un amor interesado, o espirituales superiores, que provocan un amor desinteresado y moral o humano— podemos llamarlo *comprehensión*, liberando a esta expresión, tomada de Dilthey, de toda su significación historicista-relativista e irracional. La *intelección* apunta a la develación de las causas de obrar necesario y, por ende, de un determinado sentido; la *comprehensión* apunta a la dilucidación de hechos por sus causas libres, que pudieron obrar de otro modo, y por los bienes o valores, que pudieron ser otros. La *comprehensión* indica no sólo un conocimiento más complejo y difícil de llevar a cabo, sino un conocimiento esencialmente diverso y superior al primero, como la dilucidación de un obrar

ubica entre dos *necesidades*: una *por pobreza*, que asciende desde la *materia* determinada a un único y preciso modo de obrar, y otra *por riqueza*, que desciende del *Espíritu* divino, que incluye toda actuación o perfección: el Acto puro e infinito. Ni la materia —por pobreza, determinada a una actuación única— ni Dios para sí mismo —por infinita riqueza de actuación, que incluye todo acto o perfección— son libres ni, por ende, tienen historia.

Dios, quien no es libre respecto a sí mismo —Ser, Entender y Amor necesario— lo es frente a los seres finitos. La libertad es, pues, una perfección pura, propia del espíritu y, por ende, también de Dios. Implica siempre *perfección* en el *sujeto* que la posee; pero es una perfección que a la vez y siempre implica *imperfección* en el *objeto* sobre el que se ejerce. Por eso, Dios no es libre para sí, sino sólo frente a los seres finitos.

Si el hombre es libre, es decir, capaz de autodeterminación o elección de su propia actividad no sólo frente a las cosas exteriores sino también frente a sí mismo, y, lo que es más grave, respecto al Bien infinito, respecto a Dios —*capacidad de pecar*— tal libertad, en cuanto libertad, procede de la *perfección espiritual* de su ser, pero en cuanto libertad aplicable a sí mismo y al mismo Dios, en cuanto *libertad para el mal*, procede de la *imperfección* o deficiencia de su libertad, proviene de ser la libertad de un espíritu que *no es* su Acto de existir, que no es la Perfección, sino que *lo tiene contingente y finitamente*, y también finita e imperfectamente conoce al Bien infinito. Porque, si sobrenaturalmente se le concediera el conocimiento intuitivo del Bien infinito, tal como se concede a los bienaventurados del cielo, en ese mismo instante el hombre perdería su libertad de pecar, la imperfección de su libertad, es decir, su libertad sería asimilada a la perfecta libertad de Dios.

De esta confluencia de espíritu y finitud, de perfección e imperfección en el grado del

libre y por elección de fines o bienes propuestos se diferencia esencialmente de un obrar predeterminado en sus causas y sin conocimiento ni elección expresa de su fin o bien. Aquél es de una acción, que proviene libremente de la causa eficiente y conscientemente se dirige a un fin o bien propuesto, condiciones ambas que faltan en el hecho material y que modifican esencialmente la dilucidación o conocimiento de ambos: la *comprehensión* de la *intelección*.

Es la realidad esencialmente diversa la que origina, en ambos casos, un conocimiento esencialmente diverso. Se trata, en la *intelección*, de un conocimiento puramente teórico: de lo que simplemente *es* y *tiene que ser*; en la *comprehensión*, en cambio, se trata de un *conocimiento teórico de un obrar práctico*, de algo que ha llegado a ser y *es*, por ende, pero que no sólo podía ser de otro modo —*libertad*— sino que ha sido hecho conscientemente para tales o cuales fines, más aún, que ha sido hecho para esos fines, *debiendo ser* hecho para ellos o también para otros, para los cuales de facto no fué hecho.

12.— Este carácter práctico del hecho histórico implica una nueva *nota* del conocimiento del mismo.

Mientras el conocimiento de los hechos necesarios de la naturaleza, como conocimiento puramente teórico o aprehensión de lo que simplemente es, se agota en la aprehensión de los mismos y de sus causas, el conocimiento histórico, como *conocimiento teórico de la actividad práctica*, como aprehensión —*teoresis*— de la actividad humana tal cual debe ser —*praxis*— no se puede detener en la captación y descripción de los hechos y ni siquiera en la *comprehensión* de su significación intencionada por el espíritu, sino que debe *complementarse* con un juicio valorativo de los mismos, so pena de no alcanzar el cabal esclarecimiento de aquéllos en su justo alcance humano que le es esencial.

En efecto, la realidad histórica, como proveniente ante todo de la activi-

espíritu, procede la *Historia*, y, por eso sólo el hombre posee historia, pura duración histórica.

La materia, sumergida en el cauce único o necesario del determinismo, permanece en la existencia con la más imperfecta de las duraciones —la que más se aproxima a la *nada*— la *temporal* o sucesiva, dispersada en partes *pasadas* y *futuras*, que han sido y serán pero que *no son*.

El Acto o Existencia pura e infinita de Dios —la que más se opone a la *nada*— que incluye *formalmente* toda perfección pura y *eminente* —o sea, sin su esencial imperfección— toda perfección mezclada de imperfección y, con ellas, toda o infinita determinación, permanece en la Existencia con la más perfecta de las duraciones: la *eterna*, más aún, así como *es* su Existencia, *es* su Duración, *es* la misma *Eternidad*, *posesión actual de su Ser infinito*, sin antes ni después.

Y volvemos así a la conclusión de nuestro trabajo: La Historia, la duración espiritual propia del ser finito y material que es el hombre, se ubica entre la puramente *temporal* y la *eterna*, que es lo mismo que decir, entre la *materia* y el *Acto puro del Espíritu*, entre la *necesidad pobre* de una actuación única inexorablemente determinada, de la materia, y la *necesidad, infinitamente rica* de la Actuación divina, que incluye toda actuación o perfección en el Acto puro.

De aquí también que el conocimiento humano acerca de la materia y de Dios, por razones antagónicas de la *necesidad* de su objeto, pueda constituirse en ciencia; mientras que el conocimiento de la Historia por su esencial libertad o exención de necesidad en el sujeto de actuación, no pueda llegar a constituirse en ciencia estrictamente tal.

dad práctica humana, la cual se actualiza como una elección y determinación de medios para lograr un fin libremente elegido —una actividad del obrar estrictamente “*práctica*”, que decía Aristóteles y los escolásticos— es, por eso, esencialmente *moral*. Y como, además, en muchos casos tal actividad práctico-espiritual intenta obtener un bien material por la adopción de medios que se realizan mediante una actividad práctico-exterior —una actividad del *hacer* o “*poiética*”— es en tales situaciones una actividad *técnico-artística*.

Ahora bien, la actividad *práctica* o de adopción de medios para la obtención de un fin libremente propuesto, tanto del fin o bien estrictamente espiritual o del perfeccionamiento humano, como del fin o bien de las cosas exteriores, o en otros términos, tanto la *actividad práctico-moral* —la que hace al hombre bueno o malo en cuanto hombre— como la *actividad práctico-técnico artística* —la que hace al hombre bueno en cuanto técnico o artista: un buen poeta, un buen carpintero— está sometida a las *normas* o *reglas*, que no hacen sino expresar las *exigencias* o imposiciones ontológicas que el verdadero *bien* o *fin* del hombre o de las cosas por hacer impone a la causa eficiente humana en la adopción de los medios para que ella misma o las cosas exteriores sean *lo que deben ser*.

Frente a la actividad práctica —en su doble faz: del bien humano o moral y del bien de las cosas exteriores o técnico-artísticas— cabe un doble conocimiento: uno *normativo* o de *cómo debe ser* para que sea *bueno*, es decir, para que logre su verdadero fin; y otro de *cómo de hecho es* o se realiza, ya que ella puede conformarse más o menos perfecta o imperfectamente a ese fin, o no conformarse y hasta oponerse a él.

De aquí que el conocimiento histórico abarque dos momentos diferentes, que responden a esos dos momentos de la realidad objetiva: 1) de *de-velación* del acontecer histórico en sí mismo, tal cual *de hecho* es, en su doble elemento: material sensible, el uno, y, espiritual humano, de que aquél es portador, según vimos, el otro —conocimiento estrictamente histórico; y 2) el otro de *valoración* práctica, tanto en su aspecto *moral* o de actividad espiritual humana, cuanto *técnico-artística* o de realización exterior o fuera del hombre mismo, que estime la realidad histórica tanto en su aspecto moral cuanto material, técnico-artístico, de acuerdo al *deber-ser* ideal o de las normas correspondientes a aquel obrar y hacer —*complemento de tal conocimiento*.

La Historia, como conocimiento de la actividad espiritual humana en su dimensión cultural o de realización de fines o bienes fuera de la propia inmanencia, no puede eludir este segundo aspecto estimativo o formulador de juicios de valor sin mutilar su cometido de comprensión del hecho histórico en todo lo que él encierra, ya que en lo que *de hecho* éste es, está ubicado y referido esencialmente a aquel *deber-ser ideal*, de acuerdo al fin o bien del

hombre o de las cosas por hacer, respectivamente formulados por las *normas* morales y las *reglas técnico-artísticas*.

Este segundo momento, valorativo, complementario del conocimiento histórico, está impuesto, en definitiva, por su objeto, que no es un simple *ser* —como en el conocimiento especulativo— sino una actividad práctica, que *debe realizarse* de acuerdo a fines y respectivas normas, a la luz de cuyas exigencias deben ser juzgadas.

Por eso, si la valoración de los hechos no constituye la esencia propiamente tal del conocimiento histórico, pertenece a él, como su *connatural complemento* hasta tal punto que sólo con él puede decirse que alcanza su perfección y meta final.

13. — Por encima del conocimiento histórico estrictamente tal podemos discernir todavía dos zonas de conocimientos superiores: una que, a través de la observación de los hechos semejantes de diversas épocas o situaciones históricas, buscando las cuasi leyes o constantes del acontecer humano, intenta constituirse en una cuasi ciencia inductiva de la realidad histórica, *tal cual es*; y otra, que, remontándose a las causas naturales y sobrenaturales últimas, pretende constituirse en una verdadera Filosofía y Teología de la Historia. En cuanto al primero de estos conocimientos, trátase de un intento por develar las cuasi leyes o modos constantes de obrar, *con que de hecho* se repiten determinados acontecimientos históricos. Sin constituir una Filosofía ni siquiera una Ciencia propiamente tal —por las razones antes apuntadas, según las cuales la Historia no es *ciencia*— entre el conocimiento histórico y la Filosofía y Teología de la Historia hay cabida para un conocimiento intermedio, el cual, basándose en la experiencia histórica, busca extractar de ella ciertos modos más o menos semejantes con que se repiten los hechos históricos. Sería una cuasi *ciencia inductiva* de la Historia, de la Historia *tal cual es* o, mejor, *suele ser*, análoga a la Sociología empírica, que busca develar las cuasi leyes que rigen los hechos sociales: la Sociología de *lo que es o suele ser*, también ella colocada entre el conocimiento de los hechos sociales concretos como son y la Sociología rigurosa o filosófica, que es parte de la Ética y, como tal, normativa suprema de aquellos hechos.

Este conocimiento inductivo o generalizado de los hechos históricos —al igual que el de la Sociología como conocimiento generalizado de los hechos sociales— *no es rigurosamente ciencia*, pues tales hechos están realizados por una actividad libre y, en cuanto tales, exentos de necesidad y del determinismo. Si cabe desprender ciertos modos comunes o generales, ciertas constantes del obrar humano, es precisamente porque frente a objetos o motivaciones de conducta idénticos o semejantes, el común de los hombres suele responder con un modo análogo de obrar. Más aún, semejante modo común de obrar de los hombres no suele proceder del ejercicio consciente de la libertad, ni mucho

menos heroico y opuesto a las pasiones, conveniencias y presiones individuales y sociales, etc., sino que, sin dejar de ser esencialmente libre, se suele someter a tales conveniencias, usos, costumbres, apetitos, con que habitualmente procede el común de los hombres en su vida ordinaria. Pero la verdad es que no siempre esta respuesta es la misma y que, aun en los casos en que parece serlo, no lo es enteramente, ya que tal actuación presenta muchos matices diferentes y muchas otras variantes dependientes precisamente del modo libre de obrar de sus actores; porque, aun sometiéndose a un modo común de obrar, al uso o moda imperante, cada individuo lo hace con un estilo propio irrepetible, como irrepetible es la personalidad libre.

En cambio, si entre el conocimiento de los hechos individuales de las causas materiales y la Filosofía natural, como ciencia de las causas últimas de los mismos, encuentra cómoda cabida la ciencia inductiva o legal, rigurosamente tal, de tales fenómenos, es porque las causas materiales están sujetas a un determinismo necesario, hasta tal punto que colocados los fenómenos en las mismas condiciones, ellos se repiten rigurosamente los mismos y se conducen rigurosamente del mismo modo.

Ello no obstante, un conocimiento generalizado de los hechos históricos —sin alcanzar la *necesidad* ni el *rigor* de la ciencia, como para la Sociología lo han pretendido los positivistas (Comte) y neo-positivistas de la escuela francesa (Durkheim y Levy-Brühl), deformando, por eso mismo, los hechos sociales al postular para ellos un estricto determinismo causal— si bien por la índole humana y libre de éstos es muy difícil de realizar y reclama una inteligencia penetrante y dúctil a la aprehensión del de-venir de los hechos mismos, es sin embargo factible —por los motivos apuntados, que da lugar a un modo común de obrar de los hombres— y sumamente útil y fecundo, como lo es la Sociología empírica, especialmente para el gobernante que puede enriquecerse con su conocimiento para saber actuar prudentemente en el manejo de los hombres.

Este campo del conocimiento histórico está aún casi sin cultivar. Para realizar tal obra ha formulado penetrantes observaciones, entre otros, Ortega y Gasset, y a ella se ha aplicado directa y eficazmente Toymbee, sin que con esto queramos dar un juicio valorativo sobre su ingente y atrevida obra, ya que él escapa a la índole de nuestro trabajo.

Indudablemente en este conocimiento intermedio de los hechos históricos y en los resultados concretos de estos y otros investigadores que se afanan por descubrir los cauces por los cuales suele correr la actividad histórica, el filósofo y el teólogo de la historia encontrará un inapreciable material, más purificado y decantado de los episodios individuales, que no interesan a su estudio, y más apto para la elaboración de su propia obra.

14. — Finalmente, hay una suprema instancia del conocimiento histórico:

la de la *Filosofía y Teología de la Historia*, a saber, el conocimiento de las causas últimas que en un orden natural y sobrenatural posee la Historia. En verdad esta Filosofía —y proporcionalmente esta Teología— de la Historia en un plano de causas esenciales o intrínsecas no va mucho más allá y se reduce, en definitiva, a la Antropología o Psicología Filosófica y, en un plano de causas extrínsecas últimas y valorativas, se reduce a la Teodicea y a la Ética. La Filosofía de la Historia no llega, pues, a constituirse en una disciplina filosófica con un objeto formal o específico propio, es decir, diferente de las otras, sino que se reduce a las mencionadas partes de la Filosofía, aplicadas al esclarecimiento causal del acontecer histórico. De aquí también que la Filosofía de la Historia no nos haga conocer mucho más que algunos temas fundamentales, propios de estas disciplinas, concernientes a la Historia, y no pueda constituirse como una materia independiente.

He aquí los puntos y líneas fundamentales, con que, desde la Antropología, la Ética y la Teodicea, aplicadas a los hechos históricos, se organizaría una Filosofía de la Historia. Anotemos, en primer lugar, que el conocimiento histórico, en esta suprema instancia sapiencial, logra constituirse como *Ciencia*, al ubicarse en el plano inteligible de las supremas causas.

La Historia, que como comprensión del múltiple acontecer humano, no puede constituirse en *Ciencia* estricta, a causa de la *singularidad y contingencia* de su objeto, que impiden la universalidad y necesidad del mismo, puede alcanzar tal carácter en Filosofía y Teología, pues, al determinar sus causas últimas, se coloca más allá del devenir concreto de la Historia misma y alcanza el plano firme de la esencia humana y, en definitiva, el plano de la Inmutabilidad divina. Porque la suprema Causa y Razón de ser del tiempo y de la Historia, cae más allá y fuera del tiempo y de la Historia: finca en la *Eternidad*. Porque la razón suprema de la duración o permanencia en la existencia de un modo sucesivo, o sea, *temporal*, y consciente y libre, o sea, *histórico*, tiene sus raíces intrínsecas más profundas, no en la singularidad concreta de cada individuo humano, sino en la naturaleza o *esencia* humana; y sus causas extrínsecas supremas, más allá del tiempo y de la historia, en la duración inmutable de la Esencia que es la Existencia misma o, en otros términos, en la Eternidad del Acto puro de Dios.

En efecto, en la *esencia* o naturaleza del hombre —unidad sustancial de materia y espíritu— encuentra la Filosofía las causas intrínsecas del ser temporal e histórico del hombre. Porque, como los demás seres corpóreos, el hombre dura *sucesiva o temporalmente*, en razón de la mutabilidad y corruptibilidad que le viene de su no-ser o indeterminación de la materia; pero a la vez sólo él, a diferencia de todos los seres corpóreos, tiene *historia*, porque únicamente él es espíritu y, como tal, tiene en su poder su propia existencia por la *conciencia y la libertad*.

Ese ser humano, así de-velado en sus causas intrínsecas de materia y forma, constitutivas de su *ser temporal-histórico*, aparece así constituido para alcanzar el Fin o Bien supremo que su divino Autor se ha propuesto, más aún que *ha debido* proponerse *necesariamente* —supuesta su *libre* determinación de dar ser al hombre— en su creación, y que no es otro que su gloria o manifestación de su Perfección infinita no sólo mediante su ser, sino formalmente por su conocimiento y amor de Dios, o de su Justicia en caso de que no quiera amarle y someterse libremente a El. Mas como Dios ha hecho la naturaleza del hombre para ese Fin o Bien, para la gloria de Dios por el conocimiento y el amor, el hombre tampoco puede conocer y amar a Dios sin perfeccionarse como hombre, ni inversamente puede lograr su perfección en un sentido integral y pleno sin conocer y amar a Dios. Vale decir, que el Fin supremo impuesto por Dios al hombre es a la vez el Bien o glorificación de Dios y el Bien o perfección del mismo hombre mediante la actualización de su vida espiritual, de su conocimiento y amor, por la posesión de la Verdad y Bien infinitos. Pero en cualquier caso, aun en el de que el hombre, renunciando a Dios claudique de su propia perfección, Dios salva su Fin o manifestación de su perfección, ya por el arrepentimiento y reparación con que el hombre la reconoce y manifiesta como Justicia y Misericordia, ya por el castigo con que El en esta vida terrena y siempre en la eterna reivindica sus derechos y restablece el orden quebrantado manifestando así su Justicia.

De todos modos, lo que queremos subrayar aquí es que el ser del hombre —su esencia material-espiritual finita y realmente distinta de su existencia y, por eso, contingente— y su consiguiente duración y permanencia *temporal-histórica* en la existencia, tienen su explicación o razón última desde fuera del ser humano, desde más allá del tiempo y de la historia, en el Ser trascendente divino, inmutable y eterno. Paradojalmente, el *tiempo* y la *Historia* tienen razón de ser en la *Eternidad*.

El juicio valorativo del hecho histórico, que se fundamenta inmediatamente en las exigencias del fin inmediato del mismo, se integra y fundamenta definitivamente en las exigencias del Fin último divino de la Historia.

Pero Dios no sólo da este Fin al hombre y con la ley moral natural y sobrenatural lo obliga a ordenarse totalmente a El, sino que con su Providencia y Gobierno va dirigiendo suavemente —de acuerdo a la naturaleza necesaria o libre, respectivamente— todas las cosas y las mismas voluntades humanas a su divino Fin.

Desde este plano superior de las causas supremas, que se cierran en Dios como en la Causa eficiente primera, de donde todo proviene y por la Cual todo se realiza, y como en la Causa final última, a donde todo se ordena, la Historia, en toda su compleja trama, con todas sus grandezas y heroísmos y con todas sus bajas y miserias, cobra cabal sentido como drama de la glorificación

de Dios, de su Bondad, Misericordia y Justicia eternas, en Quien alcanza explicación suprema de ser.

Hay en la Historia un conjunto de causas inmediatas: los actores, sus móviles, etc.; pero por encima de tales actores y fines hay otra causa superior: Dios y el Fin que El se propone y que da razón de la Historia. Los caminos por donde Dios conduce las causas libres a su Fin para obtener el grado preciso de gloria que El se ha propuesto, no siempre aparecen claramente a los ojos de la inteligencia finita. Mas aún, la Historia con todas sus claudicaciones y pecados pareciera obscurecer y hasta deshacer por momentos los designios divinos de su gloria; al menos así se presenta a nuestra inteligencia no pocas veces. Y sin embargo sabemos a priori que no es así, que no puede ser así; que con toda su libertad y maldad los hombres no podrán nunca impedir el cumplimiento exacto de los designios que Dios se ha propuesto en la creación del mundo y del propio hombre y en su proyección histórica, porque El es infinitamente sabio, santo y omnipotente. A veces, a través de los desastres materiales y morales que acarrea la Historia, llegamos a ver o vislumbrar cómo Dios alcanza su propio Bien, su Gloria, con el consiguiente bien de los hombres, a que Aquel está indisolublemente unido. Dios permite los dolores humanos y aún los pecados para lograr otros fines superiores: la purificación de las almas, la renovación del espíritu sobrenatural de su Iglesia, el retorno de los hombres a El, etc. Y como tales bienes no siempre aparecen sino que permanecen ocultos en las conciencias o se *de-velan* sólo en tiempos posteriores al de los acontecimientos mismos, no siempre se manifiesta la estructura última de la Historia. En todo caso, tal estructura causal suprema y divina, *meta-histórica*, de la Historia existe. En el último día del tiempo se *de-velará* a los ojos de los hombres para que Dios sea plenamente glorificado en ella. Entretanto, tarea es de la Filosofía y de la Teología de la Historia *des-cubrirla*, al menos en sus grandes líneas, al estilo de *La Ciudad de Dios* de San Agustín o del *Discurso de la Historia Universal* de Bossuet.

De un modo general y sin entrar en detalles, esa Filosofía —y Teología— de la Historia da una explicación causal de los hechos temporal-históricos desde un plano superior al tiempo y a la Historia: desde la Eternidad de Dios. Porque como, y por eso mismo, el *ser material finito y contingente* no se explica sin el *Ser inmaterial, infinito y necesario*, así tampoco el *ser temporal-histórico* del hombre —duración o permanencia en la existencia, propia de su *esencia* corporal-espiritual-finita— no se explica sin la prioridad causal eficiente y final suprema del *Ser o Acto inmutable y eterno*.

Esa Filosofía o visión causal suprema de la Historia nos hará ver que el tiempo y la Historia no están suspendidos y determinados por la nada, como pretende el Existencialismo, que, al perder el instrumento de la inteligencia,

no puede descifrar las causas o razones supremas del ser y duración humanos, sino causadas, sostenidas y definitivamente redimidas por la Eternidad.

Y en un plano sobrenatural teológico, mucho más profundo aún y definitivo, se llega a ver que la Eternidad penetró un día en el tiempo y la Historia en la Encarnación para redimirlos en la Cruz de su esencial caducidad, finitud y miseria y absorberlos definitivamente en la Eternidad, por medio de Cristo, por la incorporación del hombre y su historia en la Eternidad de Dios mediante la participación de la Vida divina por parte del hombre. Tal redención del tiempo y de la Historia por la Eternidad —para eso encarnada— se comienza ya en la misma vida temporal e histórica, penetrada así por la Gracia como por un germen divino de Eternidad, hasta que desarrollado plenamente en la unión y posesión perfecta de Dios por la visión en el cielo, el tiempo y la Historia serán definitivamente absorbidos y redimidos y aparecerán desde esta duración permanente sin la miseria de la finitud y de la nada temporal-histórica, como el drama supremo de la Sabiduría, de la Omnipotencia y sobre todo del Amor de Dios, Quien creó y arrojó así al ser humano en las olas movedizas de las vicisitudes del tiempo y de la Historia, a fin de poderlo llevar en sus suaves manos providenciales hasta el puerto de su duración a-temporal y a-histórica y recogerlo en su seno en la participación de su beatificante e inmutable Eternidad.

De aquí que, en la actual Economía cristiana, así como la naturaleza está redimida y elevada a un orden divino y el hombre constituido en hijo de Dios en Cristo Redentor, también el acontecer histórico no es ya puramente humano, sino que está integrado en una vida divina —no es una pura *cultura* o *humanismo*, sino un *Cristocentrismo*, según la feliz expresión de mi amigo Caturelli (1)— y el conocimiento y la Filosofía de la Historia se integran definitivamente en una Teología de la Historia. Como la realidad humana que expresa no se cierra en sí misma sino que es divinamente acabada por la vida divina de la gracia, tampoco el conocimiento histórico logra cumplido sentido y vigencia real en el estudio de la pura realidad humana, sino, por el contrario, sólo cuando es integrado en un conocimiento sobrenatural, que lo rebasa divinamente y, sin destruirlo, lo subsume y lo transfigura dentro de la Teología de la Historia.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

(1) CRISTOCENTRISMO, Ensayos sobre el hombre cristiano, por *Alberto Caturelli*, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1957.

DESPOTISMO UNIVERSAL Y KATÉCHON PAULINO EN DONOSO CORTES (II)

II. LA GRAN TRIBULACION

Todo el pensamiento de Donoso sobre la historia del mundo está como internamente atravesado por la profecía del fin de los tiempos. No queremos referirnos por eso a las "profecías" del propio Donoso, o pronósticos como en su caso deberíamos decir, sino a la profecía en sentido estricto o revelación divina del último futuro contingente que es el fin, o Parusía del Señor. En realidad, el tiempo de la historia es de suyo escatológico ya que los momentos de la historia, por desarrollarse o desplegarse en el interior de la eternidad, *llevan* en sí el fin. El fin está siempre presente y obra como el imán de toda la historia. El fin de la historia es Cristo (cf. afirmación de Donoso en cap. V de la primera parte) pues, como sabemos, Cristo es también figura escatológica porque en Él se completa la obra de la creación. Él es el principio, pero es también el fin de la historia. Este pensamiento, sencillo y profundo para una conciencia cristiana, está siempre vivo en el alma de Donoso y es lo que guía secretamente a veces, otras expresamente, su propia meditación sobre la "dirección" de la civilización y el mundo y sus célebres pronósticos sobre el imperio terreno-universal. Por eso insistimos en sostener que los pronósticos de Donoso Cortés no son simples adivinaciones o conjeturas más o menos lanzadas al azar; son mucho más que eso: son *intuiciones* de una conciencia cristiana que vive intensamente la profecía del fin.

"¿Os asusta, señores, la tiranía que sufrimos? De poco os asustáis; veréis cosas mayores. Y aquí os ruego, señores, que guardéis en vuestra memoria mis palabras, porque lo que voy a decir, los sucesos que voy a anunciar en un porvenir más próximo o más lejano, pero muy lejano nunca, se han de cumplir a la letra" (DsD, II, 197). Este es como el pórtico de sus vaticinios que son más nutridos de lo que se cree; lo primero que Donoso comprueba es la pérdida de la noción del sentido de la historia, porque las cosas, el mundo y el hombre, han dejado de estar referidos al Verbo; el mundo se ha *autonomizado*;

de ahí "el fundamento de todos vuestros errores, dice a los representantes del mundo del siglo XIX, consiste en no saber cuál es la dirección de la civilización y del mundo; y en la historia de occidente ha terminado por romperse el equilibrio de la acción y la reacción; Francia e Inglaterra "han perdido la memoria de su encargo providencial en el mundo" (DsD, II, 195) quedando así abierto el camino para la autodestrucción anunciada por Donoso: "hace mucho tiempo que yo he predicho grandes desventuras y catástrofes" (DsD, II, 194). Deben haber impresionado a sus oyentes aquella advertencia: "os ruego que guardéis en vuestra memoria mis palabras...".

Hacia el imperio demagógico

El propio Donoso, apenas un año antes de su muerte, se encargó de destruir los malentendidos respecto de su pensamiento que, sin embargo, le han perseguido hasta hoy. Vayamos por partes: Primero, es necesario comenzar con la consideración de su posición doctrinal frente a la Edad Media y la monarquía y analizar luego su propia exposición del itinerario que recorre la humanidad hacia la instauración del gran despotismo: Lo que primeramente preocupa a Donoso en 1852, es destruir el prejuicio que lo presenta como "idólatra de la Edad Media" (CdRdDM, II, 632); en efecto, nos interesa exponer esto antes que otra cosa, porque su análisis de las condiciones históricas que preparan el advenimiento del despotismo universal, comienza con la Edad Media. Es pues necesario ofrecer una idea clara de lo que Donoso pensaba exactamente de la Edad Media. Frente a la crítica de de Broglie, hace notar Donoso que hay dos modos de ver la Edad Media: sus propias imperfecciones que fueron muchas y el apogeo de la Iglesia que le da a la Edad Media su personalidad propia. Pero respecto de nosotros, hombres modernos. "No se trata aquí, como se ve, de la cuestión que consiste en averiguar si la supremacía corresponde al sacerdocio o corresponde al Imperio; se trata solamente de averiguar si conviene o no a la sociedad civil tomar de la Iglesia los grandes principios del orden social; si le conviene o no le conviene ser cristiana" (CdRdDM, II, 634); en este sentido, lo positivo y eterno de la Edad Media es su radical dependencia de lo divino, su falta de autonomía, que es no de ventaja sino de grandeza del cristiano contradictoriamente al mundo de hoy que intenta arreglarlo todo "por medio de concepciones puramente humanas". Entonces es preciso distinguir en la Edad Media los principios e instituciones que son propios de ella (y a los que no tenemos por qué volver), y "aquellos principios y aquellas instituciones que, aunque realizados entonces, son la manifestación exterior de ciertas leyes eternas, de ciertos principios inmutables y de ciertas verdades absolutas" (CdRdDM, II, 636-637). Por eso se siente autorizado como católico a reclamar "con instancia la restauración de todo

lo que, habiendo sido tenido por cierto en aquella Edad, es cierto perpetuamente". Como se verá después, Donoso desea una monarquía de un rey cristiano, no absoluta, sino dotada de un poder uno, perpetuo y limitado que nada tiene que ver con la monarquía absolutista que hace, según Donoso, de una degradación del espíritu cristiano; más lo que ahora importa es "lo que hay que dejar y lo que hay que tomar en la Edad Media" (CdRdDM, II, 637).

Como se recordará, Donoso distingue en el discurso sobre Europa, dos faces de la civilización: una afirmativa y otra negativa. O lo que es igual, la faz católica y la faz revolucionaria. Y más todavía: La faz del bien, la historia de la gracia, y la faz del mal, la historia de la iniquidad. Cada uno de los dos aspectos de la civilización, reposa, según Donoso, en tres afirmaciones: la primera en la afirmación de un Dios personal, que reina en todo y gobierna absolutamente; de donde se sigue en lo político la afirmación de la monarquía. Pero lo que a nosotros nos interesa no es eso (que hasta podría ser discutible) sino el aspecto negativo de la vida de la humanidad que se concreta en los siguientes tres pasos: 1º "Dios está tan alto, que no puede gobernar las cosas humanas"; con esta "negación de la providencia" (DsE, II, 308), se abre un abismo entre Dios y el mundo del hombre y éste y su mundo se erigen en total autonomía siendo su primer paso en lo político la instauración de la "monarquía constitucional progresiva". 2º "Dios es la humanidad", es decir, se niega su existencia personal, su reino y su gobierno sobre el mundo; entonces el poder no existe o simplemente el poder es todo lo que hay; "es la muchedumbre, luego no hay más medio de gobierno que el sufragio universal, ni más gobierno que la república". 3º "Dios... no existe" es la última de las negaciones más allá de la cual hay nada. Europa se encamina pues hacia esta negación "que es la última" y que posibilita la desaparición de toda represión interior, de los últimos restos de la *charitas*; y desaparecida ésta, no habrá ya obstáculo para la instauración del supremo grado de represión exterior: la tiranía universal.

El recorrido de la sociedad humana hacia tan desastroso destino, es descrito por Donoso en su hermosa carta al Cardenal Fornari en cuyos últimos párrafos (dos años después de su discurso sobre Europa, uno antes de su muerte), retoma estas tres negaciones que, en el lenguaje de esta carta pueden resumirse así: 1º "el principio de la independencia y de la soberanía de la razón humana", error en el que "tienen su origen las Monarquías parlamentarias"; 2º consiste "en afirmar que la voluntad recta de suyo, no necesita para inclinarse al bien del llamamiento ni del impulso de la gracia", error que en lo político lleva al sufragio universal; 3º "El tercer error se refiere a los apetitos, y consiste en afirmar... que supuesta la inmaculada concepción del hombre, sus apetitos son excelentes" (CCF, II, 623-624); de este modo, en lo político los gobiernos deben ordenarse a la satisfacción de las concupiscencias;

actitud fundamental en los sistemas socialistas y demagógicos. El lector comprobará por sí mismo que estos tres actos de negación no corresponden literalmente a los tres anteriores, pero hay en ellos una correspondencia interna innegable, lo que prueba la constancia con que esta doctrina trabajaba el ánimo de Donoso. Pero, en el fondo, siempre se trata de una disminución progresiva de la *charitas* o, si se quiere, de una ampliación de la autonomía del hombre.

Recorramos ahora con Donoso el camino que nos ha de llevar a la tiranía universal: Antes de nada, es preciso trazar un cuadro de los principales errores del mundo moderno que son como otras tantas eclosiones del mal en su avance incontenible, hasta tal punto, que Donoso no trepida en afirmar que "el arbol del error parece llegado hoy a su madurez providencial" (CCF, II, 614). Hoy, como nunca antes en la historia de la humanidad, el error está "en todas partes" y comienza por la "negación del pecado" y va a parar a un conjunto de errores que establecen por sobre todo la autonomía del hombre; he aquí un texto de Donoso en el que hace una enumeración bastante exacta de los errores del espíritu moderno: "se afirman, entre otras muchas, las cosas siguientes: que la vida temporal nos ha sido dada para elevarnos por nuestros propios esfuerzos, y por medio de un progreso indefinido, a las más altas perfecciones; que el lugar en que esta vida se pasa puede y debe ser radicalmente transformado por el hombre; que siendo sana la razón del hombre no hay verdad ninguna a que no pueda alcanzar; y que no es verdad aquella a que su razón no alcanza; que no hay otro mal sino aquel que la razón entiende que es mal, ni otro pecado que aquel que la razón nos dice que es pecado; es decir, que no hay otro mal ni otro pecado sino el mal y el pecado filosófico; que siendo recta de suyo, no necesita ser rectificada la voluntad del hombre; que debemos huir el dolor y buscar el placer; que el tiempo no ha sido dado para gozar del tiempo, y que el hombre es bueno y sano de suyo" (CCF, II, 615). De todo lo cual se sigue "un vasto sistema de naturalismo" (CCF, II, 616) que a Donoso no sirve más que para hacerle evidente que "El alma del hombre va y viene, y se agita y se afana entre dos eternidades" (CCF, II, 617). Este universal naturalismo que podríamos llamar modernismo, ha ido a parar a un "vago deísmo" dentro del cual el hombre termina por autonomizarse del todo, "convierte sus ojos a la tierra" (CCF, II, 618) como después dirá Nietzsche que aconsejó a los hombres a permanecer fieles a la tierra; esta ausencia de lo Absoluto expresamente rechazado, deja "el gran vacío" que en vano intenta llenar el hombre actual.

Pero todavía falta a Donoso referirse a otra especie de apostasía solapada y subrepticia que es la de los católicos liberales a quienes se refiere sin denominarlos pero retrata bien en un largo pasaje que no dudamos en transcribir por su actualidad: "Otros hay que persuadidos, por un lado, de la necesidad en que está el mundo, para no perecer, del auxilio de nuestra santa religión

y de nuestra Iglesia santa, pero pesarosos, por otro lado, de someterse a su yugo, que si es suave para la humildad es gravísimo para el orgullo humano, buscan su salida en una transacción, aceptando de la religión y de la Iglesia ciertas cosas y desechando otras que estiman exageradas. Estos tales son tanto más peligrosos cuanto que toman cierto semblante de imparcialidad propio para engañar y seducir a las gentes; con esto se hacen jueces del campo, obligan a comparecer delante de sí al error y a la verdad, y con falsa moderación buscan entre los dos no sé qué medio imposible. La verdad, esto es cierto, suele encontrarse y se encuentra en medio de los errores; pero entre la verdad y el error no hay medio ninguno; entre esos dos polos contrarios no hay nada sino un inmenso vacío; tan lejos está de la verdad el que se pone en el vacío como el que se pone en el error; en la verdad no está sino el que se abraza con ella" (CCF, 620-621). Tal es el estado de Europa y el mundo por una corrupción progresiva que se acentúa inmediatamente después de la Edad Media cuando la moderada monarquía de príncipes cristianos desaparece porque la represión interior ha ido bajando más y más; y la represión despótica o exterior ha debido crecer en procura de un equilibrio cada vez más difícil de restaurar.

No queda ya nada que esperar como no sea una gran catástrofe que equivale a la muerte de la sociedad europea: "la sociedad europea se muere, anuncia con tono profético en 1849; sus extremidades están frías; su corazón lo estará dentro de poco" (PcPE, II, 222); pero no se trata de una catástrofe más: "la catástrofe que ha de venir será la catástrofe por excelencia de la historia. Los individuos pueden salvarse todavía, porque pueden salvarse siempre; pero la sociedad está perdida"; siendo así las cosas, siendo el mundo obstinadamente hostil porque nosotros mismos no somos cristianos, "torcer el curso de las cosas, en el estado que hoy tienen, no se me oculta que sería una empresa de gigantes" (PcPE, II, 223). En el mismo año hacía los mismos y peores vaticinios a su amigo el conde Raczynski: "Creo, pues, le dice, que la sociedad está destinada a perecer de una manera cierta..." (CcR, II, 784); tres años más tarde, en 1852, insiste ante el conde a quien le dice que "la situación de Europa me parece ahora peor que nunca" (CcR, II, 811). Y, en carta a Monseñor Gaume, le dice que "ni vos ni yo tenemos esperanza... Estamos tocando con nuestras propias manos la mayor catástrofe de la historia. En el momento actual, lo que veo yo con claridad es la barbarie de Europa y de su despoblación dentro de poco tiempo"; "Pero ya es tarde. Lo único que hay que hacer de ahora en adelante es salvar almas sustentándolas, para cuando llegue el día de la tribulación, con el Pan de los Fuertes" (CaMG, II, 228). Lo mismo dice en sus cartas sobre Prusia: "Ese día de angustia suprema y de supremo desconuelo no está lejos quizá" (CaP, II, 269). Vistas así las cosas, "¿Quién se atreve hoy a decir que estamos seguros? ¿Quién no ve el nublado en el obscuro hori-

zonte?" (DsE, II, 304). Estas lacerantes preguntas del discurso sobre la situación general de Europa no pueden tener otra respuesta que ésta: "nada hay firme, nada hay seguro en Europa" pues hasta los hombres de Estado parecen haber perdido la razón. Pero todas estas afirmaciones de Donoso no responden simplemente a una decepción profunda del mundo moderno, sino que, siendo eso, es sobre todo una visión de la historia contemporánea a él en razón de la profecía del fin de los tiempos. Cuando sea quitado el obstáculo que impide el desmoronamiento de todo, nada habrá ya que esperar como no sea la extinción del tiempo de la historia y la entrada definitiva en la eternidad. Donoso, lejos de intentar, como se afirma corrientemente, una doctrina política, lo que intenta hacer es una visión de la historia en función de la cercana Parusía. Y los signos de los tiempos (en la política por ejemplo) son los motivos que le inducen a esta visión de la historia. Por eso dice a Blanche Raffin: "La clave de los grandes transtornos que padecemos está quizá en el rompimiento de este equilibrio (entre la vida activa y la contemplativa). Mi convicción en este punto es tan firme que creo que si hubiera una sola hora de un sólo día en que la tierra no enviara al cielo oración alguna, ese día y esa hora sería el último día y la última hora del Universo" (CaBR, II, 227). Este avanzar de la humanidad hacia la hora suprema, que no es otra cosa que el crecimiento de la iniquidad que como una napa de fuego subterráneo va removiendo los cimientos del mundo autonomizado del hombre, tiene sus instrumentos en la política y la vida de la humanidad hasta llegar al hombre de iniquidad, al *anthropos tes anomias*, supremo instrumento de la tiranía universal.

Rusia y el Occidente

Mucho después que Donoso Cortés, como él, Vladimiro Soloviev (para no citar otros) creyó ver en Rusia y en su expansión mundial un grande instrumento del despotismo universal. No el último, sino uno de los últimos si no el penúltimo. Es notable la coincidencia entre Soloviev y Donoso en este tema (3). Pero sigamos ahora el pensamiento de Donoso Cortés acerca del lugar de Rusia en la historia, tema que no comienza a preocuparle en 1850, o poco antes de 1849, sino desde los veintitrés años de edad, es decir, desde que escribe

(3) Cf. de Vladimir SOLOVIEV, *Récit sur l'Antéchrist*, en "Conscience de la Russie", trad. et présenté par Jean Gauvain, Plon, Paris, 1954. En esta obra, Soloviev describe el futuro imperio universal ruso que participará luego de la corrupción de Europa y sobre cuyas ruinas advendrá el hombre de iniquidad anunciado (de acuerdo a los textos del Apocalipsis) por un Gran Impostor. La obra concluye con la conversión de los judíos en el último día, la aparición de Juan y de Pablo y la Parusía del Señor. Señalamos aquí el notable parecido con lo sostenido antes por Donoso Cortés en lo que respecta a un imperio ruso universal carcomido muy pronto por la decadencia de la misma Europa, su esclava. Luego de semejante imperio ruso, adviene la "universal podredumbre", como dice Donoso.

sus *Consideraciones sobre la diplomacia* en 1832 y que persistió en él hasta su muerte acaecida en 1853.

La tragedia de Polonia le hace meditar sobre el futuro de Rusia que, como se verá después, no habrá de ser la Rusia conservadora sino la Rusia socialista que Donoso entrevé en la misma Rusia zarista; véase si no este texto de su juventud: "Con la Polonia ha desaparecido la única barrera que defendía a la Europa de la Rusia, destinada a crecer y engrandecerse con los despojos del mundo, y a quien todos los caminos, el de París como el de Constantinopla, conducen a la dominación" (CsD, I, 131); y en el mismo lugar anuncia que Rusia, "entre tanto su vista se dirige hacia el mar Negro, se detiene en el Bósforo, que la espera para entregarle la esposa prometida, y, seguro de su triunfo, la prepara el manto nupcial, disponiéndose para recibir en dote el Mediterráneo y el Oriente" (CsD, I, 131-132). Cierto es que aquí se refiere Donoso a la intrincada política internacional de los años de 1831 a 1832 y que tiene en cuenta las pretensiones de Rusia sobre Turquía y el Mediterráneo como asimismo su expansión hacia el Oriente; pero en todo esto se ve claramente (basta leer los textos que en sus afirmaciones hay algo más hondo que va más lejos en el tiempo). En sus artículos polémicos contra Rossi en 1838, hace una exposición sobre Rusia que bien pudiera denominarse: "situación geopolítica de Rusia" respecto del mundo occidental; en efecto, "Cuando la ley de la humanidad es la conquista y la guerra, lo que más conviene a una nación es poder invadir sin temor de ser invadida, poder conquistar sin temor de ser conquistada"; a ésto se agrega la vida nómada o derivada de ella que tiene como curioso resultado una imprecisión en las fronteras; "Si a este género de vida agrega estar rodeada de impenetrables desiertos, entonces su posición es la más ventajosa posible para desarrollarse y crecer, porque, teniendo sus armas para conquistar, tiene sus desiertos para rechazar las conquistas... Tal es, hasta cierto punto, la posición de la Rusia, ese león del Norte, que para herir tiene sus garras y para defenderse el Polo" (PcR, I, 426; también AsCO, I, 614).

Tiene mucho interés la descripción que en el mismo año hizo Donoso sobre el crecimiento de Rusia a partir del modestísimo ducado de Moscovia; "Cuando Pedro el Grande subió al trono sólo tenía dieciséis millones de habitantes... La Europa sólo de nombre conocía a ese pueblo bárbaro y oscuro, relegado entre las nieves del Polo"; comienza Donoso por seguir su desarrollo desde los tratados de 1733 contra Polonia, su intervención en la guerra de siete años en 1755 y así sucesivamente: "Así la Rusia comienza por intervenir en los asuntos de Polonia para intervenir después en los negocios de Alemania, solicitada por Inglaterra"; Donoso hace notar siempre que las primeras expansiones importantes de Rusia sobre el mundo son generalmente debidas a Inglaterra quien a la postre será devorada por su protegida: De esa manera, la expansión de Rusia siguió creciendo hacia Occidente y hacia Turquía, la

Besarabia, Moldavia, Corfú y las islas jónicas (RFE, I, 445); pero siempre este crecimiento sin pausa fué apoyado por Inglaterra: “resultando de aquí, dice, que la Inglaterra, por altos designios de la Providencia o por el capricho de la fortuna, ha sido la que dió fuerzas al gigante que ahora amenaza su Imperio; la que le abrió las puertas del Oriente y del Occidente”; y como si esto pareciera poco, “En el mismo espacio de tiempo en que Rusia extendió su influencia política en todas las alianzas y transacciones de Europa, acreció su territorio y población tan desmesuradamente que el que fué ayer imperceptible ducado es hoy el más dilatado Imperio del mundo, siendo de aliento tan altivo que quiere imponer tributo en todos los mares y rodear con sus nerviosos brazos todo el orbe de la tierra” (RFE, I, 446).

Señala Donoso los límites de Rusia en el momento en que él escribe y que van desde la Prusia oriental hasta Bering y desde el Polo hasta la China y el mar Caspio; pero esta expansión que él espera de Rusia no es debida solamente a ideologías que habrán de adueñarse de ella, sino de una especie de fatal *necesidad geopolítica* pues semejante imperio no puede subsistir sin el Mediterráneo y el Norte de Africa; así lo dice más adelante: “Y, sin embargo, este Imperio colosal necesita para existir del golfo Pérsico, el Mediterráneo y Constantinopla. Necesita por capital a Constantinopla, porque la que ahora tiene es la peor situada del mundo. Necesita del Mediterráneo, porque sin su posesión la industria de sus provincias meridionales se extingue, y porque, cerrados los Dardanelos, la Rusia no es señora del mar Negro, sino, antes bien, su prisionera. Necesita, en fin, el golfo pérsico, porque el golfo Pérsico es el camino de la India”. En cuanto al modo de la conquista por Rusia del mundo occidental y oriental se puede reducir a una sola expresión que tiene para los pueblos de Europa Oriental del siglo XX una actualidad dolorosa: “protectorado”. El “protectorado” de Rusia es idéntico a esclavización como tan bien lo sabe la desgraciada Polonia en la que vuelve a correr sangre mártir en el momento en que escribimos estas líneas; así como los romanos luchaban “para obtener el derecho de proteger al vencido”, así “Rusia ha sido la heredera de esa política de que no tuvieron ocasión de arrepentirse en los tiempos antiguos los conquistadores del mundo. Polonia no perdió su libertad e independencia sino cuando los rusos penetraron para proteger esa independencia y esa libertad en sus tumultuosos comicios” (RFE, I, 447). Donoso se detiene a relatar otros “protectorados” de Rusia y hace notar cómo el crecimiento de Rusia trae paralelamente la declinación definitiva de Turquía: “La estrella de Pedro el Grande ha eclipsado la estrella de Mahoma”. Y la misma Prusia, recuerda Donoso, “mira con espanto el gigantesco desarrollo de la Rusia” y Austria, después de la mismísima Inglaterra, “es la que más tiene que temer el engrandecimiento ruso” (RFE, I, 448). Hasta aquí una primera descripción de la expansión del Imperio que a su vez será vehículo del Imperio universal.

“Ese pueblo semibárbaro, dirigido por una política sabia, está destinado a obrar grandes cosas en el mundo”, ha dicho de Bonald; sus palabras son citadas por Donoso Cortés en 1839 con ocasión de la cuestión de Oriente; insístese aquí en una cadena invisible” que une a Turquía con Rusia de modo que Rusia comienza a existir cuando la otra comienza a decaer; pero este crecimiento de Rusia se muestra a Donoso como “rápido y constante” de tal modo que los hombres, dice, se habrán de preguntar un día: “¿El astro de la Rusia será el único que ilumine el horizonte como señor y rey de la tierra?” (AsCO, I, 613). Mas este dominio terreno-universal tiene como una ley propia e inapelable o, como dice Donoso, obedece más bien a una ruptura de cierta “ley” de la historia; he aquí su sorprendente texto: “Lo que más admira en la Rusia es la fuerza irresistible de expansión. Los demás Imperios del mundo no han extendido sus límites ni han ensanchado sus fronteras sino cuando han sido conducidos por el brazo indomable de capitanes insignes o de conquistadores famosos”; sin embargo, esta conducción de un pueblo y de un imperio por un Jefe, deja de tener vigencia en Rusia; esta nación misteriosa no parece necesitar un jefe personal sino una *fuerza colectiva* que está más allá de la obra de los hombres: “Esa ley de la historia (necesidad del caudillo) sólo ha sido quebrantada por la Rusia. Un grande hombre echó los cimientos de ese Imperio y le dió el soplo de vida. Desde entonces acá ese Imperio se ha derramado solo por el mundo, sin apoyarse en el brazo de sus emperadores ni en el brazo de sus capitanes. La Rusia ha sido gobernada por emperadores estúpidos; ha sido gobernada por mujeres; ha sufrido ásperos estremecimientos, grandes trastornos y el vaivén y las oscilaciones de las revoluciones. Pues bien; la Rusia, mal gobernada y revuelta, ha ensanchado sus fronteras y ha dilatado sus límites” (AsCO, I, 614-615); y esto de tal modo, que “Su engrandecimiento es obra suya u obra de la Providencia; no es obra de los hombres” (AsCO, I, 615). Y como si esto fuera poco, Donoso Cortés vislumbra el poderío de América del Norte cuando amplía sus reflexiones diciendo: “Y como si le viniera estrecho tan gigantesco principado, coloso de Europa, tiende su brazo por el océano glacial para unir su mano a la mano de otro coloso: la América” (AsCO, I, 614).

El mismo año de su discurso sobre la dictadura y uno antes de su discurso sobre Europa, Donoso escribe desde Berlín haciendo referencia a Rusia y al abandono de su actitud pasiva frente a los problemas europeos; el texto tiene importancia aunque haga referencia solamente a la política de esos momentos: “La Rusia, por su parte (y de todos los acontecimientos europeos, éste me parece el de más trascendental importancia), se inclina visiblemente a abandonar su política expectante y a intervenir resueltamente en los negocios de Europa, y señaladamente en los alemanes. La Rusia cree que los días de longanidad han pasado; que sin faltarse a sí propia no puede resignarse a dejar

de ser una potencia europea para ser solamente una potencia asiática...” (CaP, II, 256). Lógicamente, este abandono de toda actitud expectante implica la franca intervención de Rusia en Europa y esa intervención tiene para Donoso los contornos de un “cataclismo universal, el cataclismo más grande que ha venido sobre las gentes y que han visto las naciones” (CaP, II, 259). El paso de la actitud expectante de Rusia a la intervención ha de hacerse en base a un poderío militar que Donoso, el mismo año de 1849, describe al conde Raczynski con negras tintas (CcR, II, 781).

Como puede verse por el camino recorrido, desde la minúscula Moscovia hasta el gran Imperio de mediados del siglo XIX, se ha movido una fuerza potente e incontrastable en la que Donoso Cortés ve un designio providencial. ¿Será este imperio el instrumento actual que prepare las vías del gran imperio terreno-universal de los últimos tiempos? Al leer a Donoso se tiene la impresión que el ilustre español así lo pensaba. Pero no se trata de un simple imperio autocrático; se trata de un gran *imperio socialista* que desbordará hasta el Rhin y más allá del Rhin, y más allá de los Pirineos, que se corromperá por contagio de la misma Europa y abrirá así las puertas para aquella “universal podredumbre” anunciada por Donoso el 30 de enero de 1850. Este imperio socialista será entonces instrumento preparatorio, caldo de cultivo, para la última y suprema plenitud de iniquidad. Ofrecemos ahora el texto de la más célebre “profecía” de Donoso del cual hemos transcripto gran parte anteriormente: “creo que para que la Rusia acepte una guerra general, que para que la Rusia se apodere de la Europa, son necesarios antes estos tres acontecimientos que voy a decir, todos los cuales... son no sólo posibles, sino también probables”. Estos tres acontecimientos que, según se vió en la primera parte, cap. V, son: 1º) la disolución de la sociedad y los ejércitos nacionales; 2º) la abolición de la propiedad y con ella del patriotismo y, 3º) “el acabamiento de la empresa de la confederación poderosa de todos los pueblos esclavos bajo la influencia y el protectorado de la Rusia”; sólo entonces advenirá el desbordamiento del poder de Rusia y sus satélites sobre Europa y el mundo y advenirá también “el castigo de la Inglaterra” según Donoso, porque Inglaterra —como se recordará— ha abandonado su papel providencial en la historia del mundo. Pero aquí no acabará todo: “No creáis, señores, no creáis que las catástrofes acaban ahí; las razas esclavas no son a los pueblos de Occidente lo que eran las razas alemanas al pueblo romano; no, las razas esclavas están hace mucho tiempo en contacto con la civilización, son razas semicivilizadas; la administración rusa es tan corrompida como la administración más civilizada de Europa, y la aristocracia rusa tan civilizada como la aristocracia más corrompida de todas. Ahora bien, señores: puesta la Rusia en medio de la Europa conquistada y prosternada a sus pies, ella misma absorberá por todas sus venas la civilización que ha bebido y que la mata. La Rusia no tardará en caer

en putrefacción; entonces, señores, no sé yo cuál será el cauterio universal que tenga Dios preparado para aquella universal podredumbre” (DsE, II, 310-311).

Obsérvese que el castigo que anuncia para Inglaterra es resultado, según Donoso, del abandono de su misión providencial de acaudillar contra las “fuerzas invasoras”, la “reacción” imprescindible para el mantenimiento del equilibrio del mundo occidental. Sin duda, Donoso, aunque algo dejó indicado, ignoró casi por completo a América del Norte. Pero lo que interesa es su visión de la historia moderna en la que ve la acumulación, el crecimiento rápido y constante de la “represión exterior”; esta represión exterior es de esencial carácter *político*, de donde se sigue que el gran poder que oprimirá a la humanidad será un poder político, un Estado que albergará en sí mismo “la fuerza omnipotente del mal” que es como decir la plenitud del mal, la ontológica inversión hacia la nada del pecado, el *universal imperio demagógico*.

III. EL IMPERIO DEL ANTICRISTO

Los pronósticos de Donoso Cortés sobre la historia del mundo van más allá de lo que parece indicar su discurso sobre la situación de Europa. Si el gran imperio socialista “no tardará en caer en putrefacción”, debemos preguntarnos qué entiende Donoso por la “universal podredumbre” que le sigue; y también debemos preguntarnos qué quiere decirnos cuando expresa que no sabe cuál será el cauterio universal que Dios tiene preparado... Recordemos que “cuando la represión religiosa estaba en su apogeo no era necesario gobierno ninguno”, pero “cuando la represión religiosa no exista no habrá bastante con ningún género de gobierno” (DsD, II, 200); y esta es “la cuestión del mundo” pues más allá de todos los despotismos y (nos creemos autorizados a agregar) más allá del imperio socialista universal, hay otro despotismo, el Gran Despotismo anunciado en las Escrituras desde Daniel hasta las visiones juánicas del fin de los tiempos: “Señores, decía en las Cortes, las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso; todo está preparado para ello; señores, miradlo bien; ya no hay resistencias, ni físicas ni morales; no hay resistencias físicas, porque con los barcos de vapor y los caminos de hierro no hay fronteras; no hay resistencias físicas, porque con el telégrafo eléctrico no hay distancias, (¡que diría si hubiese conocido el avión supersónico y la bomba de cobalto!) y no hay resistencias morales, porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos. Decidme, pues, si tengo o no razón cuando me preocupo por el porvenir próximo del mundo; decidme si, al tratar de esta cuestión, no trato de la cuestión verdadera” (DsD, II, 201). Lo único que puede salvar al mundo o al menos retardar el advenimiento del Gran Tirano es una “reacción... religiosa”, es decir,

en terminología nuestra, un crecimiento de la *charitas*, un aumento de la “re-presión interior”, un crecimiento del *amor Dei*, una expansión del principio de la Ciudad de Dios. Pero Donoso Cortés es pesimista; ha llegado a hablar de “omnipotencia del mal” y semejante reacción no la cree probable: “Yo he visto, señores, y conocido a muchos individuos que salieron de la fe y han vuelto a ella; por desgracia, señores, no he visto jamás a ningún pueblo que haya vuelto a la fe después de haberla perdido” (DsD, II, 201). Sin embargo, la “suprema concentración” de las “fuerzas sociales” a que obliga la expansión de la acción invasora (cf. cap. I de esta segunda parte) “han bastado apenas, y no han hecho más que bastar apenas, para contener el monstruo” (DsE, II, 304); muy por el contrario, “todo anuncia, señores, una crisis próxima y funesta; todo anuncia un cataclismo como no le han visto los hombres” (DsE, II, 305). Como se ve, el mundo tiende a la unidad, como dice Schmitt, pero a una unidad de confusión, “cierta unidad gigantesca” y anticristiana (PV, II, 824). Pero ésto no es más que el comienzo.

En la carta al Cardenal Fornari, Donoso Cortés describe los pasos de este movimiento universal hacia la unidad no en Cristo que lo atrae todo hacia sí, sino hacia la unidad del “gran imperio anticristiano”. En esa carta señala Donoso cómo los errores del mundo moderno, llevan por un lado “a una confusión absoluta y a una absoluta anarquía” y, por otro “hacen necesario para su realización un despotismo de proporciones inauditas y gigantescas”; los primeros son asumidos por los socialistas, los segundos por los comunistas; los socialistas procuran “la expansión indeterminada de la libertad individual” mientras que los comunistas intentan “la completa supresión de la libertad humana” y “la expansión gigantesca de la autoridad del Estado” (CCF, II, 622). El socialismo termina en el ateísmo y el comunismo según Donoso, en cierto panteísmo que lleva desde el desprecio por el hombre a las aspiraciones “a una dominación universal por medio de la futura demagogia, que ha de extenderse por todos los continentes, y a de tocar a los últimos confines de la tierra” (CCF, II, 623). Este pronóstico tan exacto y que data del año 1852, se completa con otro de fines del mismo año en el que dice: “el resultado de la tendencia actual será infaliblemente la constitución de un Poder demagógico, pagano en su constitución y satánico en su grandeza” (CdRdDM, II, 637). Donoso dice que será satánico porque todo poder ilimitado comienza por ser anticristiano ya que, entendemos nosotros, la ilimitación del poder es el signo característico de la “re-presión exterior” inevitable cuando muere la *charitas* posibilitando ese despotismo. En la misma carta dice claramente que “Un poder sin límites es un Poder esencialmente anticristiano y un ultraje a un tiempo mismo contra la majestad de Dios y contra la dignidad del hombre” (CdRdDM, II, 638).

Y bien: cuando se ha retirado todo obstáculo para este formidable adve-

nimiento, lo que adviene no es ya solamente el imperio universal socialista, simple preparación que no alcanza a la suprema concentración de la “represión exterior”; lo que adviene es el hombre de pecado, el gran plebeyo, el Anticristo anunciado por los profetas, por los evangelistas, por San Juan, por San Pablo en el célebre capítulo II de su segunda carta a los Tesalonicenses; todo el desarrollo del pensamiento de Donoso Cortés sobre la historia moderna, su lacerante pintura de los errores y perversiones del siglo, el progresivo enfriamiento de la “represión interior”, la descripción del gran imperio ruso-socialista, está como distendido y en espera del Gran Imperio regido por el Gran Tirano. Así lo dice él mismo en la carta al Cardenal Fornari, II, 623: “Cuando se consideran atentamente estas abominables doctrinas es imposible no echar de ver en ellas el signo misterioso, pero visible, que los errores han de llevar en los tiempos apocalípticos. Si un pavor religioso no me impidiera poner los ojos en esos tiempos formidables, no me sería difícil apoyar en poderosas razones de analogía la opinión de que el gran imperio anticristiano será un colosal imperio demagógico, regido por un plebeyo de satánica grandeza que será el hombre de pecado”.

IV. EL KATÉCHON PAULINO

Es evidente que la instauración del gran imperio anticristiano está condicionada a la extinción de la “represión interior” que anteriormente hemos identificado con el amor, es decir, con la *charitas* o *agapé* de los cristianos. Cuando la “represión interior” haya desaparecido no habrá ya obstáculo para la plenitud del mal encarnado, como dice Donoso, en un hombre de pecado. Entonces, ¿debemos creer que la “represión exterior” se comporte como el Obstáculo que impide el advenimiento del contra-reino de Dios? Si así fuera ¿fue conciente en Donoso Cortés esta identificación? Lo único que podemos decir es que los principios para extraer semejante conclusión están en los textos de Donoso como se puede ver en los muchos que hemos transcritos; pero una interpretación que vaya más lejos depende totalmente del intérprete. Consientes pues de ello (y porque esto vendría a confirmar una doctrina personal) ofrecemos nuestras reflexiones al lector. Recordemos nuevamente dos pasajes pero mirándolos ahora desde este nuevo punto de vista: “y si cuando la represión religiosa estaba en su apogeo no era necesario gobierno ninguno, cuando la represión religiosa no exista no habrá bastante con ningún género de gobierno; todos los despotismos serán pocos” (DsD, II, 200); de ahí que, una vez desaparecida la “represión religiosa”, no habrá ya obstáculo para el advenimiento del “tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso” (DsD, II, 201). Que esta “represión religiosa” o, como le llama Donoso generalmente, “repre-

sión interior”, es el amor o *agapé* cristiano, no cabe duda si nos atenemos a un párrafo anterior en el que se refiere a la sociedad en la que privaba absolutamente la “represión anterior”, es decir, la sociedad de Jesús y sus discípulos entre los que no cabía otra cosa “que el amor del Maestro a los discípulos y el amor de los discípulos al Maestro” (DsD, II, 198). Si en esta sociedad, la más perfecta posible en el orden terreno, es el amor sin mezcla alguna lo que la constituye, debemos entender que la “represión interior” o “represión religiosa” es el *amor Dei* o caridad que “funde” las voluntades de todos los miembros de Cristo *en* Cristo. Y por eso mismo es *amor proximi*. Cuando la caridad “descrezca” al mínimo y no sea capaz de *detener* al que vendrá en su propio nombre, habrá llegado el momento de la plenitud de iniquidad. Detrás de la cual espera la gloriosa Parusía.

Como se ve, hemos hecho referencia al misterioso pasaje de San Pablo cuando decía a los Tesalonicenses a propósito de la creencia errónea de aquellos en la inminencia de la Parusía: “Que nadie os engañe en manera alguna, porque primero debe venir la apostasía y hacerse manifiesto el hombre de iniquidad, el hijo de perdición; el adversario, el que se ensalza sobre todo lo que se llama Dios o sagrado, hasta sentarse el mismo en el templo de Dios, ostentándose como si fuera Dios. —¿No os acordáis que estando yo todavía con vosotros os decía estas cosas?—. Y ahora ya sabéis qué es lo que (*le*) detiene para que su manifestación sea a su debido tiempo. El misterio de la iniquidad va está obrando ciertamente, sólo (*hay*) el que ahora detiene hasta que desaparezca de en medio. Y entonces se hará manifiesto el iniquo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca y destruirá con la manifestación de su Parusía” (II Tess., 2, 3-7). Sabido es la inmensa literatura que hay sobre el tema y a la que nos hemos referido extensamente en una obra anterior (4), pero también es sabido que las conjeturas más aceptadas sobre aquello que detiene y aquel que detiene al hombre de pecado, son, en definitiva, unas pocas. Desde San Ireneo pasando por toda la Patrística tanto latina como griega, en general todos los antiguos sostuvieron que *lo* que detenía (*to katéchon*) al Anticristo era el Imperio que ponía las cosas en su orden y jerarquía, de tal modo, que mientras este orden se mantuviera, se mantenía también su *fuera retardatoria* del iniquo y de su reino. Luego de la desmembración del Imperio romano (ante lo cual muchos cristianos creyeron que había llegado el fin de los tiempos), esta opinión sufrió una variante no esencial; por el contrario, en el fondo era la misma. Después del Imperio de Roma advienen, luego de

(4) *El hombre y la historia*, cap. 7, parte 4, sobre el Anticristo y el fin de la historia.

épocas de confusión y anarquía, otros Imperios que siguen representando la fuerza retardatoria del viejo Imperio y así deben contemplarse el Imperio de Carlomagno, el Sacro Imperio romano-germánico, el Imperio de Carlos V, la fuerza de orden románico representada por el Imperio de los Ausburgos españoles y austriacos. De ahí que un autor tan serio como Cornelio a Lapide ⁽⁵⁾ siga opinando que el *katéchon* paulino es (no ya el Imperio) pero sí el *orden romano vigente*.

En nuestros días, precisamente un autor a quien debemos uno de los más importantes estudios sobre Donoso Cortés, Karl Schmitt, ha vuelto sobre el tema del *katéchon* y la fuerza retardatoria del *Imperium*. Analicemos su exposición antes de ofrecer la nuestra que, en cierto modo, se rebela contra la posición tradicional frente al misterioso *katéchon*. Schmitt hace notar que todos los hombres de hoy que quieren uncir las masas a sus propósitos, “practicar en alguna manera una filosofía de la historia ⁽⁶⁾; porque intenta mostrar a los hombres que su posición está del lado del futuro, de los hechos futuros. Si dejamos de lado el paganismo cuyo tiempo cíclico impide un pensamiento histórico, tenemos por delante tres posibilidades: a) Existe un “paralelismo histórico en que se condensa la autocomprensión histórica de la pasada centuria” ⁽⁷⁾; pero, precisamente, tanto el pensamiento cíclico como el puramente escatológico, si bien pueden servirse del gran paralelismo, “ambos encuentran en él la prueba del final de un eón, la certidumbre del agotamiento de una época, de un *tempo esaurito* ⁽⁸⁾. Más allá del pensamiento cíclico y del progresista, “el cristiano debe elevar ese paralelismo a identidad, puesto que, para él, los hechos centrales del eón cristiano —el advenimiento, la crucifixión y la resurrección del Hijo del Hombre— permanecen vivos con inalterable presencia” ⁽⁹⁾. b) Se pregunta si “la fe escatológica y conciencia histórica son compatibles entre sí” y, aunque casi siempre se suele contestar negativamente, Schmitt ve la “posibilidad de tender un puente” y “el puente lo viene a constituir la idea de una fuerza que detiene el advenimiento del fin y reprime el espíritu del mal” ⁽¹⁰⁾. c) Por último, se debe señalar “la infinita unicidad de lo históricamente real” ⁽¹¹⁾, porque el Cristianismo es “un suceso histórico de infinita, inapropiable e inocupable unicidad”, con lo cual puede superarse a toda filosofía de la historia.

Esta exposición de Schmitt motivó un estudio crítico de Alvaro d’Ors con

⁽⁵⁾ *Commentaria in II Epistulam ad Thessalonicenses*, t. 19, col. 152-155, del monumental *Commentaria in Scripturam Sacram*, 22 vols., Vives, París, 1866.

⁽⁶⁾ *Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia*, en *ARBOR*, p. 237, XVIII, 62, Madrid, 1951.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, 238.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, 239.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, 239.

⁽¹⁰⁾ *Op. cit.*, 239.

⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, 240.

cuya crítica estamos plenamente de acuerdo ⁽¹²⁾ pues es verdad que el paralelismo (siendo el Cristianismo historia irreversible) es muy difícil que pueda actuar como "fuerza operante en el desarrollo de los acontecimientos" si tenemos en cuenta que lo que se intenta es superar la fuerza de los dos bandos enfrentados actualmente ⁽¹³⁾; tampoco la tercera posibilidad de que habla Schmitt aparece muy clara a su pensamiento pues la única manera de superar una filosofía de la historia es una teología de la historia. Por último, d'Ors rechaza la afirmación de Schmitt en el sentido de que una visión escatológica de la historia sería paralizante de la actividad del hombre, sino que muestra lo contrario, pues nuestro operar cobra su razón de ser vista de ese Fin, remate de la historia propiamente dicha, frente al cual, lejos de sentir temor, el verdadero cristiano ha de sentirse lleno de alegre esperanza por la Parusía que le sigue y de la cual es puerta.

De acuerdo a la letra de Schmitt y a la crítica de d'Ors, parece evidente que el gran pensador germano se inclina por la segunda posibilidad como la más probable, es decir, por una fuerza retardatoria que a su vez es impulsión de la misma historia universal. Pero no indica más. Claro que sigue siendo el *Imperium* el Obstáculo que detiene la venida del Anticristo. Luego, la novedad de la posición de Schmitt reside únicamente en la procedencia o, mejor aun, en el origen de su doctrina situado en el campo jurídico y del que debe salir hasta una Teología de la historia si quiere completar esa doctrina y llevarla hasta sus últimas consecuencias. De modo que Schmitt viene a sostener la misma opinión que los antiguos Padres de la Iglesia. El *katéchon*, es decir, lo que detiene, el Obstáculo, es el *orden romano*, el *Imperium*. Si Donoso Cortés hubiera seguido adelante con sus grandes intuiciones del discurso sobre la dictadura, del discurso sobre Europa, de la carta al Cardenal Fornari y otros escritos suyos, creemos que su conclusión respecto de un Obstáculo que retarda la venida del hombre de iniquidad, no hubiese sido idéntica a la de Schmitt. Veamos porqué.

*

La historia universal, para un cristiano, es la historia del Cuerpo Místico de Cristo. Si tenemos esto en cuenta y desarrollamos su contenido, no nos será difícil aventurar una solución (algo más probable por lo menos) del *katéchon* paulino. Para el hombre cristiano, la historia se desarrolla en el ámbito de la eternidad desde la creación al Juicio, último momento (*hairós*) de la historia universal. La historia de la humanidad comienza con Adán y concluye con el Juicio. Pero toda la historia es, en definitiva, historia de

(12) *Carl Schmitt en Compostela*, en *ARROR*, XXI, 73, 46-59, Madrid, 1952. Publicado también en *De la guerra y de la paz*, Ed. Rialp, Madrid, 1954.

(13) *Op. cit.*, 49.

Cristo, porque nada hay que no haya sido hecho por Él, pues "todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él nada se hizo de cuanto ha sido hecho" (Ioann., 1, 3); es decir, de todo lo que hay, lo visible y lo invisible; en su virtud todo ha sido hecho y nada escapa a su virtud; insistamos con un texto de San Pablo: "todas las cosas han sido creadas por medio de Él y para Él. Y Él es antes que todas las cosas, y todas tienen en Él su consistencia" (Ad. Col., 1, 16-17). La historia de la humanidad está pues toda ella referida al Verbo, el cual se comporta como cabeza del género humano y, por tanto, de su historia. Pero las cosas son más complicadas todavía. Sobre todo si ordenamos esta exposición al tema del *katéchon*: Cristo, principio de la historia universal, es su centro porque toda la historia anterior a la Encarnación se desarrolla hacia Él y en función de Él y toda la historia posterior a Cristo es ya historia escatológica desde el momento que Cristo es persona escatológica porque en Él está el fin de la historia; en resumen, puede decirse que la historia es *crisológica*. Así, en verdad, la concebía Donoso. Pero veamos porqué lo es: Recordaremos doctrinas conocidas: Cristo es cabeza del linaje humano pues a *todos* los hombres se dirigen las palabras de Pablo: "Pues a la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, constituyen un sólo cuerpo, así también Cristo" (I, Cor., 12, 12); y más adelante: "Y vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte. Y a unos puso Dios en su Iglesia primeramente apóstoles; en segundo lugar profetas; en tercero, doctores; luego, poderes de milagros; luego, carismas de curaciones, asistencias, gobiernos, variedades de lenguas. ¿Por ventura son todos apóstoles? ¿Por ventura todos profetas? ¿Por ventura todos doctores? ¿Por ventura todos obran milagros?..." (v. 27-29). Ahora retengamos ésto: por un lado, este Cuerpo es *uno*, "muchos son los miembros, uno, empero, el cuerpo" (v. 20); y, por otro, aquello que hace que el Cuerpo sea tal, que exista, es la *caridad*; de lo contrario, si fuera yo apóstol, si profetizara, si enseñara, etc., sin amor, nada sería: "Y si poseyere la profecía y conociere todos los misterios y toda ciencia, y si tuviere toda la fe hasta trasladar montañas, mas no tuviere caridad, nada soy" (v. 13, 2); luego, todos los miembros de esta unidad de integridad, son una unidad en virtud de la caridad pues "a todos se nos dió a beber un mismo Espíritu" (v. 13). De esta manera, Cristo es la cabeza de aquellos que están unidos a Él por la gloria, por la caridad, por la fe, pero esta unión y homogeneidad se produce gracias a la infinita *charitas* divina; la unión por la sola fe no implica necesariamente la gracia, pero aun hay otras maneras de estar en el Cuerpo: potencialmente, en cuanto todo hombre *puede* entrar realmente en el Cuerpo y aun pertenecen al Cuerpo y tienen como cabeza a Cristo aquellos que nunca dejarán de estar solamente en potencia unidos a Él. Entonces, si Cristo ejerce su capitalidad desde los ángeles y bienaventurados hasta los que en modo alguno creen en Él, podemos decir que es

cabeza de todo el linaje humano y, si lo es, que es cabeza de la historia de la humanidad. Por eso decíamos que la historia universal es la historia del Cuerpo Místico de Cristo.

Sin embargo, la *charitas* es susceptible de "crecimiento" y también de "disminución", no de parte de Dios cuya caridad es inmutable, plena, perfectísima, sino de parte del hombre, de parte de los miembros del Cuerpo de Cristo. De ahí que el Apóstol, cuando se refiere al amor mutuo de Dios a los hombres y de los hombres a Dios, dice, poniendo el acento en el amor *de* Dios, que "seguro estoy que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni cosas presentes ni futuras, ni poderíos, ni altura ni profundidad, ni otra alguna criatura será capaz de apartarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús" (Ad. Rom., 8, 38-39); pero cuando pone el acento en el amor de los hombres a Cristo, exhorta a los efesios a *crecer* en la caridad: "andando en verdad, por la caridad crezcamos en todos sentidos para ser como Él, que es la cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, bien concertado y trabado, gracias al íntimo contacto que suministra el alimento al organismo, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden a la plena formación en virtud de la caridad" (Efes., 4, 15-16). Luego, así como es posible "crecer" en la caridad, es posible "decrecer" y, dada la homogeneidad del Cuerpo, un aumento de caridad en un sólo miembro produce un aumento, influye, en el todo; una disminución de la caridad también influye en el todo. Pero este movimiento está en íntima conexión con la iniquidad que ya opera aquí, de modo que a un aumento de la caridad, corresponde una disminución, es decir, un retardamiento de la iniquidad; a una disminución progresiva de la caridad, corresponde un aumento de la iniquidad. La historia no es pues otra cosa que eso: El desarrollo de la historia se resuelve en esta *tensión* entre el misterio de la caridad y el misterio de la iniquidad; al Cuerpo Místico de Cristo se opone el *sómatos sarcós* o cuerpo de muerte (o de muertos). ¿Qué pasaría si la disminución de la caridad llegase al *mínimum*, el *pusillus grex* (Luc., 12, 36)? ¿Qué pasaría con la historia si esta "disminución" de la caridad llegase al *mínimum*? Sencillamente, la iniquidad llegaría al *máximum*, se desbordaría ocupando el lugar del que se va retirando la caridad. Si se nos permite la expresión, hay un "estrechamiento" del Cuerpo Místico que es, en definitiva, "estrechamiento" o *decrecimiento* en la caridad. Cuando esta "edificación del Cuerpo de Cristo" (Efes., 4, 12) haya llegado al *mínimum* entre los hombres por la apostasia general, entonces ya no habrá Obstáculo para el último desborde del mal, para la *plenitud de la iniquidad*. Cuando no quede en el mundo más que la "pequeña grey" que dice San Lucas, entonces advendrá el hombre de pecado, detenido "para que su manifestación sea a su debido tiempo" (II Tess., 2, 6). El Obstáculo no es entonces el *Imperium* (además no sabemos qué queda ya del orden romano) ni tampoco la predicación del

Evangelio, ni es por cierto el florecimiento de tendencias reaccionarias, sino la *charitas* constitutiva del Cuerpo Místico. Lo que detiene la plenitud de iniquidad, lo que detiene al gran imperio anticristiano y demagógico, *tò katéchon*, es la caridad de los miembros del Cuerpo; *el* que detiene, claro está, *ó katéchon*, es Cristo, en última instancia, Quien sabe desde la eternidad cual es el “debido tiempo” para la manifestación del iniquo. Resumimos: Si bien Cristo es el supremo Obstáculo (*ó katéchon*), la caridad de los miembros del Cuerpo Místico constituye el Obstáculo (*tò katéchon*) que retarda la venida del Anticristo. ¿Porqué no intentar entonces una explicación más mística si se quiere, más cristológica, en lugar del *Imperium*? La doctrina del Cuerpo Místico, que es la única que permite una explicación y comprensión profunda de la historia, nos permite vislumbrar el sentido escondido del misterioso pasaje de San Pablo. Nosotros diríamos explicando al Apóstol: “Y ahora ya sabéis qué es lo que (*le*) detiene [*la caridad que “funde” las voluntades de los miembros en Cristo*] para que su manifestación sea asu debido tiempo. El misterio de la iniquidad ya está obrando ciertamente, sólo (*hay*) el que ahora detiene [*la inmutable caridad de Cristo*] hasta que desaparezca de en medio”.

*

Si como dijimos al comenzar este capítulo, y como ya lo hemos expuesto en la primera parte, la “represión interior” o “represión religiosa” de Donoso Cortés no puede ser otra cosa que el amor, que la caridad unitiva, su decrecimiento progresivo (que abre cada vez más el ámbito a la “represión exterior”) significa que avanza el misterio de iniquidad como una mera napa subterránea destructiva del ser. No decimos que la máxima concentración de la “represión exterior” sea directamente el mal o la plenitud del mal, sino que es, por lo menos, el resultado directo del avance de la iniquidad y del decrecimiento de la *charitas* que sí identificamos con la “represión interior”. Recordemos, para terminar, el texto de Donoso: “no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta” (DsD, II, 198-199). Pues bien: ¿qué pasa cuando el termómetro religioso ha bajado al minimum posible? No hay ya más Obstáculo para la instauración del “colosal imperio demagógico, regido por un plebeyo de satánica grandeza” (CCF, II, 623). Reconocemos que esta es una hipótesis más sobre el *katéchon*, pero deberá reconocerse también que parece la única aplicable a la doctrina de Juan Donoso Cortés, una de las grandes conciencias cristianas del mundo occidental.

NOTAS Y COMENTARIOS

NACIMIENTO DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA SANTA MARIA DE LOS BUENOS AIRES

I

DECLARACION DEL VENERABLE EPISCOPADO FUNDANDO LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

A nuestro clero diocesano y regular y a los fieles de nuestras diócesis

El Episcopado Argentino, en la Asamblea Plenaria del mes de febrero de 1956, teniendo en cuenta la circunstancia favorable que para ello ofrecía el Decreto-Ley 6.403 dictado por el Gobierno Provisional de la Nación el 23 de diciembre de 1955, “decidió fundar la Universidad Católica Argentina...”.

Con ese fin se inició el estudio de proyectos y bases de organización sobre las cuales funcionaría la Universidad Católica que auspiciaría el Episcopado, una vez que contara con la aprobación definitiva.

Posteriormente, en su última Asamblea Plenaria de octubre de 1957, el Episcopado resolvió proceder a la fundación de la anhelada Universidad Católica Argentina adoptando aquellas disposiciones necesarias para determinar con precisión su fundamento, su carácter, su estructura, sus posibilidades y los métodos de su paulatina instalación.

La Iglesia ejerce, de este modo, uno de los derechos que son esenciales a su naturaleza porque cumple el mandato, recibido de Jesucristo, de enseñar a todas las gentes las verdades y preceptos contenidos en la Divina Revelación (Mat. 28, 19). Es un mandato, intransferible e insustituible, independiente en su ejercicio, como en su origen, de toda otra potestad terrena, no sólo en lo que concierne al objeto propio de su contenido, sino también respecto a los medios necesarios o convenientes a su mejor cumplimiento. La misión educativa que la Iglesia desempeña, abarca, en consecuencia, aquellas disciplinas y enseñanzas que siendo patrimonio de todo el género humano, concurre instrumentalmente a la formación del hombre, y de los cuales la Iglesia puede hacer uso, no sólo en tanto tiene el derecho, como cualquier otra sociedad, sino, además, en cuanto le corresponde, por razón del mandato divino, discernir lo conducente a los fines de una auténtica y cristiana educación.

Toda enseñanza, lo mismo que toda acción humana, tiene necesaria conexión de dependencia con el destino último del hombre, y, por tanto, está sometida, en lo que a la misma se refiere, a las normas de la ley divina, de la cual es custodia, intérprete y maestra infalible la Iglesia. (Pío XI. Enc. Divini

Illius Magistri). La inteligencia del hombre está llamada a la plenitud de la verdad, en cuya afanosa búsqueda la fe y la razón no se obstruyen ni contradicen, sino que se ayudan y complementan recíprocamente. Todo saber, sagrado o profano, conduce, en último término, al mismo Dios, fuente de la sabiduría. Por eso, siempre, la Iglesia de Jesucristo puso múltiple empeño en promover, como deber suyo, la difusión, fomento y cultivo de las artes y las ciencias, reconociéndoles, dentro de su ámbito propio, la justa libertad de sus principios y sus métodos. (Conc. Vaticano. De fide catholica, cap. 4).

Desde los primeros siglos, en que florecen las famosas escuelas de los grandes Padres, considerados como los príncipes de las ciencias, la Iglesia ha ejercido, en todos los órdenes, un magisterio universal. En las catedrales y monasterios fueron salvados, de las invasiones bárbaras, los tesoros de la sabiduría antigua, se instalaron escuelas de ciencias y artes liberales, y constituyéronse las numerosas bibliotecas que son, todavía hoy, los depósitos más valiosos del saber acumulados por los siglos. Nacieron, también bajo su iniciativa y patrocinio, las gloriosas universidades de la Edad Media, de cuyo origen y fecunda historia se enorgullecen las más grandes universidades modernas. Y cuando los príncipes civiles o el laicismo triunfante en los estados, sustrajeron las universidades o escuelas al régimen tutelar de la Iglesia, o la despojaron de sus bienes y de su libertad, jamás dejó de promover y estimular los más diversos centros de cultura, religiosa y civil, así en las naciones más adelantadas como en aquellas otras en que sus misioneros llevaron el conocimiento de las primeras letras y los rudimentos del trabajo y la civilización.

En todos los continentes nacen y prosperan, hoy, magníficas Universidades Católicas que, por su organización técnica, su capacidad de investigación científica y sus métodos pedagógicos, son verdaderos focos de ciencia y centros insustituibles de formación moral.

En la República Argentina, las primeras escuelas, el aprendizaje inicial de los oficios, toda la variedad de las profesiones e industrias, se iniciaron y desarrollaron bajo el fomento y patrocinio de la Iglesia. Los diversos grados de la educación recibieron de su incansable y múltiple esfuerzo, el impulso originario y orientador. La antigua y gloriosa Universidad de Córdoba, coronó aquella obra y, a la vez, acrecentó y fecundó sus frutos. En sus aulas y fuera de ellas también por la labor intelectual de los misioneros cultiváronse con gran provecho y adelantamiento no sólo las ciencias sagradas y las de carácter especulativo, sino asimismo las estrictamente positivas, dándose nacimiento a nuevas disciplinas y señalando impulso a los conocimientos universales de aquella época. Recién ahora comienzan a difundirse, por mérito de las modernas investigaciones, los frutos de aquella labor, hasta hoy ignorada, mediante la que puede valorarse, más si cabe, la influencia creadora de la Iglesia en el ámbito de la cultura nacional.

Antes y después de la Independencia, fué abundante y calificada la contribución de la Iglesia en la formación de las sucesivas generaciones argentinas. Hoy puede contemplarse en todo el territorio del país el vastísimo cuadro de la educación privada y católica de muchedumbres de alumnos de ambos sexos, que reciben en sus escuelas, numerosísimas y bien dotadas, los diferentes grados de instrucción primaria, secundaria, especial, normal, técnica y profesional, y disfrutan, además de los servicios de una existencia cultural permanente o de los beneficios de las obras de carácter post-escolar. No faltan, en

este cuadro, los institutos de estudios superiores, de investigación desinteresada; los centros de cooperación universitaria; las cátedras de cultura superior; las academias de fines científicos o literarios; los centros vocacionales y los órganos de estímulo y fomento; las revistas generales o especializadas, las bibliotecas numerosísimas, etc.; mas, toda esta labor, tan diversa y heterogénea, cuyos méritos nadie puede desconocer, carece sin embargo, en su vértice, del organismo, hoy más que nunca indispensable, de una verdadera universidad.

Desde hace muchos años, preocupa al Episcopado la idea de la creación de una Universidad. La experiencia realizada por la primera Universidad Católica (1910-1920), y sobre la cual no es del caso detenerse, ha servido para elaborar la concepción de la misma, exigida por los tiempos actuales. La Iglesia no puede declinar la enorme responsabilidad que en esta materia le incumbe ni retardar la contribución que tiene el deber de ofrecer a la nación.

Millares de alumnos que cursan sus estudios secundarios en las aulas de las escuelas católicas carecen, precisamente en la edad más difícil y decisiva para su porvenir y en la que se forja definitivamente la personalidad, de aquel sistema de educación que, en el orden superior de la enseñanza, acaba y perfecciona la formación recibida, de acuerdo con los planes y derechos de sus padres y las exigencias de la propia vocación. Por otra parte, el problema reviste caracteres más generales que conciernen a la preparación intelectual y moral de las nuevas generaciones argentinas.

La crisis de la universidad es un tema universal que ha adquirido en nuestro país notas singulares, al que dedican prolija atención diversos sectores de la opinión. La solución no es indiferente al cumplimiento de los deberes que corresponden a la Iglesia ni al ejercicio de sus derechos, materia en la cual, de acuerdo con la doctrina expuesta, se propone la educación integral de los jóvenes, según las modalidades de los estudios superiores elegidos por cada uno para el cumplimiento de su vocación personal. La solución que la Iglesia ofrece no responde, por consiguiente, a una concepción meramente religiosa. Su propósito consiste en tener una Universidad que responda técnicamente a todas las exigencias jerárquicas de la inteligencia en los diferentes grados del saber, y a la integridad de la cultura, sin exclusiones ni limitaciones que comprometan el pleno ejercicio de aquélla o la universalidad de esta última, para cumplir de este modo, los fines que le son propios como órgano superior de la ciencia, de la enseñanza y de la cultura.

Sin embargo, "lo que la Universidad realiza en el mundo profano, la Universidad Católica está llamada a cumplir en medio de la sociedad de creyentes. No es posible admitir que personas cultas que abrigan la noble ambición de ampliar el vuelo de sus facultades en el dominio de las disciplinas profanas, sufran el desequilibrio moral consiguiente al hecho de que su cultura religiosa se haya quedado rezagada en relación con su formación científica. La euritmia está pidiendo que toda la vida interior se halle armonizada. Al lado, pues, de las Facultades universitarias de Ciencias, de Letras, de Derecho, de Medicina, de Ingeniería Civil o Mecánica, habrá una facultad de Teología cuya irradiación penetre en las facultades contiguas, y ella a su vez, juntamente con la facultad de Filosofía, que le es especialmente afín, se beneficiará de la aportación intelectual y del contacto de maestros dedicados a las varias disciplinas especiales del saber profano. La articulación de todas estas ruedas entre sí es una garantía superior de estabilidad, de potencia, de unidad". (Card. Mercier,

Discurso pronunciado en París en el cincuentenario del Instituto Católico).

La Universidad Católica rectamente organizada ofrecerá, pues, a los jóvenes la plenitud de formación integral. Su Santidad Pío XII ha sintetizado luminosamente en diversos discursos estas funciones de la Universidad, cuyo cabal cumplimiento exigen las circunstancias históricas del mundo actual. "La Universidad --afirma en las palabras dirigidas a profesores y estudiantes del Instituto Católico de París--, no dice solamente yuxtaposición de facultades extrañas las unas a las otras, sino síntesis de todos los objetos del saber. Ninguno de ellos está separado de los otros en un departamento estanco; todos deben converger en la unidad del campo intelectual integral. Y los progresos modernos, las especializaciones, cada vez más amplias hacen esta síntesis más necesaria que nunca. De otra forma, sería grande el riesgo de una alternativa entre el exceso de independencia, el aislamiento de esta especialización, en detrimento de la cultura y del valor general, y por otra parte, el desarrollo de una formación general, más superficial que profunda, en detrimento de la precisión, de la exactitud, de la competencia verdadera. Realizar esta síntesis en la medida de lo posible, es el papel de la Universidad, realizarla hasta su núcleo central, hasta la clave del arco de su edificio, por encima mismo del orden natural, es la finalidad de una Universidad Católica". (A. A. S. vol. XLII, pág. 735).

El Santo Padre ha repetido y glosado varias veces estos conceptos. En carta dirigida en 1952 al Congreso de Pax Romana, cuyo tema era la misión de la Universidad, juzgaba que "para quien considere una Universidad como una comunidad de maestros y de estudiantes entregados a los trabajos del espíritu, es evidente que su misión consiste en hacer de ella un hogar radiante de vida intelectual en beneficio de la comunidad nacional en la atmósfera de sana libertad, que es propia de toda cultura". Y agregaba, después de referirse a la labor de síntesis que le incumbe, haciendo notar que los progresos modernos y las especializaciones cada vez más desarrolladas, la hacen incluso más difícil y más frágil, por lo cual "la Universidad tiene que preservarla de dos escollos contrarios. El primero consistiría en la ingerencia indebida del Estado que, al exceder sus poderes pretendería imponer a la enseñanza, con fines políticos o ideológicos, la unidad ficticia de una filosofía arbitraria. Por el contrario, la Universidad serviría mal su misión abandonándose al pluralismo o a un sincretismo superficial; en el simple orden del conocimiento natural le corresponde superar la diversidad de disciplinas, promover una sabiduría y formar la personalidad intelectual del estudiante: por consiguiente, cuide de no faltar a su más elevada misión, que es la de dar a espíritus jóvenes el respeto de la verdad y guiarlos hacia los libres progresos indispensables para su madurez intelectual".

"Misión delicada, añadía el Santo Padre, basada toda ella en firmeza y discreción a la que Nos, invitamos especialmente a Nuestras Universidades Católicas iluminadas en sus tareas por los esplendores de la fe; ellas son las únicas que pueden continuar el esfuerzo de síntesis hasta la clave del arco del edificio, ya que "esta unidad no tenderá hacia su perfección más que en la medida en que ésta se buscará en Dios, en la caridad iluminada por la ciencia, conforme a la verdad única del Evangelio, bajo la conducción de la Iglesia una y santa". (Discurso al Comité Internacional para la unidad y universalidad de la cultura, 14 noviembre 1951). "Al servicio de la juventud que estudia,

esas Universidades, coronadas por la enseñanza de la filosofía cristiana y de la teología, serán escuelas de verdad; ellas serán además maestras de vida cristiana, moral, cívica y social". (A. A. S. Vol. XLIV, pág. 728).

"A la Universidad, pues, corresponde, añadiremos con el Cardenal Mercier, la misión de conservar la tradición de la ciencia, de asegurar la formación de los sabios de mañana, de proveer el reclutamiento ordinario de las profesiones liberales y de la porción más selecta de la sociedad, en condiciones que salvaguarden el depósito de la verdad religiosa. Porque el hecho de que una nación posea una selección de investigadores que, sin preocuparse de utilidad alguna inmediata, en el orden económico, moral o religioso, prosigan hasta donde puedan la penetración de su mirada intelectual, y, con una paciencia serena, de la que se ha dicho que constituye el secreto del genio, sometan al contraste de la documentación, de la observación o de la experimentación las últimas consecuencias de las nuevas verdades que hayan creído descubrir, este simple hecho eleva el nivel de todas las capas de una nación. Y cuando este órgano de cultura superior es obra de un impulso espontáneo de libertad, se sostiene por su propio esfuerzo, sacrifica a veces a su ideal tentadores ofrecimientos de prosperidad o de renombre, la influencia bienhechora de una Universidad adquiere las proporciones de un apostolado social". (Obras Pastora-les del Card. Mercier, II, LXXIV, 275, 276 y 277).

Esta influencia bienhechora de la Universidad Católica estará al servicio de nuestro pueblo sin limitación alguna, sin diferencia de clases sociales y sin exclusiones que para la Iglesia serían inadmisibles. Siempre tuvo ella las puertas de sus casas de cultura a disposición de todos y desde sus aulas, humildes hijos del pueblo pudieron elevarse a los cumbres más altas del saber. Nos complacemos en recoger herencia tan noble asegurando a todas las inteligencias ávidas del saber que cumpliremos con la grata misión de fomentar y estimular las vocaciones intelectuales de quienes aspiran a una formación universitaria integral.

El plan que hoy se lleva a la práctica ha tenido en el país una remota y lenta preparación a través de meritorias iniciativas, surgidas en el campo católico, que obtuvieron desde el comienzo el decidido apoyo del Episcopado y, más tarde, el patrocinio de la Santa Sede. Los "Cursos de Cultura Católica"—transformados posteriormente en "Instituto Católico de Cultura"—origen y parte integrante de la "Fundación Ateneo de la Juventud" que naciera después, tuvieron precisamente por objeto estimular la plenitud de la vocación universitaria bajo el signo de una rigurosa formación religiosa, de carácter científico, para preparar las generaciones de maestros, investigadores y estudiosos que serían, llegado el momento, el fundamento vivo de una nueva universidad. En 1928, el Episcopado al tomar conocimiento del proyecto de creación del Ateneo de la Juventud, hace saber a su Presidente, por intermedio del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo de Buenos Aires, Fray José M. Bottaro, su pensamiento unánimemente favorab'le. La resolución adoptada, después de "declarar suspendida indefinidamente la Universidad Católica, creada en 1910, y de expresar la esperanza de verla resurgir, manifiesta que considera como un feliz presagio y como una anticipada realización de sus esperanzas, la anunciada y próxima fundación del Ateneo con sus dos Institutos: el Instituto de Enseñanza Superior —los Cursos de Cultura Católica ya existentes— destinados a proporcionar a nuestros universitarios la alta cultura filosófica y religiosa

que necesitan, al propio tiempo que maestros, laboratorios y elementos con que adquirir o intensificar su formación científica; y el Instituto de ejercicios físicos para ofrecer a nuestra juventud en general, los medios de un sabio y ordenado desarrollo de sus fuerzas corporales sin peligro o menoscabo de las mejores energías del espíritu”.

La Santa Sede, por medio de la Sagrada Congregación de Estudios y Seminarios, ha reconocido años atrás, la existencia de estas instituciones, en el carácter aludido adoptando diversas resoluciones destinadas a encaminarlas hacia la oportuna y plena realización de la ansiada universidad católica, entre las cuales cabe señalar la disposición estatutaria concerniente a los “Cursos” en el sentido de su desaparición y fusión con la futura universidad, cuando así lo dispusiera la Autoridad Eclesiástica. (Art. 11 y 12). Ha llegado ese momento. Los Cursos han realizado, con abundante fruto, esa misión y cumplen hoy su último destino. Otras iniciativas más cercanas han cooperado también al mismo fin con ejemplar espíritu de adhesión a la Iglesia. Recientemente el Episcopado, recibió, con suma complacencia, el testimonio favorable de un grupo numeroso y calificado de eminentes profesores universitarios y estudiosos investigadores de las ciencias positivas, y el ofrecimiento de su parte de una colaboración cuyo mérito es justipreciado en todo su valor.

En virtud de estas consideraciones y antecedentes, el Episcopado ha resuelto fundar la Universidad Católica Argentina, colocándola bajo la advocación de Santa María de los Buenos Aires, la primera con que se manifestó la devoción a la Santísima Virgen en estas tierras, dando su nombre a la ciudad en que aquella se asienta.

Los Estatutos aprobados en vía experimental por un año, contienen en preceptos los principios enunciados más arriba y dan a la Universidad una estructura adecuada a las etapas iniciales de su constitución. El Episcopado asigna a estas tareas constitutivas una importancia decisiva. Por eso quiere que se realice con una gran severidad de métodos y con una previsión y estricta vigilancia por parte de las primeras autoridades académicas a fin de que la nueva universidad no emprenda instituto alguno ni habilite cátedra sin la certeza de su autenticidad científica y de su eficacia didáctica. Se ha establecido, con este objeto, que “la Universidad cumplirá sus fines en forma gradual y progresiva, según la naturaleza de cada uno de ellos y el mérito cierto de la eficacia científica o docente de las sucesivas etapas, comenzando por la organización de la labor común de los estudiosos, profesores e investigadores de cada grupo de disciplinas, por la formación de sus cuadros docentes y por la elaboración de los planes y métodos pedagógicos correspondientes a cada categoría de estudios; siguiendo luego, a medida que las circunstancias lo aconsejen, por la implantación de la enseñanza en facultades, institutos y escuelas adecuadas”.

De acuerdo con este criterio, la Universidad Católica, iniciará sus tareas en el curso del presente año, organizando las siguientes facultades: de Filosofía; de Derecho y Ciencias Políticas; de Ciencias Sociales y Económicas. Además de tales Facultades, funcionarán Institutos de Ciencias, Letras y Artes que las Autoridades Universitarias respectivas determinarán oportunamente, de acuerdo a las finalidades preestablecidas; sin perjuicio de otras iniciativas conexas que sus propias autoridades decidan emprender, ajustándose a las mismas normas de rigor científico. Particular importancia se atribuye a la orga-

nización de la Biblioteca, bajo la dirección del Rector de la Universidad, cuyo fondo inicial lo constituye la "Biblioteca Emilio Lamarca" transferida por el Instituto Católico de Cultura.

La Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires, estará bajo la dirección de un Rector, asistido por un Consejo Superior, cuyas funciones son estrictamente académicas, y por un Consejo de Administración, encargado de las finanzas del Instituto.

La ejecución de esta iniciativa —tan anhelada por el pueblo católico y constantemente recomendada por los Romanos Pontífices y, en particular por Su Santidad Pío XII paternalmente solícito por nuestro país— importa para la Iglesia en la Argentina un ímprobo esfuerzo, cargado de sacrificios, al que han de contribuir todos los fieles con sus oraciones, sus talentos y sus recursos. Es el nuevo aporte con que la Iglesia concurre, en el orden de la cultura al progreso y engrandecimiento de la Nación, bajo el amparo de sus leyes y las garantías de la libertad que prescribe la Constitución. El Episcopado exhorta, con este motivo, a los fieles y a las instituciones católicas para que secunden con todos los medios esta fundación, dando generosamente la colaboración que pueda cada cual, para que este común empeño en favor de la educación superior de nuestra juventud y del acrecentamiento de las ciencias, las letras y las artes, sea digno del Divino Maestro, Nuestro Señor Jesucristo, "Dios y Señor de todas las ciencias" (S. Reg. 2. 3).

Dígnese la Santísima Virgen, bajo cuya advocación colocamos a la nueva Universidad —Madre del Salvador que trajo al mundo la Eterna Luz, Asiento de la Divina Sabiduría— inspirar los altos fines que aquella busca y asegurar, con su patrocinio, el cumplimiento de la misión que le incumbe, para gloria de la Iglesia y honra de nuestra Patria.

Dado en Buenos Aires, el día 7 de marzo de 1958, en la festividad de Santo Tomás de Aquino, Celestial Patrono de todas las Escuelas Católicas.

ANTONIO CARDENAL CAGGIANO, Obispo de Rosario y Presidente de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino; FERMIN E. LAFITTE, Administrador Apostólico S. P. de Buenos Aires y de Córdoba; NICOLAS FASOLINO, Arzobispo de Santa Fe; ZENOBIO L. GUILLAND, Arzobispo de Paraná; ROBERTO J. TAVELLA, Arzobispo de Salta; AUDINO RODRIGUEZ Y OLMOS, Arzobispo de San Juan; ANTONIO J. PLAZA, Arzobispo de La Plata; GERMINIANO ESORTO, Arzobispo de Bahía Blanca; JUAN CARLOS ARAMBURU, Arzobispo de Tucumán; LEOPOLDO BUTELER, Obispo de Río Cuarto; CARIOS F. HANLON, Obispo de Catamarca; FROILAN FERREYRA REINAFE, Obispo de La Rioja; FRANCISCO VICENTIN, Obispo de Corrientes; ENRIQUE MUHN, Obispo de Jujuy; ANUNCIADO SERAFINI, Obispo de Mercedes; JOSE WEIMANN, Obispo de Santiago del Estero; ALFONSO BUTELER, Obispo de Mendoza; EMILIO DI PASQUO, Obispo de San Luis; SILVINO MARTINEZ, Obispo de San Nicolás de los Arroyos; MANUEL MARENGO, Obispo de Azul; ENRIQUE RAU, Obispo de Mar del Plata; JOSE BORGATTI, Obispo de Vidma; AGUSTIN A. HERRERA, Obispo de Nueve de Julio; MIGUEL RASPANTI, Obispo de Morón; FILEMON CASTELLANO, Obispo de Lomas de Zamora; CARLOS M. PEREZ, Obispo de Comodoro Rivadavia; JORGE KEMERER, Obispo de Posadas; JORGE CHALUP, Obispo de Gualeguaychú; JORGE MAYER, Obispo de Santa Rosa; ANTONIO M. AGUIRRE, Obispo de San Isidro; ALBERTO DEANE, Obispo de Villa María; PACIFICO SCOZZINA, Obispo de Formosa; JOSE MAROZZI, Obispo de Resistencia; JUAN JOSE IRIARTE, Obispo de Reconquista.

II

PRIMERAS AUTORIDADES
DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

DECRETO

Nos, Antonio Cardenal Caggiano, del Título de San Lorenzo en Panisperna, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Rosario y Presidente de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino.

Habiendo resuelto el Episcopado Argentino, por documento de fecha siete del corriente año, la fundación de la Universidad Católica Argentina, bajo la advocación de Santa María de los Buenos Aires, y debiéndose proceder al nombramiento de sus primeras autoridades; de acuerdo con la Comisión Episcopal encargada especialmente del estudio de los problemas relacionados con la fundación de esta Universidad; en nombre de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino,

Por las presente:

y por el término de un año, nombramos RECTOR de la Universidad Católica de Santa María de los Buenos Aires a S. S. I. Monseñor Doctor OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

Miembros del Consejo Superior de la misma

Rector: Mons. Doctor OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

Miembros: Doctor EDUARDO BRAUN MENENDEZ; Doctor ANGEL J. BATTISTESSA; Pbro. Prof. GUILLERMO BLANCO; Doctor MARIANO S. CASTEX; Doctor ATILIO DELL'ORO MAINI; Doctor AGUSTÍN DURAÑONA Y VEDIA; Cgo. H^o Doctor LUIS ETCHEVERRY BONEO; Señor ALBERTO GINASTERA; Doctor FAUSTINO J. LEGÓN; Ingeniero GERARDO LASSALLE; Doctor EMILIANO MAC DONAGH; Doctor FRANCISCO VALSECCHI; Arquitecto AMANCIO WILLIAMS; Doctor RICARDO ZORRAQUÍN BECÚ.

Decano de la Facultad de Filosofía, al Señor Pbro. Prof. GUILLERMO BLANCO.

Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, al Doctor FAUSTINO J. LEGÓN.

Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, al Doctor FRANCISCO VALSECCHI.

Agradecemos en nombre del Episcopado Argentino, la aceptación de esta noble pero grave responsabilidad que significan los primeros trabajos de orientación sobre sólidas bases de ordenamiento científico, de la Universidad Católica Argentina, e invocamos sobre ellos la bendición de Dios Nuestro Señor y el patrocinio de Santa María en su título de los Buenos Aires, a fin de que sean acertados y eficaces para bien de la Patria y de la Iglesia, a cuyo servicio encaminamos esta empresa llena de esperanzas, y que nace al impulso espontáneo de una de las libertades esenciales del hombre.

Publíquese, comuníquese a quienes corresponda y archívese.

Dado en Buenos Aires, a ocho días del mes de marzo del año del Señor de mil novecientos cincuenta y ocho.

(fdo.) ANTONIO CARDENAL CAGGIANO
Presidente de la Comisión Permanente
del Episcopado Argentino

Por mandato de Su Emcia. Revma.:

(fdo.) ERNESTO SEGURA
Director del Secretariado Permanente
del Episcopado Argentino

III

DECLARACIONES DEL SEÑOR RECTOR DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

1. La Iglesia ha recibido de su divino Fundador una misión de predicar la Verdad; Verdad que es ante todo el Mensaje evangélico, la Verdad que nos trajo el Verbo de Dios encarnado.

Pero la verdad es una y toda ella proviene de Dios. De ahí la conexión y armonía que existe y debe existir entre todos los aspectos de la verdad: científica, filosófica y teológica. De ahí que la Iglesia en virtud del mandato divino de enseñar la Verdad a los hombres, tenga por eso mismo, el *derecho* de enseñar la verdad en todas sus manifestaciones para llegar a la unidad de toda la verdad, donde la Verdad revelada y científicamente organizada por la Teología viene a ser, según la feliz imagen de S. S. Pío XII, el arco supremo de la bóveda gótica, en que culmina y se integra toda verdad.

Por lo demás, prescindiendo de este derecho divino, la Iglesia tiene un derecho natural, como lo tiene todo hombre, de enseñar la verdad.

2. Por otra parte, históricamente la Iglesia está en posesión de este derecho de impartir la enseñanza, especialmente la universitaria, porque lo ha ganado a través de los siglos. La Iglesia no sólo ha sido celosa de defender su derecho, sino que a costa de persecuciones y dolores lo ha mantenido a través de la historia; y ello no sólo en lo que respecta a la Verdad revelada, sino a toda verdad que en ésta se integra. Ella salvó las reliquias de la cultura greco-latina y las incorporó a la cultura cristiana; y, cuando la Cristiandad alcanzó su madurez, elaboró lo que Gilson ha llamado "el humanismo medioeval", integración de todos los valores humanos y divinos en una unidad armónica. Fruto de esta plenitud espiritual es precisamente la *Universidad*, institución que ha nacido del seno de la Iglesia. No es una casualidad que en el Siglo XIII y XIV, Europa se puebla de Universidades, en su mayor parte fundadas por la misma Iglesia o bajo su inspiración: la de París, Oxford, Cambridge, Salamanca, Alcalá de Henares, Lovaina, Heidelberg, París, Padua y muchas más.

Privada de sus propias universidades, la Iglesia no ha cesado de fundar otras o Institutos análogos en Europa y también en nuestra América. Así vemos hoy un magnífico conjunto de Universidades y *Colleges* universitarios en Estados Unidos, Canadá, Brasil, y también en Méjico, Chile, Perú y Puerto Rico.

3. También en la Argentina las dos Universidades más importantes, la de Córdoba y Buenos Aires fueron fundadas por la Iglesia o bajo su inspiración y sus primeros Rectores y Profesores fueron Sacerdotes y Religiosos.

Cuando estas Universidades pasaron al Estado, la Iglesia no cesó de continuar su enseñanza superior en los Seminarios y en un conjunto de centros de cultura para laicos, que sobre todo desde hace 40 años comenzaron a florecer en nuestro país.

Debo recordar especialmente a los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, de cuya Escuela de Filosofía fuí Director y Profesor muchos años, luego transformados en el Instituto Católico de Cultura de Buenos Aires, en cuyas aulas se ha formado tal vez la mejor generación intelectual católica de nuestro país; y que hoy, por un natural crecimiento y madurez, viene a convertirse en nuestra Universidad Católica Argentina.

Nuestra Universidad, pues, no nace de improviso ni por imposiciones circunstanciales, sino como un fruto maduro de un crecimiento intrínseco de los antiguos cursos de Cultura Católica y de un conjunto de obras similares de Buenos Aires y de todo el país. El Episcopado, con su reciente Decreto de erección y constitución de la Universidad Católica Argentina, no hace sino encauzar y dar forma a este creciente movimiento intelectual católico de nuestro país; a la vez que responder a una necesidad y anhelo de todos los ambientes culturales católicos y aun no católicos, que deseaban la erección de este Instituto Superior de cultura y ciencias de inspiración cristiana. Nuestra Universidad quiere ofrecer una auténtica vida universitaria de la más alta jerarquía científica en todos sus aspectos integrados en la unidad de la Verdad, al margen de todo interés de índole subalterno.

4. Nos proponemos pues con toda claridad y decisión como fin de nuestra obra: la investigación y el estudio profundizado de las Ciencias humanas y divina, dentro de un ambiente de libertad y tranquilidad. Deseamos no solamente enseñar, sino formar y hacer de cada uno de nuestros alumnos un investigador de la verdad, a la vez que ayudarlo a integrar la verdad de su especialización dentro de la unidad de la cultura humano-cristiana; y ofrecer las condiciones en que esa vida intelectual superior pueda informar y animar universitariamente todos los aspectos de la vida de nuestros alumnos. En tal sentido deseamos incorporar de alguna manera a la Universidad los Colegios Mayores universitarios y desarrollar las actividades artísticas, deportivas y, en un orden superior, la vida litúrgica, como síntesis suprema de la vida intelectual y espiritual cristiana.

5. Nuestra Universidad quiere aportar modestamente su contribución a la cultura del país, no nace contra la Universidad oficial; al contrario, con un deseo de colaboración con ella y con todos los institutos de cultura del país. La libertad de enseñanza, unas de las libertades de toda auténtica democracia, ayudará a un mayor y más auténtico desarrollo de las ciencias y de la cultura de la Nación. Quienes la combaten en nombre de la unidad cultural del país, consciente o inconscientemente defienden el totalitarismo e imposición estatal de la cultura, olvidando que el mejor clima para su auténtico desenvolvimiento es la libertad.

Por lo demás, el hecho de ser todos nosotros, el Rector y los Decanos y la

mayor parte de los Profesores, egresados de la Universidad oficial y Profesores a la vez, antes o ahora, de la misma, nos vinculan con lazos de amistad con la mayor parte de los Profesores de la Universidad y con la misma Universidad. Personalmente estoy vinculado a la Universidad de Buenos Aires y de La Plata con íntimos lazos, y a la mayor parte de las Universidades argentinas y a muchas de América y de Europa, no sólo con las Instituciones mismas sino también con sus hombres.

Queremos mantenernos unidos en íntima colaboración con todos los que seriamente trabajan por la cultura y las ciencias en el país y en el extranjero.

6. La Universidad comienza su vida de tal con la colaboración de hombres preclaros por su saber y su integridad moral. Con ellos, estoy seguro, la Universidad Católica podrá instaurarse y desarrollarse con una vida vigorosa e irradiar el saber y la cultura sobre nuestra Patria y sobre el mundo. Será la contribución que la Iglesia Argentina aporta, una vez más, al acervo espiritual de la Patria.

Con la ayuda de Dios N. Señor y de Nuestra Señora de los Buenos Aires, bajo cuya protección y advocación se coloca, inicia su vida nuestra Universidad Católica Argentina con la más absoluta confianza de lograr sus objetivos superiores con que ha sido fundada por nuestro Venerable Episcopado.

LOS DOS HUMANISMOS

Con el título de "Humanismo y Teología" Les Editions du Cerf han dado a publicidad para el mundo de habla francesa una conferencia pronunciada por Werner Jaeger en la Aristotelian Society de la Universidad Marquette de los EE. UU., institución destinada a comentar la filosofía de Santo Tomás.

No se trata de un estudio de teología ni filosofía tomista, sino como lo advierte el autor, de plantear el problema de las relaciones entre la visión teocéntrica propuesta por Santo Tomás con la Paideia o ideal clásico de la cultura, tal como lo postularon los griegos y posteriores movimientos humanistas.

Su lectura me ha sugerido agregar al comentario de Jaeger algunas reflexiones personales sobre la vinculación de la Paideia con la evolución política de las ciudades griegas que bajo otro aspecto publiqué anteriormente en "Cuadernos Hispanoamericanos" integrando un trabajo sobre la incitación y crisis del Estado-ciudad. (1)

Educación teocéntrica y humanismo

¿Existe continuidad o oposición entre la "humanitas" y la teología cristiana?

Para dar respuesta comienza Jaeger oponiendo la "filosofía primera" o

(1) *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, octubre de 1954 y febrero de 1955.

“teología racional” de Santo Tomás elaborada por medio de la razón obedeciendo la verdad proclamada por San Anselmo “credo ut intelligam”, con el mensaje del Kempis, que amonesta a quienes se inquietan por los “géneros” y las “especies” cuando por el solo verbo son todas las cosas ... y es este único quien nos habla”.

A esta dificultad puesta dentro de la Iglesia Medioeval, contestaron los tomistas con la sentencia de Aristóteles: “Todo hombre por naturaleza desea saber” y de ella parten para realizar la primera síntesis de la fe y la mística cristiana con la teología racional. Pues si ese deseo de saber es natural, ha sido puesto por Dios y ha de llevar al conocimiento de Dios como objeto último y adecuado de la razón humana. Santo Tomás trae de este modo al mundo medioeval el gran mensaje aristotélico: la razón y su afanosa búsqueda de conocer, no se opone al Verbo, cuanto por el contrario hay un aprender racional de la realidad Divina en cuyo conocimiento y amor encuentran su actualización plena la “razón y naturaleza” a quienes Jaeger califica de “columnas de la cultura griega”.

Al ordenar toda la actividad y educación humana en orden a la vida eterna la filosofía de Santo Tomás, explícita y continua el ideal de la “Paideia” griega tal como lo expone Aristóteles: “El hombre no debe contentarse con las cosas humanas, sino tentar de *entrar en participación de una vida eterna* que no ha de entenderse, afirma magníficamente Jaeger, como la participación en “la pasión antigua por la gloria” sino como una real participación de la “vida divina”. En riquísimas notas muestra el ilustre clasicista la presencia de ese ideal aristotélico en el Dante, el grande humanista medioeval, quien aprendió de su maestro Brunette Latini “como l'uom s'eterna”.

Si pues el pensamiento filosófico y educativo cristiano no sólo es teocéntrico, sino que postula y parte del acceso racional a lo sobrenatural y absoluto en cuyo conocimiento se alcanza la suma perfección de la razón humana, ¿deberá aceptarse que se opone al humanismo?

“¿Deberemos, se pregunta Jaeger, concluir que una duda radical sobre lo que Santo Tomás llama verdad eterna es la raíz misma de todo humanismo? Ello indicaría que el humanismo es necesariamente antropocéntrico y excluye una visión teocéntrica del mundo”. Es llegado este punto que el mensaje de Jaeger cobra su mayor actualidad al tocar el centro del diálogo educacional.

Hay quienes entendiendo el “humanismo” como esa “sabiduría de vida que consiste en no traspasar jamás los límites de la “naturaleza humana” sostienen que todo sistema y educación que sobrepasan aquellos límites y penetren *racionalmente* en el dominio de lo invisible son irreconciliables o ajenos al “humanismo” así entendido como antropocéntrico y agnóstico. Tal tipo de “humanismo” postula un ideal de educación puramente formal y retórico, ajeno a toda preocupación teológica—entendiendo por teología no ya el conocimiento revelado sino el conocimiento racional de lo divino—, no porque niegue lo divino sino por no considerarlo como objeto de la educación humana y como incapaz la razón, de llegar a su verdadero conocimiento.

¿Representa tal ideal el del “humanismo” clásico? ¿Se identifica con la Paideia que el mundo romano recibe a través de la “humanitas” ciceroniana?

A dar respuesta a este interrogante lleva Jaeger por una síntesis maestra del desarrollo cultural griego que, partiendo del mito de la edad heroica, con-

cluye, a través de los sofistas y los trágicos, en los diálogos socráticos y la ética aristotélica. (2).

Los modernos postuladores de un "humanismo" puramente formal, antropocéntrico y laico se sitúan en el estadio cultural de los sofistas helenos y son sus continuadores, tanto más cuanto que ambos coinciden en un interés pedagógico utilitario, animados más por formar ciudadanos que por amor al saber.

El movimiento cultural sofista coincide, y también parcialmente lo califica, con un momento especial de cambio en la vida política de la Hélade: aquel en que el Estado-ciudad, forma típica donde se vació la organización helena muestra a lo vivo y hasta las heces, sus calidades celosamente opresoras. Si nos apercibimos hasta qué alto punto ese Estado-ciudad encerraba y totalizaba la vida material y espiritual del hombre griego, comprenderemos la mutua e inseparable interdependencia que se dió entre la vida política y la "areté". (3) Ello justifica que aquí expliquemos la evolución de la una por la evolución de la otra.

El humanismo de los sofistas

Al Estado aristocrático y agonal anterior al siglo VII A. C. correspondió una "humanitas" o "Paideia" centrada en lo divino y ordenada por leves morales. El Agón, desde el homérico al ciudadano de Píndaro, que fué medio y término ejemplar de toda educación superior, al mostrar la "igualdad de origen de los dioses y los héroes" (4) y hacer intervenir a aquéllos en la contienda de éstos hizo inseparable toda educación y creación humana de lo místico o religioso.

A partir del siglo VII A. C. y más precisamente al finalizar las guerras médicas, coetáneamente con un profundo cambio en el panorama político del Estado-ciudad, se opera con ello un radical viraje espiritual.

Dos notas acentuadísimas, caracterizaron el estado helénico: en lo interno una total absorción de la vida privada por los intereses de la Polis, convertida en un todo autosuficiente y cerrado, totalizador de cualesquiera manifestación del hombre a quien exige dedicación total a la vida de la ciudad. En ella todo comienza y también todo termina, nada queda fuera de su ámbito, ni lo más profundo e íntimo de la conciencia individual. Como bien se ha dicho la ciudad "es la suma de todas las cosas humanas y divinas". En su proyección externa cada Estado queda plenamente cerrado dentro de sus murallas en absoluta autarquía, poseedor de una peligrosa indisposición contra cualquier manifestación de un vecino que pudiera significar un cercenamiento de su soberanía.

Sin embargo ambas peligrosas características: una absorción total de la vida y una exclusividad preñada de mala voluntad hacia el vecino, fueron durante mucho tiempo contenidas inclinaciones a las que el genio ático puso debido freno o encauzó por empresas saludables.

(2) Para un desarrollo amplio del pensamiento de W. Jaeger sobre esa evolución, ver su *Paideia*. En cierto sentido la conferencia que ahora comentamos es respuesta total a la cuestión allí formulada y en parte contestada.

(3) En mi trabajo citado ut supra dejé apuntado al pasar esa interdependencia sobre la que ahora vuelvo en especial.

(4) PINDARO: *Nemeá Sexta - Himnos Triunfales*,

En el "mito" y la "vida agonal" debemos buscar las fuerzas que, a modo de factores de saludable resistencia, contuvieron los excesos de la Polis frente al individuo y tendieron puentes de unión con los valores supra y extra estatales. (5) Ellos exaltan los valores del individuo calificado por su destino personal y le elevan por sus antepasados hacia los dioses en cuyas vidas penetra y se mira como en modelos ejemplares de toda educación. Así lo atestiguan tardíamente Píndaro, el sublime poeta del antiguo agón:

"todos los mortales conservan la viva imagen de la existencia que nos viene de los dioses y el afán de nuestra raza es volver a Júpiter". (6)

Cuando ambos factores, el mito y la vida agonal, ahogados por el nuevo pensar racional y la despersonalización total de la Polis, dejaron de tener vigencia, quedaron en libertad aquellos agentes crónicos de la sociedad helena, que si aplicados en pequeñas dosis fueron eficaz medio de crecimiento, le causaron al tomarse como único alimento un inevitable y conciente suicidio. Ya no existe, desde entonces ninguna instancia superior a la ciudad ni dentro ni fuera. Dentro de ese Estado, en parte como consecuencia y en parte como causa, se produce el movimiento cultural de los sofistas, quienes toman al Estado como término y medida de toda educación. En Protágoras "aparece el Estado como la fuente de todas las energías educadoras. Es más, el Estado es una organización educadora". (7)

Su enseñanza deviene puramente formal, agnóstica y utilitaria, cuanto en última instancia su propósito es, como ya apuntamos, formar buenos ciudadanos. Se da una coincidencia entre el relativismo de la moral predicada por los sofistas, para quienes el "hombre es la medida de todas las cosas" y la aceptación plena en la teoría y la praxis política de la idea del "provecho" como única razón de justicia tal como lo expone Tucídides por boca de los embajadores atenienses ante el Senado de Lacedemonia (8) y de Cleón al tratarse en Atenas la suerte de los mitilenos. (9)

El reencuentro del centro divino

Junto a los sofistas, y ya antes que ellos, fueron los filósofos quienes volvieron las espaldas a la religión mítica y los mandatos morales de los dioses, pero como lo advirtió Burckhardt (10) por ese camino no llegan al ateísmo sino al monoteísmo y a una religión conciente y razonada.

Cuando la tremenda tragedia de la guerra del Peloponeso ocasiona la ruptura del Estadio-ciudad (11) junto con una desilusión total por su fuerza salvadora y educativa, los filósofos y educadores retoman el camino que habían dejado con los sofistas, no para volver al mito sino para buscar lo que Jaeger llamó en su *Paideia* "el centro divino". Las formas y expresiones irracionales de la mitología de la edad heroica encubrían una realidad velada y oscurecida

(5) Para un mayor desarrollo de la influencia del mito y la vida agonal me remito a mi trabajo ya citado.

(6) PÍNDARO: *Fragmentos - Himnos Triunfales*.

(7) W. JAEGER: *Paideia*.

(8) TUCÍDIDES: *La guerra del Peloponeso*, L. I, C. VIII.

(9) TUCÍDIDES: L. III, C. VI.

(10) BURCKHARDT: *Historia de la Cultura Griega*.

(11) Para una explicación de las consecuencias de la guerra del Peloponeso me remito a mi trabajo citado.

para la minoría de edad del pensamiento heleno. Cupo a los filósofos presocráticos y sofistas racionalizar ese pensamiento analizando lo místico a la luz de la razón, pero mientras a los segundos esa luz los cegó, permitió a los primeros distinguir la arena del oro, abandonar el escepticismo religioso y moral y retomar el "centro divino" sin aceptar lo caduco e irracional de la mitología.

Por ello mientras la educación de los sofistas desaparece con las circunstancias que la motivaron, la de los filósofos progresa y da respuesta actual y permanente al hombre centrándolo en Dios, como "medida de todas las cosas". Al hombre, que desengañado ha vuelto la espalda a los valores nacionales de la ciudad le señalan como principio y término de su educación la "conversión del alma de lo relativo y pasajero a la verdad absoluta". (12)

Y al político le presentan como función primordial "unir la parte eterna de las almas con un hilo divino realizando en ellas algo de divino". (13) Por eso pudo San Agustín llamar a Platón padre de la teología.

Es este humanismo racionalmente teocéntrico el que retoman y continúan los Padres y teólogos cristianos, aceptándolo como base común en su lucha contra el paganismo del Imperio y el naturalismo laico de la Edad Moderna.

FRANCISCO EDUARDO TRUSSO

(12) PLATON: *La República, Teetetes.*

(13) PLATON: *El político.*

LA COMUNICACION CON EL SER SEGUN STO. TOMAS DE AQUINO (*)

El autor inicia con este tomo una obra de gran aliento acerca de la *comunicación con el ser* en Santo Tomás.

Comienza distinguiendo *expressio* e *intentio* en los escritos del Aquinate. La *expressio* nunca llega a coincidir y revelar plenamente la *intentio* de un autor. A través de la *expressio* o escritos de Santo Tomás, en esta obra H. se propone aproximarse y *de-velar* su genuina *intentio* acerca de la *comunicación con el ser* real concreto.

Esta *Primera Parte* constará de dos tomos: uno acerca de la *Reflexión metafísica del teólogo* —el presente volumen aparecido— y otro acerca de la *Reflexión metafísica del filósofo* en la obra de Santo Tomás, el próximo volumen que se anuncia ya en prensa.

La *Segunda Parte* intentará elaborar una síntesis de esta reflexión metafísica y constará de dos tomos, de los cuales el primero abordará el tema de la *participatio* o de la *Presencia Creadora*, y el segundo el de la *causa exemplaris* o de la *Semejanza Divina*.

Mientras los dos primeros volúmenes de la Primera Parte constituyen un esfuerzo por descubrir en toda su genuinidad el pensamiento o *intentio* de

(*) *La Communication de l' être d' après Saint Thomas d' Aquin, la metaphysique d' un théologien*, por ANDRÉ HAYEN S. J., Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, 189 págs. en octavo, Paris-Louvain, 1957.

Santo Tomás y, por eso, el autor la considera lo principal de su obra, los dos tomos de la Segunda Parte constituirán más bien, en la intención de H., una elaboración personal, inspirada y fundada en Santo Tomás y en continuación de las exigencias de su pensamiento; en la cual, de acuerdo a las aspiraciones del propio H., los aportes de Blondel y Maréchal, sin ser estrictamente tomistas, lograrían sin embargo integrarse en el Tomismo.

En la presente nota nos toca comentar el primer volumen aparecido de la obra de H., que versa sobre la *Metafísica del Teólogo* es decir, la *metafísica en la Teología de Santo Tomás*.

Previa una extensa *Introducción*, en que expone el plan y propósito de su empresa —los cuatro volúmenes— el autor se propone la siguiente tesis: la reflexión y aprehensión de la realidad total es la del teólogo y aun la del simple fiel, y es la que Santo Tomás ha practicado en su obra, especialmente en la *Suma Teológica*. La realidad es originaria y fundamentalmente la del *Esse* o *Acto* purísimo de Dios, identificado con el espíritu, porque Ser y Existir, Intelección y Verdad entendida, Amor y Bondad amada, están identificados en aquel *Acto* o *Esse* divino. Tal acto se comunica desde Dios Padre al Hijo y de ambos al Espíritu Santo y, por el Hijo encarnado, Jesucristo, al universo y especialmente a la persona humana.

La persona humana, es decir, la substancia que logra el grado superior del *espíritu*, llega a comunicarse con ese ser total por medio de la conciencia y de la sumisión o entrega al amor. Y como la realidad concreta es sobrenatural, tal comunicación no se realiza sino por la intuición de la fe y se consuma por la entrega de la caridad al Amor del Espíritu Santo. En esa intuición no sólo tomamos posesión de nuestro ser, sino del ser total, porque en nuestro ser está presente e inmediatamente comunicado el Ser de Dios Padre que por el Hijo nos da el ser natural y sobrenatural, que nos mueve y da nuestro propio ser en la conciencia y en la libre entrega al Amor del Espíritu Santo. Por una actuación de la conciencia y libre sometimiento y subsunción por el Amor llegamos a ser nosotros mismos, alcanzamos la comunicación o posesión con nuestro propio ser en el ser total, ya que aquél no se da sin la presencia de la Causa creadora en su principio y sin o la presencia del Bien o Amor supremo en el término trascendente de su desarrollo inmanente por su entrega o sometimiento a El.

Esta aprehensión del ser se realiza, pues, por una *reflexión total*, la cual, siendo una *unidad en el acto de su ejercicio* concreto, comprenda una *multiplicidad de actos por su especificación*: es conciencia y amor o sometimiento al amor trascendente, es natural y sobrenatural. En las páginas 133-134 el propio autor resume los *diferentes aspectos específicos* incluidos en la *unidad del acto* de esta *reflexión total* o espiritual.

Trabajando sobre la distinción de los conceptos *teologal* y *teológico* del Padre Cayré, sostiene H. el carácter teologal de la obra teológica de Santo Tomás, queriendo significar con ello que ésta no sólo constituye una organización racional-científica de las verdades de la fe —carácter teológico— sino que proviene y está toda ella impregnada de una vida sobrenaturalmente vivida, que informa no sólo tal actividad teológica, sino también todas sus manifestaciones. Más todavía, el autor subraya el carácter eminente y unitariamente *teológico* —y *teologal*— de la misma actividad filosófica y de la reflexión metafísica del Aquinate.

Es verdad que nadie como Santo Tomás ha distinguido con más fuerza Teología y Filosofía, en la Edad Media, en cuanto a su *especificación* por sus *objetos formales*. Y en esta distinción y en el consiguiente carácter estrictamente filosófico de la Filosofía y Metafísica de Santo Tomás, anota H., ha insistido el neo-tomismo contemporáneo para defenderse de la acusación de la Filosofía moderna laicizada de que el Tomismo no es Filosofía sino Teología. Pero a fuerza de insistir en tal aspecto de la estructura o *esencia específicamente filosófica* de la Metafísica tomista, añade H., se pierde de vista a veces la *unidad de ejercicio* o del *acto vital* que en Santo Tomás tiene su reflexión teológico-metafísica, según lo ha puesto de manifiesto vigorosamente Gilson, a quien H. cita y en quien se apoya de continuo en este y otros aspectos de su obra. En rigor, Santo Tomás no es un metafísico sino un *teólogo*, que hace *estricta Metafísica*, sin confundirla con la Teología, en el desarrollo de su propio pensamiento teológico. Santo Tomás no ha tomado sin más, ni siquiera ha transformado la Metafísica de Aristóteles, sino que en el esfuerzo, *unitario en su ejercicio*, de su propia obra teológica y por las mismas exigencias racionales implicadas en tal elaboración científica de las verdades recibidas por la fe, realiza también una Metafísica, aprovechando, eso sí, los conceptos aristotélicos en cuanto estaban tomados y eran ellos conformes, por eso mismo, con la realidad. El llamado *aristotelismo* de Santo Tomás no es, pues, una reelaboración de Aristóteles desde el mismo Aristóteles sino más bien una reelaboración de Aristóteles desde las exigencias racionales de su propia obra teológica.

Sin embargo, pese a tal carácter teológico y teologal que la engendra en su *ejercicio existencial*, en su *esencia específica* tal Metafísica no sólo es rigurosamente filosófica, sino que sus principios están tan rigurosamente ajustados a las exigencias del ser, que es la única que no necesita ser *corregida* ni *superada*, sino solamente *desarrollada, continuada y aplicada* en la luz de sus propios principios (Cfr., pág. 56).

Esta reflexión metafísica, si bien desciende y logra toda su significación y comprensión desde su unidad teológica *en cuanto a su ejercicio*, sin embargo vale y es comprensible también para el filósofo que niega o desconoce el orden sobrenatural, pues está ajustada a las exigencias del *objeto específicamente*, constitutivo de la misma. Porque así como la realidad comprende el ser natural y sobrenatural, específicamente diferentes en su unidad concreta, el Acto puro de la Existencia, que desde su Principio, el Padre, comunica su Ser al Hijo y, por Este, al hombre mediante la conciencia y la fe y su consentimiento libre a las exigencias del Amor del Espíritu Santo, así también la reflexión no puede ser plena y exhaustiva de tal realidad, si es sólo metafísica y no termina —si se comienza desde ella— en teológica o por lo menos, en aprehensión por la fe. Porque así como la reflexión teológica por su carácter científico-racional elabora necesariamente una Metafísica, *desciende* hasta la Filosofía; así ésta, cuando comienza por ser puramente Metafísica, reclama *ascender* para ser plena, hasta integrarse en la reflexión teológica, la cual, sin embargo, únicamente con la gracia sobrenatural de la fe puede realizarse.

En esta reflexión metafísica, elaborada en la unidad de la vida teologal, el autor señala los dos momentos: el de la *inducción sensible*, en que intuitivamente es dado el ser real, y el del *juicio de la inteligencia*, en que se realiza la reflexión metafísica propiamente tal, la *de-velación o aprehensión formal del ser*.

Tal el denso contenido de esta obra, verdaderamente valiosa y cuidadosamente elaborada paso a paso sobre los textos de Santo Tomás, bien que no exenta de repeticiones y a veces de falta de claridad, que dificultan la comprensión exacta del autor. Ello no obstante, se trata de una contribución de primera fuente, inteligente y sincera para lograr una auténtica comprensión del tomismo desde su raíz.

En cuanto a la tesis fundamental misma, que hemos procurado exponer con fidelidad en lo que precede, juzgamos que en buen Tomismo y en buena Teología y Filosofía, si la realidad, en general, y formalmente la de la persona humana, implica no sólo el ser con su Causa creadora, sino también el consentimiento libre a su Fin trascendente divino, la reflexión propiamente tal —teológica y metafísica— se constituye en un plano estrictamente *especulativo*, es decir, de puro conocimiento de la razón y de la fe. El amor supone el conocimiento y es la proyección y desenvolvimiento del propio ser; más aún, puede ayudar a la visión de la inteligencia y de la fe, pero no es en sí mismo ni intuición ni aprehensión propiamente tal de aquél, como parece afirmar lo fi. al incluir o como elemento integrante de la *Reflexión total* teológico-metafísico.

Por esta misma razón, sin negar el carácter teologal de su obra teológica en el orden vital de Santo Tomás, la verdad es que su obra teológica, en su estructuración esencial, está realizada cuidadosamente con independencia de tal carácter, y, como tal, podría ser elaborada y comprendida en sí misma.

Creemos que el Tomismo destaca con más rigor el orden sobrenatural y no se aproxima tan peligrosamente al Ontologismo, como pareciera hacerlo H. al sostener que el Ser creador es inmediatamente dado en el Ser de la reflexión total y metafísica. Entre nuestro ser creado y el Ser de Dios hay una comunión y presencia inmediata en el *orden ontológico* o del ser, pero no en el *orden gnoseológico* o del conocer, en el cual el Ser de Dios no es aprehendido inmediatamente sino sólo por raciocinio. Es este uno de los puntos en que con más fuerza ha insistido Santo Tomás contra el llamado *argumento ontológico*: *Deus non est per se notum quoad nos* (*S. Theol.*, I, 2, 1).

En fin, la unidad de una reflexión teológico-filosófica, que integra inteligencia y amor, realidad y vida, naturaleza y gracia, Santo Tomás y Blondel y Maréchal, por el camino intentado por el autor, no se ve, en primer lugar, que exprese fielmente el pensamiento de Santo Tomás, ni que pueda lograrse en sí misma sin cierta gravitación peligrosa hacia el Irracionalismo, el Ontologismo y el Naturalismo.

Con lo cual no queremos decir ni mucho menos que H. caiga en ellos. Si nos hemos permitido insinuar estos puntos de divergencia con él, defendiendo lo que creemos el pensamiento genuino de Santo Tomás, ajustado por lo demás a la verdad, es precisamente porque juzgamos la obra de H. de un extraordinario valor y fecundidad para una profundización del Tomismo.

Editada por Desclée de Brouwer, la obra forma parte de la colección del *Museum Lessianum* de los Padres Jesuitas de Eegenhoven —Louvain (Bélgica)— y está dedicada a la memoria del Padre J. Maréchal y de M. Blondel.

LA ENCICLOPEDIA FILOSOFICA ITALIANA (*)

Bajo la dirección del *Comité Directivo*, constituido por los grandes maestros de la Filosofía de Italia, y bajo la *Dirección de Redacción* del Padre Carlo Giacon, la *Enciclopedia Filosofica Italiana* llega ahora a su término con la entrega de sus Tomos III y IV.

Ya nos ocupamos de esta extraordinaria obra en el N^o 46 de *SAPIENTIA*, págs. 304-306, a propósito de los dos primeros tomos.

Todo lo que allí dijimos acerca del valor intrínseco con sus múltiples aciertos de esta obra, así como de su plan, ordenamiento y realización tipográfica de la misma, *que la colocan sin duda como la primera de su género en el mundo*, deberíamos repetirlo aquí a propósito de los últimos dos tomos. El esfuerzo y la calidad han sido mantenidos sin desmayo hasta el fin. Lo más valioso de la *Enciclopedia* son sin duda los trabajos monográficos sobre los grandes temas y sistemas filosóficos —según advertimos en nuestra nota anterior— escritos y firmados por filósofos de reconocida competencia en la materia, que ofrecen una visión sintética, ordenada y acabada junto con una bibliografía cuidadosamente seleccionada y al día de los mismos. Enumerarlos uno por uno sería larga tarea, ya que tales trabajos son muy numerosos. Lo cual, a su vez, demuestra que la *Enciclopedia*, sin perder su carácter sintético de tal, no ha urgido excesivamente la limitación del espacio, sino que en su redacción ha prevalecido el criterio de ofrecer al lector exigente una vasta y sólida información crítica sobre temas y autores filosóficos, y no un mero esclarecimiento de los conceptos empleados en Filosofía. Lo cual tampoco quiere decir que la *Enciclopedia* haya descuidado este aspecto de su obra, al contrario, lo ha tenido muy presente y ofrece una explicación de los mismos hasta de los términos e ideas empleados por los filósofos de nuestros días, usando la palabra en su original, cuando el caso —vg. en Heidegger— lo exige.

Lo que queremos añadir, ahora que la *Enciclopedia* ha llegado a su término, es, en primer lugar, que tan extraordinaria empresa ha sido posible, gracias a la colaboración de virtualmente todos los filósofos italianos de nombre, a más de otros innumerables estudiosos de la Filosofía; quienes no han desestimado este trabajo menor y, dejando de lado temporariamente sus propias investigaciones, se han impuesto esta ardua y penosa labor para llevar a cabo y perfeccionar al valioso e insustituible instrumento de trabajo, que con toda objetividad, seriedad y crítica informa y ubica autores y conceptos filosóficos y brinda estas medulosas síntesis de los grandes sistemas.

Y, en segundo lugar, queremos notar que, pese a la amplitud y dificultades enormes de organización y realización de una obra de tal magnitud, la *Enciclopedia*, previa y minuciosamente preparada y elaborada durante varios años de acuerdo a un vasto, ordenado y exhaustivo plan, ha sido luego impresa

(*) ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, Tomos III y IV, publicada bajo el cuidado del *Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, editado por el *Istituto per la Collaborazione Culturale*, Venezia-Roma, por la Casa Editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1957 y 1958, 2 ts. en 4^o de 1942 y de 1963 columnas. Los tomos I y II, del mismo formato, contienen respectivamente, 1958 y 1915 columnas.

con toda magnificencia e impecabilidad tipográfica en apenas un año. Todo ello dice mucho en favor de la competencia de sus organizadores y gestores y, principalmente del Director de Redacción, el P. Carlo Giacon, quién ha sabido estimular y coordinar con inteligencia el esfuerzo de tantos y tan dispares colaboradores en esta magnífica *Enciclopedia Filosofica*, que constituye, un timbre de gloria para los filósofos italianos y para Italia misma.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

BIBLIOGRAFIA

LES PHILOSOPHES ESPAGNOLES D' HIER ET D' AUJOURD' HUI por
Guy Alain, I vol.: *Epoques et Autours*, 410 pp. (13 x 18); II vol.: *Textes
choisis*, 302 p. (13 x 18). Privat, Toulouse, 1956.

El ilustre profesor de la Universidad de Toulouse, que ya nos tenía acostumbrados a sólidos trabajos sobre temas hispánicos, verifica en los dos volúmenes. "Les philosophes espagnoles d' hier et d'aujourd' hui", cuya sucinta información ofrecemos en esta recensión, una ardua tarea de investigación concienzuda y estimulante plausible en todos sus aspectos.

En el primer volumen de 410 páginas, quedan reseñados los autores estudiados desde Lulio a nuestros días bajo tres rúbricas: la biografía, las publicaciones, y la valoración de su doctrina e influencia.

El segundo volumen de 302 páginas, contiene una antología de los textos más expresivos de cada autor, a los que introduce una breve presentación en francés explicativa de la significación de cada texto y de la razón que ha presidido su selección.

Si quisiéramos resumir en una palabra el estilo general que rezuma la obra, diríamos que está imperada por el "amor intelectual", que tan bien se compece con su espíritu cristiano y con su concepto humanamente comprensivo de la filosofía, conceptuada no sólo como ciencia, sino también como sabiduría. Parecería ocioso sentar aquí la precedente afirmación pero ello es clave que nos explica la matizada penetración y la sabia inteligencia, traducida frecuentemente en un amor comprensivo como forma lúcida de una más aguda y cabal penetración de los autores que estudia.

Sólo así pueden calibrarse los sustantivos valores que encierra la obra, donde no han sido pocos los escollos vencidos dada la amplitud del tema abarcador de la filosofía española de ayer y de hoy. Esta postura de amorosa comprensión, ha permitido al profesor de Toulouse, mantener a través de todo la obra un criterio de sano y ponderado equilibrio sin mengua del interés.

Dentro de estas directrices generales el mejor elogio que cabe atribuir a la obra de Alain Guy, es el de que llena una laguna que se dejaba sentir en la historia de la Filosofía española, ya que marca un nuevo estilo de presentación vivaz y estimulante de los filósofos y de su pensamiento más significativo eludiendo toda erudición innecesaria.

Estamos por ello plenamente identificados con el prologuista, el esclarecido filósofo Georges Bastide decano de Toulouse, que en un prólogo pleno de aciertos se añade que la obra es "completa sin que por ello resulte indigesta".

El conocimiento directo de los autores y el manejo de primera mano de obras y de fuentes, explica asimismo el sentido de esta otra frase estampada por el prologuista. El libro representa "una audición directa exenta de toda interposición de leyendas deformadoras y de caricatura simplificadora del pensamiento español". Poseyendo la obra un alto valor desde el punto de vista de la investigación cuyos métodos observa objetivamente, no es menor su mérito como estimulación incitadora de nuevas perspectivas, y como balance de una historia del pensamiento filosófico español cuyos valles y cimas describe cobrando mayor interés y adensándose en el momento presente.

Aludiendo a todo lo esencial que pueda inventariarse en la filosofía española desde Lulio hasta el presente, la obra sube de interés y cuidadora atención por lo que atañe a los autores contemporáneos y sus inmediatos predecesores que son los que más espacio ocupan y más nombres arrojan. Tres pertenecen a la generación del 98, ocho son anteriores a la guerra del catorce, diez pertenecen a esta época, once son los que pertenecen a lo que el autor llama de "entreguerras" y entre los jóvenes se reseñan cuatro cuyo número es de presumir haya de ser pronto ampliable.

Es indudable que la mayor parte de estos nombres están en plena gestación filosófica y por ello su obra aun inacabada no ha logrado su definitivo perfil.

Aun con el riesgo y la dificultad que ello supone para toda crítica que ha de enfrentarse con una obra inconclusa, es preciso subrayar la enorme importancia que tiene el tomar conciencia periódicamente del pensamiento que se viene gestando en nuestros días.

Los autores que se hayan visto juzgados podrán apreciar cómo son alcanzados en una crítica ajena de conjunto, y ello les permitirá, estén o no de acuerdo en todo, cobrar una conciencia más lúcida de sí mismos para bucear incluso en sus propósitos íntimos.

Toda crítica por su naturaleza misma deberá ser orientadora no sólo para el estudioso de determinadas materias, sino también para el recensionado a quien periódicamente le conviene revisar el rumbo de su propio quehacer intelectual.

Bien es cierto que no todos los autores son igualmente captables por la crítica mientras la obra se halla en proceso de gestación. En ello interviene mucho sin duda el tipo de mentalidad de cada autor, la sensibilidad indeferenciada y el modo de operar más o menos respetuoso con la tradición filosófica.

Hay autores que deliberadamente ofrecen su pensamiento personal tímidamente como oculto en el transfondo de su obra y que lo van escribiendo por pasos contados en el contexto del cauce de la filosofía; otros por el contrario se producen con cálculo de una forma estruendosa cultivando formas más llamativas de exposición y principalmente el ensayo que se adecúa al temperamento español intuitivo e improvisador.

La obra discurre fundamentalmente sobre unos cauces expositivos, empero no dejan de insinuarse dentro de un tono de elegante discreción y de adecuada comprensión las valoraciones críticas.

Por ello se ha seguido —y era el más congruente para los fines persegui-

dos— el método cronológico agrupando a los filósofos por generaciones lo que permite una visión más objetiva aún cuando es fácil notar que no son olvidadas las perspectivas sistemáticas y doctrinales entrevistas en la trama interior del libro.

En este sentido merece plácemes especiales el que en la obra haya un enfrentamiento personal con los autores y sus doctrinas a través de lecturas directas único medio de formarse un criterio propio y ponderado. Es también un mérito que cuenta en su haber el de que no se haya dejado seducir por nuestro modo hispánico un tanto imaginativo y ampuloso y no menos ardiente de sobrepasar los aspectos brillantes y ensayísticos del pensamiento.

La lucidez de que hace gala Guy no le lleva a engañarse en este punto pues sabe de sobra lo que es la filosofía "stricto sensu" y lo que la distingue del ensayismo.

Y es que a los españoles nos conviene progresivamente robustecer más y más nuestros hábitos intelectuales rigurosamente científicos por una meditación sostenida y una rumia interior intensa y profunda ajena al afectismo y a las improvisaciones repentinas e incluso a la genialidad, a las veces, si se quiere, que si llena un deseo inmediato frustra logros más maduros y sostenidos.

El sesgo del pensamiento filosófico hispánico actual parece robustecerse y tal como lo ha atisbado el autor permite augurar en este sentido un porvenir pleno de esperanzas.

Efectivamente el balance del libro no puede ser más confortador ya que de la atenta consideración del movimiento filosófico español de nuestros días se desprenden direcciones de gran variedad y de esforzada universalidad sin la mistificación de su incidencia en el ensayismo.

El libro nos parece de otro lado completo en sus referencias si bien suele ser punto menos que imposible en estos casos que pudiera ser exhaustivo. Veríamos por ello con agrado que se le hubiera dedicado un margen adecuado a la presentación de Amor Rymbal, filósofo genial aunque de horizontes en no pocos aspectos frustrados por haberse propuesto tanto en la crítica de toda filosofía anterior, como en el apuntamiento de nuevos fundamentos ideológicos para la filosofía y el dogma, un programa que excede a toda mente humana. No obstante, es fácil augurar que su obra habrá de merecer una creciente consideración entre los estudiosos.

JOSE IGNACIO ALCORTA

PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO, por *George Berkeley*, ed. Aguilar, Bca. de Iniciación Filosófica, vol. 57, Buenos Aires, 1957.

El "Treatise concerning the principles of human knowledge" señala la culminación de la vía que hacia su sistema inmaterialista iniciara Berkeley con "An essay towards a new theory of vision". Partiendo de una falsa noción de "idea", que para él sólo indica "percepción sensible", y aceptando que *todo* conocimiento proviene del sentido interno, concluye lógicamente la inexistencia de la sustancia material; la actividad espiritual es quien explica acabadamente

la afección subjetiva que llama idea: no existe el mundo material fuera de nosotros; ser es “ser percibido”: “their esse is percipi” es la tesis fundamental de su obra. Es cierto que se siente Berkeley fuertemente presionado por el mundo material circundante y muy especialmente —hombre sinceramente creyente— por la realidad que a las cosas atribuyen los relatos de las Sagradas Escrituras, pero pretende escabullirse a estas objeciones aceptando los términos en cuanto utilizados en acepción vulgar, como una necesidad del defectuoso lenguaje usual, más rechazables desde el punto de vista de la metafísica. Es decir que habiendo comenzado bienintencionadamente, partiendo del sensismo de Locke, por querer refutar al materialismo (toda su obra filosófica está teñida de apologética), acabó por desequilibrar la balanza hacia el otro extremo, cimentando más sólidamente aún el idealismo que luego habría de cobrar vuelo en las corrientes alemanas (Kant, Fichte, Schelling, Hegel).

Con versión de P. Masa y prólogo de L. Rodríguez Aranda sobre la filosofía berkeleyana ha dado a luz “Aguilar” en elegante edición económica, mereciendo una vez más el agradecimiento del estudiante de filosofía que no posee el idioma inglés.

J. E. BOLZAN

TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA TEOLOGIA, por *Guillermo de Occam*, ed Aguilar, Bca. de Iniciación Filosófica, vol. 58, Buenos Aires, 1957.

Altamente alentador resulta para nuestra época el lento pero sostenido proceso de recuperación de los autores medievales que se viene experimentando en una sucesión de lo que podríamos denominar “heroicidades editoriales”. Ya el lector de habla española tiene a mano traducciones (¡Oh mal menor!) de Avicena, Al-Farabi, S. Anselmo, S. Buenaventura, Sto. Tomás, N. de Cusa, Eckehart, Duns Scoto, etc., a las cuales agrega hoy “Aguilar” (a quien debemos varias de las nombradas) otra importante para la historia de la escolástica: el “Tratado sobre los principios de la Teología”, de Guillermo de Occam. Su sistema es el último grande del escolasticismo medieval y quien tuvo la mayor influencia como sistematizador del llamado *nominalismo* o *terminismo*, vía de acceso más o menos directa al subjetivismo y excepticismo y que le valió la vehemente réplica de escotistas y tomistas. ¿Es el “Tratado” realmente de Occam? Cuestión es ésta aún debatida, con preferencia por la negativa; más sea como fuere, se trata de una fiel exposición del *occamismo*, algo así como un epítome que permite captar el contenido y estilo de la filosofía del *Venerabilis inceptor*.

La traducción es de Luis Farré, quien también enriquece la edición con un prólogo sobre la obra y el desarrollo del *occamismo*. La presentación editorial se mantiene concorde con los volúmenes anteriores de la colección.

J. E. BOLZAN

GRUNDRISS DER LOGISTIK por I. M. Bochenski. (Aus dem Französischen übersetzt neu bearbeitet und erweitert von Dr. Albert Menne), Ferdinand Schöningh, 1954, 124 págs.

La versión alemana agrega y modifica cuestiones fundamentales; teniendo en cuenta la gran difusión que ha alcanzado en nuestro medio el "Précis de logique mathématique" del P. Bochenski O. P., vamos a considerar, muy resumidamente, lo nuevo que ha introducido el Dr. Menne.

El contenido del libro se distribuye en los siguientes capítulos: I. Generalidades. II. Cálculo proposicional. III. Cálculo de predicados. IV. Cálculo de clases. V. Cálculo de relaciones. VI. Cálculos especiales (modal, plural, combinatoria, silogística, metalógica y categorías sintácticas).

A. *Temas agregados.* Se han agregado: 1) Referencias muy completas sobre el objeto de la logística y sus relaciones con la lógica tradicional, la matemática y la filosofía (Cap. 10). 2) El método de decisión mediante las formas normales (Cap. 10). 3) El cálculo modal (Cap. 24). 4) Indicaciones sobre la metalógica y sobre la formalización de una parte de la sintaxis (Cap. 28). 5) Las categorías lógicas (Cap. 29). Veamos cada uno de estos puntos.

1) La logística es la forma moderna de la lógica y se distingue de la tradicional porque formaliza, calcula, axiomatiza y simboliza. Todas las leyes de la lógica tradicional están contenidas en la logística pero muchas leyes de esta última no se encuentran en la primera; por otra parte, sus métodos son muy superiores, en rigor y fecundidad, a los de la lógica tradicional. La polémica entre los partidarios de una y otra se basa casi exclusivamente en equívocos y en desconocimiento del tema. En un sentido amplio, logística es la doctrina del cálculo lógico, sus presupuestos y sus aplicaciones. Los presupuestos formales son estudiados por la metalógica y los fundamentos filosóficos por la metalogía. Se ha escogido el nombre "logística" y no "lógica matemática" para evitar se confunda con una lógica que únicamente soluciona problemas matemáticos; la logística no trata números ni cantidades, sino objetos indeterminados y, por eso, no se distingue de los otros tipos de lógica. Como poderoso instrumento de análisis ha ejercido cierta influencia sobre la filosofía, permitiendo rechazar como formalmente falsas la demostración ontológica y la unicidad de los seres. Exceptuando los irracionales, todos los filósofos sólo pueden beneficiarse con su uso.

2) Cuando el número de variables aumenta, el método por sustitución resulta largo y penoso. Por eso, es aconsejable derivar la validez universal de una proposición mediante las llamadas formas normales. En el Cap. 24 del "Précis" se dieron, con el título de formas canónicas, muy ligeras referencias sobre este método. Se exponen ahora, las formas normales conjuntivas y disyuntivas, concluyendo el capítulo con las formas normales "completas" ("Auszgezeichnete" es el nombre que les dió Hilbert - Ackermann; las llamamos "completas" siguiendo la terminología de Church, "Introduction to Mathematical Logic", núm. 299).

3) Se han agregado los conceptos fundamentales sobre el cálculo modal aplicado a la lógica proposicional. Se enumeran algunas leyes partiendo de CLpMp ("p es necesario implica p es posible"). Se dan también algunos datos sobre la implicación estricta introducida por Lewis, concluyendo el capítulo

con un cálculo modal más complejo y otro más reducido mediante CMpLMP.

4) La metalógica reconoce como precursores a los tratados "de modis significandi" y a la teoría de la "suposición" de la lógica medieval. Sin embargo, como disciplina exacta, es muy joven. Sus orígenes deben buscarse en la "Metamatemática" de Hilbert, en las especulaciones sobre el lenguaje, realizadas por el Círculo de Viena y en la axiomatización estricta de los sistemas polacos. Abarca tres dominios fundamentales: sintaxis, semántica y pragmática. La metalógica ha demostrado su utilidad en ciertos problemas filosóficos: definición de términos tales como "verdad", "significación", etc. Se cierra el capítulo con una interesante formalización de una parte de la sintaxis: la teoría del cálculo.

5) Con el nombre de "categoría sintáctica" de un sistema, se designa a una clase de expresiones que pueden substituirse mutuamente en toda expresión del sistema, de tal manera que la expresión formada por esta substitución sea una expresión del sistema. Los nombres propios, por ejemplo, constituyen una categoría sintáctica del lenguaje. En este capítulo, sólo se mencionan las clases principales de categorías sintácticas y se ofrecen referencias sencillas sobre el método de Ajdukiewicz para la descripción esquemática de las categorías sintácticas de un functor.

B. *Temas completados y modificados.* Enumeramos lo fundamental:

1) En el capítulo 1 se han determinado mejor las nociones de "proposición" y "nombre"; se han agregado las nociones de "teoremas" y "funtores de valencia". Adviértase que en lugar de "categoría semántica" ("Precis", 1.22) se usa ahora, justamente, "categoría sintáctica".

2) En el cálculo proposicional se han determinado más exactamente algunos conceptos: el de functor diádico (en especial "C", "E" y "J") y el de no-contradicción de un sistema axiomático. Se han agregado diez leyes de "J".

3) En el cálculo de predicados y en el de relaciones sólo se dan explicaciones más amplias y se precisan algunos conceptos. La modificación más importante es la de 11.38, tercera línea de la explicación ("Precis"): en lugar de "generalizaciones" debe leerse "cuantificaciones". En el cálculo de clases se ha completado el capítulo sobre las paradojas teniendo en cuenta la tendencia a contruir una lógica libre de tipos. Para tal fin basta usar dos reglas. La primera, llamada de Behmann dice: no deben introducirse expresiones que no puedan siempre ser substituídas por su definición. La segunda, llamada regla de la "ipsoreflexividad" dice: en caso de negar una expresión ipsoreflexiva (i. e. que se aplica sobre sí misma) la expresión originada no debe usarse después ipsoreflexivamente. Por ejemplo, en la llamada paradoja de Russell "el catálogo que se contiene a sí mismo" (a) es una expresión ipsoreflexiva; "el catálogo que no se contiene a sí mismo" (b) es la negación de una expresión ipsoreflexiva; por consiguiente, al construir "el catálogo de todos los catálogos que no se contienen a sí mismos" (c), la expresión (b) es empleada de nuevo ipsoreflexivamente y ésto lo prohíbe la segunda regla. Adviértase que, de acuerdo a la misma regla, son correctas no sólo las expresiones (a) y (b) sino también "el catálogo de todos los catálogos" (d) y el "catálogo de todos los catálogos que se contienen a sí mismos" (e), mientras que la teoría de los tipos considerada como sin sentido a todas las expresiones (a) - (e).

4) La silogística, ubicada ahora al final de libro, es formalizada en base a tres axiomas especiales; se ha excluído "Barbara" ("Precis", 10.17) ya que es posible deducirlo a partir de la ley que permite la reducción indirecta cuando

la negación de la conclusión substituye a la premisa menor: $CCKpqrCqpN_1Nq$. Se ha dado cabida a la interpretación en lógica de clases, propia de Menne y basada en su libro "*Logic und Existenz. Eine logistische Analyse der kategorischen Syllogismuskonstruktionen und das Problem der Nullklasse*". Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1954, 153 págs. Llamamos especialmente la atención sobre esta obra. Contiene datos muy exactos sobre el origen de muchos principios y problemas lógicos. Recomendamos su lectura a quienes estén familiarizados con el simbolismo logístico. Muchas de sus conclusiones —especialmente las de la relación entre logística y lógica— son definitivas.

5) Se han adecuado a las más recientes exigencias formalistas la lógica pluralente y la lógica combinatoria que, en el "Precis" (25.1 y 25.2), sólo merecieron una consideración muy reducida.

C. *Conclusión*. Mucho ha ganado la nueva versión. La consideramos, ambas, como la mejor iniciación a la logística que pueden utilizar los estudiantes de filosofía. El manejo de varios simbolismos permitirá realizar la tan necesaria integración técnica de los espíritus humanistas que conocen la lógica tradicional. Con una admirable profusión de referencias históricas se vincula permanentemente logística y lógica tradicional.

D. *Observaciones*. Nos permitimos insinuar las siguientes:

1) Las formas normales se introducen (Cap. 10) debido a que el aumento de variables torna largo y penoso el desarrollo de los valores de verdad; hubiera sido aconsejable, por lo tanto, manejar varios ejemplos con cuatro o cinco variables.

2) En una iniciación tan amplia, es de lamentar la ausencia de referencias a la lógica del intuicionismo elaborada por Heyting y Johnson, pese a que del primero de los nombrados figuran tres trabajos en la bibliografía.

3) Cabría consignar: *a*) que la sugerencia sobre el reemplazo de comillas (2.13) puede encontrarse en la "Mathematical Logic" de Quine, pág. 13; *b*) en la explicación de 10.13, después de la disyunción, el número 5.23 que es el que le corresponde a la ley.

4) Los siguientes autores figuran en el texto pero no en la bibliografía: Ding'e (pág. 45); Bauer (pág. 49) y Curry (pág. 104); además en la pág. 91 figura Feys, que luego no es citado en la bibliografía; suponemos que el autor quiere referirse a "*Les systèmes formalisés des modalités aristotéliennes*" publicado en "Revue philosophique de Louvain", vol. 48 (1950), pp. 478-509.

E. *Erratas*. Hemos advertido las siguientes:

Página 15, línea 21: léase "(1.34)" en lugar de "(1.33)".

Página 15, línea 21: léase "(1.35)" en lugar de "(1.34)".

Página 53, línea 46: léase "6.271" en lugar de "6.27".

Página 63, línea 3: léase "15.33" en lugar de "15.34".

Página 89, línea 32: léase "C'" en lugar de "C".

Página 103, línea 8: léase "27.821" en lugar de "27.82".

Página 106, línea 33: ¿Tiene algún sentido "Tarski Z"?

CRISTOCENTRISMO, ENSAYO SOBRE EL HOMBRE CRISTIANO, por *Alberto Gaturelli*, Imprenta de la Universidad de Córdoba, 166 págs. en 16º, Córdoba, 1957.

Este libro está formado por un conjunto de trabajos que, según reza el subtítulo, configuran un esbozo de lo que podríamos llamar una *Antropología cristiana*; tema sobre el que con predilección y vocación ha vuelto con frecuencia nuestro autor.

Los diversos aspectos del hombre, de su actividad y de su perfeccionamiento, están analizados por C. no sólo desde un punto puramente abstracto y filosófico, sino también y principalmente *sobrenatural*, de Caída y Redención, en que el hombre realmente se encuentra en la actual Economía Divina.

El primer capítulo trata precisamente de esta situación real del hombre, que no puede encontrar su perfección sino en su incorporación a Cristo o, para decirlo con la expresión de C., en un *Cristocentrismo*.

En el segundo capítulo, el autor aborda el tema de *el Hombre cristiano y la Libertad*, en el que se refiere no sólo y principalmente a la libertad interior del pecado, propia del cristiano, sino también a la libertad política del mismo.

El Hombre cristiano ante la muerte es el tema del tercer capítulo, en el que se analiza la muerte natural y la muerte del pecado.

Las relaciones del *Hombre cristiano y el Estado totalitario* son estudiadas en el capítulo cuarto, en su triple momento histórico: *greco-romano, cristiano, contemporáneo*.

En torno a la *Educación integral del hombre integral*, el autor penetra agudamente en el problema de la *Educación* (capítulo quinto); para tratar en el capítulo sexto y a propósito de la obra de Manuel Río, del tema de la *Libertad y Necesidad en el Hombre*, donde discute el problema del *Humanismo integral* y de la *Primacía de la Persona y de la Democracia*, y en el cual, en contra de Maritain y en pos de De Koninck, rechaza todo humanismo como autónomo y anticristiano frente al *Cristocentrismo* y defiende la *Supremacía del Bien común sobre el Bien personal* y la *Legitimidad de las tres Formas clásicas de gobierno*, sosteniendo que la democracia, para ser legítima, no debe ser igualitaria sino jerárquica y reconocer también el origen divino de la autoridad. Así termina la primera y medular parte de la obra.

En la segunda parte de su libro y en un amplio capítulo único C. retoma el tema de la *Democracia cristiana* a la luz de los documentos pontificios de León XIII, San Pío X y Pío XII; intentando hacer ver que la tal *Democracia cristiana*, a que se refieren los papas, es un movimiento social confesional cristiano en favor de la clase trabajadora y, como tal, apolítico y dependiente de la jerarquía eclesiástica.

En cambio, C. rechaza la *Democracia cristiana* como partido político; porque o es verdaderamente cristiana y es confesional y dependiente de la jerarquía y, como tal, no puede ser partido político; o no es confesional, como quieren los demócratas cristianos, y entonces no es cristiana. Lo único que cabe, como partido político, es una democracia de cristianos.

El libro termina con un Apéndice sobre *Teología y Humanismo* en la Edad Media, en el cual, a propósito de la obra de Jaeger, insiste el autor en su tesis, de que los grandes teólogos medievales no integraron el humanismo

griego en el Cristianismo, como defiende el citado historiador alemán, sino que sostuvieron un *Cristocentrismo*.

Desde esta visión cristiana, hondamente analizada, los diversos aspectos fundamentales del hombre y de su actividad, estudiados en la obra, logran una fuerte unidad.

Todo el libro está centrado y fundamentado en esta tesis: el hombre está abierto y ordenado a una trascendencia divina, a la Verdad y al Bien infinitos, que después de la caída original, por sí mismo no puede alcanzar. Sólo la gracia, con que Dios gratuitamente nos hace partícipes de su Vida mediante nuestra incorporación a Cristo Redentor, hace posible la consecución de este fin y, con él, el perfeccionamiento humano.

Bajo la acción de lo sobrenatural el hombre es transformado desde su raíz, de tal modo que su desarrollo no es ya humano, sino divino: el hombre únicamente puede desarrollarse incorporándose a Cristo y a su Vida, de modo que su perfección no es ya propiamente un *Humanismo* sino un *Cristocentrismo*.

Colocado en esta perspectiva, C. afirma que no puede existir un *Humanismo integral*, ni siquiera un *Humanismo cristiano*; ya que para él, Humanismo es un desarrollo humano, puramente natural y "autónomo", con independencia de Dios, al menos del Dios Vivo y personal del Cristianismo. Un humanismo o perfeccionamiento puramente humano o autónomo es imposible en la actual situación concreta del hombre. El desarrollo del hombre o se logra por la vida divina, mediante la incorporación a Cristo, y entonces *no es Humanismo sino Cristocentrismo*, o se pretende realizar con autonomía de esa vida, y en tal caso es imposible después de la caída del hombre y, consiguientemente, tampoco es *Humanismo*.

En la misma perspectiva sobrenatural son abordados los temas de la *Libertad* y de la *Educación*. No se trata de la libertad de elección de medios, sino de la *libertad a peccato*. El Cristocentrismo, con esta sumisión a Cristo y pérdida de la propia autonomía humana, trae aparejada paradójicamente la *libertad de la esclavitud del pecado, la libertad interior de los hijos de Dios*. En cambio, la autonomía o libertad de la sujeción a Dios, *lleva consigo la esclavitud al pecado con la pérdida de la libertad interior*.

Otro tanto sucede con la *Educación*. El maestro no hace sino ayudar desde fuera a que el alma del educando por sí misma y en sí misma descubra la verdad, que, en definitiva, no es sino la Verdad Sobrenatural del Verbo que la ilumina y habla.

Si el cristiano está tomado integralmente desde su raíz por la vida de Dios en Cristo, lógicamente no hay en él actividad alguna que escape a este sometimiento, y, por eso y por la misma razón con que rechaza el Humanismo, el autor rechaza también la *Democracia cristiana* aconfesional, como partido político.

Como el cristiano está incorporado a Cristo, su unión con Dios no se realiza sino en unión con los demás miembros del Cuerpo Místico. La persona *está sometida al bien común* de la Sociedad cristiana, y su unión con Dios no se realiza con independencia de dicha Sociedad o de los demás. Así como se opone al *Humanismo integral, aconfesional*, de Maritain, se opone ahora a la *Ciudad fraternal personalista* del mismo autor, retomando la tesis de De Koninck de la *supremacía del bien común sobre el bien personal*.

Tal, en síntesis, el denso contenido de esta obra, vivamente agustiniana, en que el hombre y su actividad son contempladas en la unidad de su vida sobrenatural, que las transfigura y transforma totalmente desde su raíz y donde el perfeccionamiento y los valores humanos únicamente son alcanzados en una realidad sobrenatural divina. Se trata de una honda meditación realizada desde una Sabiduría Cristiana, *eminente teológica*, sobre el hombre, su perfeccionamiento y su destino eterno; en cuya luz es iluminada la vida terrena, que es sólo peregrinación o tránsito efímero hacia la verdadera y definitiva vida. Tal carácter de *homo-viator* está fuertemente subrayado en toda la obra con un acento eminentemente agustiniano: el hombre en este mundo está sólo de paso y su vida terrena únicamente tiene sentido desde su plenitud divina de la eternidad.

Esta meditación, que constituye un estudio no solamente pensado sino vivido por el autor, alcanza, por eso mismo, desarrollarse y formularse con tal vigor y fuerza de síntesis, que logra ofrecer en verdad una visión unitaria cristiana del hombre y de su vida.

Aceptados los presupuestos de que C. parte, las consecuencias se siguen con rigor. Sin embargo, un tomista distinguiría con más cuidado, de acuerdo a los *objetos formales*, el orden *esencial y existencial*, y el orden *natural y sobrenatural*; y, por eso, no aceptaría todas sus consecuencias y aplicaciones, tales como las referentes a la negación del Humanismo y a la supremacía del bien común sobre el de la persona. Pero la discusión de tales temas no es para ser hecha en una nota bibliográfica; reclama un análisis más detenido, que esperamos realizar próximamente en algunos artículos de esta misma revista, en un diálogo fraternal, que ya iniciamos alguna vez verbalmente con el autor, y que ahora esperamos reanudar por escrito.

No dudamos que tal contraposición de las dos grandes posiciones fundamentales del pensamiento cristiano, *Agustinismo* y *Tomismo*, realizados sobre la base de las grandes verdades que les son comunes, y el vínculo de una amistad cordial ayudarán a precisar nuestras propias tesis y a penetrar más hondo en la *Verdad*, para esclarecer desde ella los graves problemas de las realidades sociales de nuestro tiempo.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

NOTICIAS DE LIBROS

LE COEUR DU PERE, por *Jean Galot, S. J.*, sección *Ascétique y Mystique* del *Museum Lessianum*, Desclée de Brouwer, París-Louvain, 1957.

El P. Jean Galot, S. J., conocido por sus anteriores obras sobre *Le Coeur du Christ* y *Le Coeur de Marie*, enriquece la literatura de vida espiritual de la Iglesia con la presente obra, la cual, si bien está dirigida a alimentar la piedad de los fieles, está escrita con toda solidez teológica y fundada toda ella en la Sagrada Escritura.

La obra pone de manifiesto nuestra filiación divina en Cristo respecto del Padre. La Redención aparece en el libro como la gran empresa del amor del Padre hacia nosotros.

El grave problema del bien y del mal son enfocados por el autor en esta perspectiva del amor del Padre.

El libro derrama profusa luz sobre este aspecto fundamental de la Teología a la vez que abre el corazón a la más sólida confianza en el Padre.

Bellamente editó Desclée de Brouwer.

O. N. DERISI

EL BIEN COMUN DE LOS ESPAÑOLES, por *Adolfo Muñoz Alonso*, Colección "Bien común", Euramérica, S. A.

"El bien común de los españoles" distribuye su contenido en cinco capítulos: Nociones sobre el bien común de los españoles; El bien común de los españoles, razón social suprema; Conversión del bien personal de los españoles y su bien común; El bien común de los españoles y la sociedad española; El bien común de los españoles y su realización social.

Como el título lo sugiere, el A. se propone mostrar las modalidades que presenta la aplicación concreta de las exigencias del bien común al caso de España; por ello su tema se inscribe propiamente en el plano de la prudencia política. Con todo, el A. no omite en cada uno de los subtemas las referencias fundamentales a los principios cuya encarnación, precisamente, intenta promover en la vida política de sus compatriotas.

GUIDO SOAJE RAMOS

ETHICS AND OTHER KNOWLEDGE: *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, Volume XXXI, The Catholic University of America, Washington 17, D. C. 1957.

Contiene el presente volumen cinco trabajos sobre ética y seis discusiones de mesa redonda que se agrupan en torno a la Lógica, Filosofía Moral y Política, Historia de la Filosofía, Filosofía Natural, Metafísica y Otros Problemas Filosóficos. Trátase de trabajos presentados y discusiones realizadas en la XXXI Reunión anual de la The American Catholic Philosophical Association,

tenida los 23 y 24 de abril de 1957. Los temas de los cinco trabajos de ética son los siguientes: *The Empiricism of Thomistic Ethics* (Klubertanz); *St. Thomas's Approach to Moral Philosophy* (Eschmann); *Ethics and the Faith* (Doyle); *Ethics and Epistemology* (Salmon); *Ethics and Natural Theology* (Ried).

E. M. B.

L'EDUCATION RELIGIEUSE DES ADOLESCENTES por G. Gathelier, E. Vitte, Lyon-Paris, 1957.

El subtítulo del libro lo dice todo: *Une Expérience*. Mons. Lacoïnte nos informa en el Prefacio que se trata de una experiencia catequística de seis años, en un hogar de niñas de doce a catorce años de edad, en un barrio popular de París. Esta experiencia no se realiza solamente, ni mucho menos, en el plano didáctico sino en el de "una rigurosa educación de las virtudes teologales de la Fe y la Caridad" (X). El libro, o mejor, lo publicado, la Primera Parte, se divide en tres largos capítulos: *La vida del hogar*, *El espíritu de trabajo*, *Resultados*. La obra es de suma utilidad para quien piense que el empirismo es insuficiente en Pedagogía y que hay que buscar ayuda en los métodos nuevos.

E. M. B.

CARTAS DE NICODEMO, por Jan Dobraczynski, Herder, Barcelona, Buenos Aires (Carlos Pellegrini 1179), 1957, 480 págs.

Las Cartas de Nicodemo, que en estos últimos años tuvieron gran difusión en Polonia, aparecen ahora traducidas al español, como ya lo fueron a otros idiomas. Dobraczynski, periodista católico polaco, nos presenta en la supuesta correspondencia de Nicodemo con su maestro Justo, la vida y obra de Jesucristo N. Sr. Evidentemente se trata aquí de un estudio personal, con todas las características y libertades de la novela con fondo histórico; pero es necesario hacer resaltar el respeto con que prácticamente en todas las circunstancias se trata al texto evangélico, al par que la mesura en el uso de los libros apócrifos, y la vívida reconstrucción del ambiente, juntamente con el estudio psicológico de los personajes. Tradujo Ana Rolon Klemensiewicz.

RAUL PRIMATESTA

ANTOLOGIA DEL PENSAMIENTO POLITICO, por Alfonso Francisco Ramírez, editorial Cultura, México, 1957, 510 págs. en 8º.

Cultor de las buenas letras, de la historia y del derecho, Alfonso Francisco Ramírez nos ofrece hoy en esta Antología "el paciente resultado de largas y a las veces arduas lecturas", como él mismo nos dice en su Prólogo. El libro nos presenta el pensamiento político de más de cien autores de todos los tiempos, tomado de sus propias obras.

Ramírez ha seleccionado los fragmentos que ha considerado más significativos de cada autor, los ha ordenado en párrafos con sus correspondientes

subtítulos y los ha hecho preceder de una nota bio-bibliográfica, densa y sucinta, en que ubica temporal e ideológicamente a cada uno de los pensadores políticos.

El orden seguido es, por lo común, el cronológico, aunque a veces se encuentran mezclados autores de muy distintos tiempos.

Se podría objetar a la selección de R. que faltan muchas figuras eminentes del pensamiento político —como Kant y Hegel, por no citar sino algunos— y que, en cambio, se extractan fragmentos de autores de ninguna o escasa significación política o que sólo la tienen circunstancialmente, como sucede con algunos autores americanos. Sin duda que R. no ha querido darnos una obra realizada con un rigor científico, sino más bien, como él lo insinúa en su Prólogo, el fruto de lo que realmente ha leído según sus preferencias, en largas y pacientes lecturas.

En todo caso la Antología de R. resulta utilísima para cuantos deseen ponerse en contacto, de una manera viva y directa, con el pensamiento político de grandes figuras de todos los tiempos, y especialmente para los estudiantes universitarios de derecho y ciencias políticas, y más todavía para cuantos se sienten con vocación política, pues aprenderán la lección de los teóricos y prácticos de esta difícil ciencia.

La obra está pulcramente impresa y distribuída por la editorial Cultura de México.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

PRESENTA:

La recientemente aparecida obra del R. P. S. Ramírez, O. P.

"La Filosofía de Ortega y Gasset"

Precio: en rústica m\$. 195.—

La obra para el Predicador "Docete" de Koch y Sancho, obra completa 9 tomos
7 tomos aparecidos al momento. Precio: en tela m\$. 215.— c/tomo.

"Catecismo Social" de Welty, obra completa en 4 tomos.

Aparecidos: Volumen I: tela: m\$. 176.— Volumen II: tela: m\$. 215.—
rústica: „ 143.— rústica: „ 156.—

"Iniciación Teológica" de Henry, obra completa en 3 tomos.

Aparecido: Volumen I: tela m\$. 338.—

"Verbum Dei", obra completa en 4 tomos.

Aparecidos: Volumen I tela m\$. 390.—
„ II tela m\$. 390.—
„ III tela m\$. 390.—

LIBRERIA CARLOS LOHLÉ

JOLIVET, R.: <i>Tratado de Filosofía</i> ; tomo II: <i>Psicología</i>	\$ 160.—
— — — tomo III: <i>Metafísica</i>	„ 150.—
— <i>El Dios de los Filósofos y de los Sabios</i>	„ 45.—
MARECHAL, J.: <i>El Punto de Partida de la Metafísica</i> , tomo I: <i>Desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media: la Crítica antigua del Conocimiento</i> ...	„ 75.—
RAMIREZ, S.: <i>La Filosofía de Ortega y Gasset</i>	„ 195.—
SCIACCA, M.: <i>Perspectivas de nuestro Tiempo</i>	„ 70.—
BERDIAEV, N.: <i>Autobiografía espiritual</i>	„ 140.—
CLASICOS POLITICOS: ARISTÓTELES: <i>La Constitución de Atenas</i> (Edición bilingüe por Antonio Tovar)	„ 25.—
— PLATÓN: <i>Gorgias</i> (Edición bilingüe por J. Calonge Ruiz)	„ 88.—
— PLATÓN: <i>Críton</i> (Edición bilingüe por M. Rico Gómez)	„ 28.—
— PLATÓN: <i>El Político</i> (Edición bilingüe por A. González Laso)	„ 125.—
— CICERÓN: <i>De Legibus</i> (Edición bilingüe por A. d'Ors)	„ 90.—
CRAHAY, Fr.: <i>Le Formalisme logico-mathématique et le Problème du non-sens</i>	„ 71.50
FERRATER MORA: <i>Diccionario de Filosofía</i> , 4ª Edición	„ 570.—
GILSON, E.: <i>Peinture et Réalité (Problèmes et Controverses)</i>	„ 294.—
JOURNET, Ch.: <i>La Théologie de l'Eglise (Textes et Etudes Théologiques)</i>	„ 216.—
MOREAU, J.: <i>La Conscience de l'Etre</i>	„ 105.—
PEPIN, J.: <i>Mythe et Allégorie (Les Origines grecques et les Contestations judéo-chrétiennes)</i>	„ 420.—
PERELMAN, Ch.: <i>Traité de l'Argumentation</i> (2 vls.) Collection "Logos" de P. U. Fr.	„ 336.—
VAJDA, G.: <i>L'Amour de Dieu dans la Théologie juive du Moyen Age (Etudes de Philosophie médiévale)</i>	„ 294.—
VON BALTHASAR, H. U.: <i>Dieu et l'Homme d'aujourd'hui</i>	„ 104.40

VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3097

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPANAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 80.— Número suelto: \$ 20.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica
Revista Semestral de 200 páginas como mínimo
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

SECCIONES:

Artículos
Notas y Comentarios
Crítica de Libros
Índice de Revistas

Precio:	Un Ejemplar:	Suscripción:
ESPAÑA	60 Pesetas	100 Pesetas
EXTRANJERO	U. S. \$ 2.40	U. S. \$ 4.—

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIUUM — ESTUDIOS FILOSOFICOS - UNIVERSIDAD DE BARCELONA
BARCELONA (ESPAÑA)