

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Cecilia Alferrina*  
*Biblioteca Universitaria*

17



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1976

todas las otras ciencias significaba la esperanza de llegar a ser por fin lo que pretendían, al curarse de la inautenticidad radical que el construccionismo les había inoculado. Como esperanza para nuestra vida espiritual, la esperanza fenomenológica era una esperanza sin precedentes por su amplitud. Pues el sesgo platónico y la amplitud platónica llegaban ahora sin los pecados platónicos al ser fenomenología, es decir, “una renovación del platonismo intuitivo, pero con la completa exclusión por parte de Husserl de la concepción platónica que otorga realidad a las ideas, como así mismo de los ingredientes místicos que Platón insufla en tal concepción”.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> ASTRADA, *Idealismo fenomenológico y Metafísica existencial*, p. 21. GURVITCH, sin ningún *esprit de finesse*, rechaza toda proyección de la fenomenología en el platonismo (*ob. cit.*, p. 26). Pero lo que destacan Celms, Gaos y Astrada en las citas que hemos hecho de ellos, que es más profundo, es suficiente para admitir aquella proyección. Ver la opinión de HUSSERL, en *Ideas*, § 22.

## REVOLUCIÓN, CONSERVATISMO Y TRADICIÓN

DR. MICHELE FEDERICO SCIACCA †  
Universidad de Génova, Italia.

LA REVOLUCIÓN, movimiento de la mayoría o de casi todo un pueblo que se distingue de la “rebelión”, que es de uno o de pocos —en su significado general indica una violenta desviación del proceso normal evolutivo; en este sentido se opone a “evolución”, de la que puede provocar la detención o la regresión. Pero en el sentido ya no propiamente de revolución sino de renovación de ideas o de doctrinas— por ejemplo, de “revolución” en la filosofía o en la ciencia —ella, bajo la apariencia de determinar la detención o la regresión de ese proceso— como afirma quien quiere conservar el *status quo*, sustancialmente lo favorece y acelera su evolución.

Aparte del significado vulgar y corriente de “confusión”, “desorden”, etc., el uso del término, desde la segunda mitad del ‘600 en adelante, se ha ido limitando a un campo bien definido; “revolución” indica una alteración que lleva a un cambio violento y casi siempre cruento del gobierno y de las condiciones políticas y sociales a fin de establecer un nuevo orden, también jurídico, para ponerlo en lugar de aquél legalmente constituido y respecto al cual y en la medida en la que es simplemente “conservado” o “inmovilizado”, representa la subversión.

La revolución condenada en general hasta el siglo XVI, comienza a tener sus defensores con el nacer y el afirmarse del Iluminismo, es decir con el prevalecer del espíritu laicista: ya no es considerada un hecho negativo del orden y perjudicial al bien común, sino un evento positivo, capaz de crear una mejor, más justa, *ratio rei publicae*. Si es positivo y como tal un bien, no obstante sus inevitables aspectos negativos, aunque se lleve a cabo en casos extremos, es un “derecho” del pueblo soberano —la idea de la revolución como derecho está ligada a la otra de la soberanía popular—, el cual

no puede renunciar, dice Locke (*Segundo tratado del gobierno*, 1690), a excluir a aquellos legisladores que se hacen indignos del mandato recibido. Posteriormente Rousseau (*Contrato social*, 1761, I. III, c. 10) afirma que en el momento en que el gobierno ya no administra al Estado según las leyes y “usurpa el poder soberano”, que reside en el pueblo, “el pacto social se disuelve y todos los ciudadanos, readquiridos de derecho en su libertad natural, son forzados pero no obligados a obedecer”. La Constitución francesa del '93 hace un paso adelante: además del derecho proclama el deber a la revolución: “si un gobierno perjudica los derechos del pueblo, por esto es deber sacrosanto e indispensable la insurrección violenta”.

En el siglo XIX la revolución tiene ulteriores reconocimientos y justificaciones: en el sentido de revolución “liberal” o por las *libertades* civiles y la independencia de los pueblos, y en el sentido de revolución “socialista” por *justicia* social en contra de la explotación del proletariado y de su trabajo y por eso mismo en contra de los privilegios del capital. Aquí surge el conflicto entre libertades políticas y civiles y libertad social que se puede empujar hasta el fanatismo, parcial y por eso mismo abstracto —de todos modos negativo de la persona integral—, de la defensa de la libertad también a costa de la justicia o de la defensa de la justicia en sentido social también a costa de la libertad. La revolución liberal objeta a la social el haber negado la libertad sin siquiera resolver el problema de la liberación por necesidad; la revolución social reconoce a la liberal el haber logrado promover las libertades civiles y la independencia de los pueblos, pero le reprocha el haber desilusionado las esperanzas del pueblo por haber fracasado, como revolución burguesa y capitalística, en la solución del problema de la justicia, tarea que corresponde a la revolución social, cuya mira es la destrucción del capitalismo. Todavía hoy, no obstante las muchas revoluciones, las sociedades llamadas de régimen capitalístico y las llamadas de régimen socialista buscan una solución al problema libertad-justicia, es decir un orden en el cual exista el respeto de la libertad en la justicia o de la justicia en la libertad. Por eso la historia de la humanidad está abierta a nuevas revoluciones o subversiones violentas como a contra-revoluciones o a restauraciones.

Con Marx y Engels la revolución se eleva a ley universal de la historia: “no la crítica”, se lee en la *Ideología alemana* (1845), “sino la revolución es la fuerza apremiante de la historia, también de la religión, de la filosofía y de la teoría”; esta afirmación es repetida en el *Manifiesto* (1848), donde se proclama el “cambio violento” de todo el orden social del tiempo. Nos limitamos a mostrar que aquí es afirmada, además de la supremacía, la primacía de la “acción” o de la “práctica” sobre el pensamiento, como la que

es el elemento propulsivo y generador de la teoría; resulta que la acción no es hija del pensamiento sino éste de ella, que el pensar no juzga la acción sino ésta al primero, por lo cual la práctica, referida a revolución o cambio violento, es la verdad y la justicia para hacer valer a través de la dictadura del proletariado contra la práctica injusta y no verdadera de la clase burguesa. Pero la práctica juez de sí misma, además de ser una afirmación sin sentido teórico, admite las justificaciones de todos los abusos, de todas las injusticias y del liberticidio.

No concierne a nosotros discutir en torno al significado jurídico de la revolución, problema aún hoy abierto y discutido entre quien afirma que es el no-derecho y quien sostiene su admisión a criterio de legitimación de los estados nacidos de ella y como órgano de producción de derecho —en general se la acepta como hecho realizado; tomando en cuenta sus aspectos positivos y del mayor mal que llegaría a la comunidad por la restauración violenta del orden precedente—; pero no podemos callar el problema de su significado moral que, por otra parte, interesa también al jurídico.

Si un orden político-social-jurídico, establecido como tal, se funda en el derecho natural y a éste uniforma sus disposiciones, su subversión violenta o revolucionaria no tiene ningún significado moral y tampoco jurídico. Pero eso implica que el orden constituido no puede permanecer inmóvil e inmutable en su derecho positivo y en sus modalidades históricas: si quien gobierna, preocupado únicamente en la conservación de ese derecho, se obstina en poner la conservación misma como fin exclusivo de su gobierno, un gobernante así no toma en cuenta, al contrario se opone para impedir el desarrollo, la formación de las nuevas estructuras sociales y de las nuevas exigencias de justicia y de libertad, que plantea nuevos problemas. Gobernando así no respeta en absoluto el derecho natural que, usado como medio para la conservación del orden jurídico existente, no es reconocido como fin al cual debe siempre mirar cualquier derecho positivo a través de la renovación de las disposiciones a las cuales estimula el mismo derecho natural, de manera que el derecho positivo mismo responda mejor a una más profunda conciencia de justicia y de libertad proceso que se identifica con el madurar de la humanidad al derecho natural presente en la conciencia de cada hombre y por lo tanto padre de lo que de justicia y de libertad tengan y promuevan las disposiciones jurídicas que históricamente se suceden. Donde falta la relación entre el derecho positivo y la situación histó-

rica para una mejor ejecución del derecho natural, la conservación de este último, reducido a un pretexto o a una coartada, degenera en conservatismo, es decir en conservar con la fuerza y con la violencia, que se pueden realizar en tantos modos también no cruentos, una disposición que ya no corresponde a la sociedad nueva que ha crecido o cambiado a sus espaldas aunque reprimida. Está aquí el nacimiento de las grandes revoluciones; aquí también su significado moral en los límites que mencionaremos en seguida. En otros términos, el orden jurídico que se quiere conservar con la fuerza y en abstracto, ya que no se adhiere a la renovada conciencia histórica, es, no obstante las apariencias, el que se pone en contra del derecho natural, del cual en el inicio, en caso de que se fundase, era una modalidad o una forma histórica correspondiente a una situación concreta, fundamento y relación que lo hacían legítimo y lo cargaban también de un significado moral. En el momento en el que no se renovó y se endureció, se hizo coágulo de intereses individuales o de casta o de clase, fue como separarse de la matriz que ya no lo fecunda, se opuso como disposición inmutable y perenne, es decir usurpó los atributos correspondientes al derecho natural, cesando así de ser legítimo respecto a la nueva realidad histórica y perdiendo toda clase de significado, también el moral. Efectivamente, el interés parcial de un individuo o de una clase en perjuicio también del derecho natural de una sola persona es, por eso mismo, violación de la ley moral.

Respecto al conservatismo, la revolución, aparte de los excesos, también imputables al sistema rígidamente conservador que la provoca, tiene una validez moral y también jurídica, a condición que obedezca, además de ser *extrema ratio*, a las siguientes condiciones, irrenunciables si quiere gozar de la mencionada validez: la conservación, ya sea con las debidas reformas, de lo válido o conforme al derecho natural que había en el régimen derrocado; una mejor realización, a través de los cambios que provoca y la nueva disposición, del derecho natural, cuyo respeto y cuya promoción deben permanecer siempre como finalidad; la confirmación del principio de autoridad, que en ningún caso puede ser debilitado sin caer en el autoritarismo que se quiere evitar, y que es inevitable cuando ese principio está puesto en crisis. Si bien se considera la revolución entendida así, en el momento en que se presenta como cambio del orden constituido, afirma su derecho a tal cambio en nombre de la conservación, fecunda y no estéril, del principio de autoridad y del derecho natural, traicionados por el conservatismo en la medida en que los instrumentaliza para intereses particulares, garantizados por una disposición superada e injusta y que precisamente por estos intereses quiere conservar e imponer con la fuerza, autoritariamente. Si esto no sucede, el movimiento revolucionario, aunque invierta la situación, repite,

en otro plano y en favor de los privilegios de otro sector, las injusticias del conservatismo.

Si no se quieren los excesos revolucionarios, evítese ser ciegos conservadores, es decir uniformarse al derecho natural, que significa hacerlo fecundo, conservándolo vivo a través de las nuevas disposiciones jurídicas dictadas por la conciencia moral, que responden siempre más a las nuevas o diversas situaciones históricas. La regresión se define dialécticamente respecto a la revolución cuando ésta aleja la evolución, y respecto al conservatismo cuando éste pretende detenerla por la fuerza. Si las disposiciones se inspirasen siempre en el derecho natural, que es los derechos de la persona, sería ese derecho el propulsor de la historia y de nuevas y adecuadas disposiciones: la dialéctica armónica entre cambios sociales e igualdad del orden, sobre el fundamento del derecho natural innovador y renovador de los unos y de los otros, haría superfluos los conservatismos y las revoluciones, en cuanto que el proceso histórico se identificaría con el de la tradición, que en cambio la dialéctica de conservatismo y de revolución tiende siempre a marginar hasta perderla.

De lo poco que hemos dicho resulta que la validez moral y jurídica de la conservación y de la revolución no se define contra el derecho natural inherente a la persona y, en el caso de la revolución, contra cualquier orden jurídico, sino en relación al derecho natural mismo y al orden jurídico, de respetar como tal; efectivamente la conservación es válida —y en tal caso es la negación del conservatismo— en la medida en que “conserva” el derecho natural en nuevas disposiciones a fin de que se realice históricamente, como es válida la revolución en la medida en que, derribado un orden ineficiente e injusto, establece otro mejor sobre la base de los derechos de la persona y de los valores que le favorecen y que no dependen de la sociedad, sin descuidar los propios de ésta última: todos exigen respeto, autonomía y libre promoción. Como se ve, tal validez admite, ya sea de parte de la conservación como de la revolución —la primera contra el conservatismo y para evitar la revolución, la segunda contra el mismo conservatismo y en nombre de la conservación dinámica del derecho natural—, su admisión y su integración en el canal de la tradición. Pero en la medida en que tienen éxito en esta operación, se niegan como dialéctica de conservación estática y de subversión violenta para ceder el puesto a la tradición misma que —por sí misma proceso y madre de progreso, por sí misma en movimiento e innovadora de las modalidades históricas en cuanto inicio del principio del derecho que “entrega” y “confía” al proceso histórico— coincide con la dialéctica armónica entre cambios históricos e igualdad a ellos de las dispo-

siones, padre el derecho natural. En el plano de la historia los opuestos positivos del conservatismo y más aún de la revolución, se miden de lo que de tradición, no obstante todo, logran hacer avanzar.

Aquí se impone la reflexión sobre una interrogante que denuncia el aspecto trágico de la historia: ¿por qué no se realiza, sino raramente la dialéctica armónica entre las nuevas exigencias de justicia y de libertad, debidas a una más conocedora conciencia histórica, y la adecuación a ellas del orden constituido según lo que exige el derecho natural y la tradición? Es decir: ¿por qué en vez de su armónica relación dialéctica se verifica históricamente el conservatismo que se opone a todo cambio maltratando la tradición y provocando la revolución —también ésta enemiga de la tradición— y sus excesos y ésta, en algunos casos, la restauración violenta aunque precaria? La respuesta a esta pregunta toma el problema del mal de los puntos de vista filosófico y teológico, es decir del mal entendido como obra del hombre en consecuencia del pecado original e implica el problema de la libertad en el sentido cristiano y en el no cristiano.

Si bien se considera, conservatismo y revolución, también cuando se califican cristianos y católicos, obran según un concepto no cristiano de libertad, es decir de una libertad entendida solamente como liberación de los obstáculos exteriores y por eso: para el conservatismo, como liberación de las nuevas estructuras a través de su impedimento; para la revolución como liberación de las antiguas a través de su derrocamiento. La una y el otro tienen en común el convencimiento de que basta liberarse del obstáculo exterior, con el cual identifican al mal, para realizar la libertad y con ella un orden justo o menos injusto o más justo, ya sea en el sentido moral como en el jurídico. Conservatistas y revolucionarios convencidos de que la libertad es algo que se conquista sólo históricamente al final del desarrollo o de la evolución histórica, se preocupan del cambio o de la conservación del exterior y no de los cambios interiores: quieren cambiar o conservar las cosas lo mejor posible dejando modificados sus egoísmos; por eso en esto, y no sólo en esto, también los revolucionarios son igualmente conservadores como los conservadores son más tercios que, a su vez, son los conservadores de la revolución: se oponen una revolución estática y una dinámica a los daños del derecho natural y de la tradición. La libertad entendida así no es cristiana; por consiguiente no puede serlo tampoco la justicia: todo, conservatismo o revolución, permanece a nivel del mal, también en el caso que el uno o la otra eliminen algunos males; efectivamente terminarán por generar otros, o los mismos bajo diversas modalidades.

La libertad cristiana no es solamente la liberación de los males exteriores,

debidos a estructuras antiguas o degeneradas, cuya renovación exigida por el derecho natural es siempre oportuna y necesaria para el bien de la comunidad, sino victoria del cristianismo sobre el mal que está dentro de él y que hace esclava su voluntad. Hasta cuando la voluntad humana no se convierte al bien, los males de la sociedad son ineliminables: el conservador lucha por conservar el orden ya no eficiente que le garantiza sus privilegios con satisfacción de su egoísmo; el revolucionario lucha para derribar este orden impuesto para la conservación de privilegios antisociales y quiere sustituirlo violentamente con uno nuevo que, en lugar de estos privilegios, cree unos nuevos que satisfagan su egoísmo propio. De esto resulta que hasta que el hombre no cambia dentro y no hace toda clase de esfuerzo para conservarse y perfeccionarse en este cambio, conservatismo-revolución-restauración, para otra conservación de la cual otra revolución y así sucesivamente continuarán marcando el trágico camino de los individuos y de los pueblos, punteado por los conflictos de egoísmos contrapuestos. Ese cambio y ese esfuerzo interior en la auténtica libertad que, contra el mal que anida dentro de cada hombre, instante con instante, conquista a sí misma con la ayuda de la gracia que, asistiendo a la libertad en su perfeccionamiento, la valora y la eleva a libertad del bien, sin embargo, capaz de hacer el mal. No hay sociedad libre y justa sin hombres libres y justos; por lo tanto, antes de preocuparnos de imponer violentamente la conservación de las estructuras o su cambio subversor en nombre de la justicia y de la libertad, debemos profundamente hacernos nosotros, cada uno según sus propias posibilidades, libres y justos, de manera que de tales hombres haya siempre más y siempre menos esclavos del mal e injustos, a los cuales se deben los obstáculos exteriores y el injusto funcionamiento de las estructuras y de los reglamentos.

Es secundario que haya hombres que griten contra la injusticia y la esclavitud impuestas por un mal gobierno que quiere conservarse a sí mismo, como es secundario derrocarlo con la revolución, y es primario que quien grite y derroque sea él un justo y un libre, un "fuerte", que quiere la justicia y la libertad para todos como sus dimensiones interiores; si sucede así también las estructuras y los reglamentos serán las correas de transmisión de la justicia y de la libertad. Si no es así, los unos contra los otros, como exaltados o dominados en los sentimientos y en las mentes y por lo tanto "depósitos" de odio, continuarán gritando al "escándalo", enfadándose recíprocamente de las acciones indignas sin considerar que la "piedra de tropiezo", la "trampa" que los induce al mal, al mal ejemplo y a la división facciosa, es su interno y evidente egoísmo. Así, sea quien grita y oprime para conservar, sea quien grita y hace violencia para revolucionar son dos injustos que, en nombre de la justicia y de la libertad, luchan, el uno para defender los privi-

legios de que goza el otro y el otro para obtener los suyos propios y gozarlos; éste último, derribada la disposición existente, lucha contra la restauración que lo amenaza, aun a sabiendas de que, revuelto por la revolución un orden que ya no corresponde a la realidad histórica, sea imposible restaurarlo por largo tiempo porque está "fuera de la realidad". Por eso la restauración, cuando lo es sólo de privilegios ligados a viejas estructuras, es un inútil tentativo contrarrevolucionario, que termina por convalidar jurídicamente la disposición nacida de la revolución.

Vapores o estadio fumoso, estadio de liquidez, de coagulación, de solidificación, de petrificación: es el proceso de la revolución. El conservatismo se ríe en el primer estadio, se preocupa en el segundo y se pone nervioso, ataca con violencia en el tercero, llora en el cuarto e intenta desesperado la restauración. En este punto luchan a muerte dos formas de conservatismo: el viejo derribado por la revolución y el nuevo instaurado por esta última. Por eso, aunque la restauración falle, el conservatismo se consuela porque la revolución se convirtió en conservadora; en el último estadio se hace conservatismo enemigo de cualquier innovación o cambio, de donde el elevarse al horizonte de nuevos vapores y humos, destinados al mismo proceso. Resulta que el conservatismo, como se ha mencionado, es la conservación de la revolución, de los nuevos privilegios e intereses nacidos de ella: la revolución, una vez consolidada, tiende a conservarse a sí misma, es decir el poder conquistado y por lo tanto a solidificarse y a petrificarse. Cuestan tanto, en el descuido o en la traición del derecho natural y de la tradición, las conquistas históricas del hombre atormentado por el mal. De aquí la utopía —pero, en el interior de esta lógica o de esta óptica, está la única que, aunque condenada al estadio fumoso, indique la posibilidad de romper la espiral revolución-conservatismo— de la "revolución permanente y universal", es decir siempre en el estadio de liquidez. Pero, se vuelve, imposible cualquier disposición y con ello la existencia de una sociedad: el "bellum omnium contra omnes" es el único estadio permanente, cuya única ley es el atropello sin tregua.

Si en lugar de la sed insaciable de riqueza y de poder, a menudo conservado y ejercitado como fin a sí mismo —el poder por el poder—; si en lugar de las ambiciones nunca satisfechas, tórbidas fuentes de resentimientos y de odios, se tuviera presente que la riqueza es medio y el poder servicio cuyo fin que los hace justos y libres es el bien común y la salvaguardia de los derechos de la persona no separada de su promoción coincidente con la de la comunidad, esto inconcebible haría imposible la revolución y el conservatismo. Más bien, la revolución adquiriría su significado propio y auténtico

de reconstitución de la condición "originaria", de perenne reconquista de las "raíces", del sentido "inicial" y siempre actual de la verdad. De aquí la dialéctica de conservación y de cambio: conservación dinámica que por sí misma estimula al cambio de las situaciones históricas y de sus estructuras transformadas por la presencia interiormente transformadora del originario inagotable: es "revolucionario" el volver a hacerse a la raíz en todas las situaciones históricas, no solamente el "derrocamiento" de ellas. Preocuparse solamente de volcar las situaciones exteriores, es descuidar o declararse incapaces de "transformarse" a sí mismos a la altura del ser. Basta ser íntegramente cristianos para transformar toda clase de situación, para recrear conservando y para conservar recreando.

Eso explica por qué una conciencia auténticamente cristiana no puede ponerse en posición de ruptura ni hacia la tradición como hace la revolución, ni hacia el progreso, como hace el conservatismo: se pone en posición dialéctica hacia el uno y otra, es decir en la posición justa del conservar renovando y de renovar conservando, que es la dialéctica que une la tradición y el progreso, cuando no hay progreso verdadero y constructivo sin tradición y no hay tradición viva y operante sin progreso; al contrario, la tradición, como tal, es por esencia progreso, movimiento, renovación. Ya sea para el conservatismo como para la revolución, la discriminación entre futuro y pasado es dada por la concepción del presente: para el primero, el presente, para conservarse como está, discrimina al futuro, precursor de calamidades; para la segunda, discrimina el detestable pasado y está cargado de las mejores renovaciones, de las cuales es considerado capaz y de las que es el origen. Los dos terminan por negar el pasado y el futuro y con ellos también el presente: con eso mismo, la historia. Efectivamente, un presente que es sólo repetición conservadora del pasado está sin porvenir; un presente que es radical comienzo del porvenir, está sin pasado pero en contradicción con sí mismo, está obligado a hacer nacer de sí la historia de cuya negación ese presente sin pasado toma el camino. Ni puede ser de otra manera: las dos concepciones del presente son radicalmente negativas de la tradición, que no es tal si está sin porvenir o si está sin pasado.

•

¿Cuál es la posición del conservatismo y de la revolución frente a la Iglesia, inseparablemente carismática e institucional? La de considerarla solamente, ya sea una como otro, como institución histórica con fines políticos y sociales también como reconocen y hasta creen con fe sincera— su origen

divino y sobrenatural, la defienden y la combaten en la medida en que es o no es útil a los fines de la conservación o de la restauración de un orden político y social o de su destrucción para la instauración de otro radicalmente nuevo. Desde este punto de vista el conservatismo es llevado hacia un "teísmo práctico" y una "teología política", la revolución, por un lado, hacia un "ateísmo ideológico" intransigente o transigente según la táctica y la estrategia, y por otro, a favorecer la teología política de manera que sean puestas aparte la teología dogmática, la divinidad y el fin sobrenatural de la Iglesia, y siempre más acentuada su misión mundana social y política; uno y otra se mueven de la *naturalización de la religión* y allí desembocan coherentemente. A menudo en el conservatismo la revaluación de la fe está acompañada por la demolición del racionalismo entendido de todas maneras, es decir de la razón como tal, en nombre de la inmediatez del sentimiento, cuya primacía está identificada con la de la fe que, privada del sostén de la razón, se apoya al de la autoridad indiscutible porque es indiscutida, en su origen divino, "del sentido común", pero de una autoridad que impone también sobre el terreno temporal y exige obediencia —y así el conservatismo, cuyo mérito es la defensa del principio de autoridad, coincide con el autoritarismo. De aquí no es largo el paso, explicitando el conservatismo— como hace La Mennais, explicitaciones de De Maistre —y haciendo avanzar su naturalismo e historicismo, para reducir a la Iglesia ( y al Catolicismo) a una fuerza histórica más bien *a la* fuerza histórica en vías de incesante desarrollo, la única válida a favorecer el progreso social y a cimentar la cohesión y la existencia de la sociedad; la tradición o la continuidad histórica es llamada en ayuda de esta tesis y confiada al consentimiento universal. Frente a esta posición, la revolución asume una actitud crítica: por un lado, se pone en contra del conservatismo que considera la Iglesia y la religión potentes fuerzas aliadas de la conservación y tiende a volcarlas junto con ésta última, pero por otro, siempre está lista a aceptar la tesis naturalística e historicística inmanente en el conservatismo mismo, de la Iglesia y del Catolicismo entendidos como fuerzas históricas, sociales y políticas, para valorar o para "verificar" pragmáticamente en el terreno de su eficacia y no de su verdad, de modo de empujar al extremo el historicismo y el naturalismo que en el momento en que los reducen exclusivamente a tal fuerza, matan a la Iglesia y a la religión privándolas de su fundamento y fin sobrenaturales.

En este estado de guerra y al mismo tiempo de alianza en cuanto la recíproca oposición uno alimenta a la otra, conservatismo y revolución recurren a las fuerzas católicas sobre la base de la Iglesia entendida sólo como institución: el primero para que ellas sean la fuerza que lleva la conservación, la otra en la cual converge el progresismo "católico", para que se hagan

progresistas y también revolucionarias, se proyecten hacia el porvenir; ambos con acentos mesiánicos, uno de un mesianismo como rígido mantenimiento del áureo *status quo* o del "antes", otra de un mesianismo como llegada de un paradisiaco y seguro "después". En ambas posiciones la Iglesia debe solamente desarrollar una misión histórica: para el conservatismo como institución, es la depositaria de esta tarea —en la jerarquía culminante en la autoridad de Pontífice, se manifiesta la soberanía divina: en el De Maistre la infalibilidad del Papa y su soberanía temporal se vuelven sinónimas—; para la revolución como la que, cesando de ser la Iglesia del conservatismo o de la restauración y siempre como institución útil a la sociedad y *hasta cuando* tenga una función histórica como la que puede entrar en "diálogo" con las nuevas instancias sociales de las cuales la misma revolución es la portadora, adaptarse a los nuevos tiempos e identificarse con la idea exclusivamente temporal de "progreso" para finalidades puramente históricas y mundanas. Nos encontramos de frente a dos concepciones de la Iglesia entendida exclusivamente como fuerza política y social, a dos teologías políticas aunque una hable todavía de Dios y la otra decreta su muerte, en una la Iglesia carismática y su alma místico-ascética, como en De Maistre, está por lo menos subordinada a la temporal, en la otra eliminada del todo porque está superada por el proceso histórico de crecimiento del hombre y de las nuevas concepciones sociales, como si la apariencia institucional de la Iglesia y su tarea mundana agotaran todo su ser Iglesia y toda su verdad. Así la tradición dogmática cede el lugar a la meramente histórica: Cristo, el Verbo encarnado crucificado y resucitado para la salvación eterna, está como olvidado; permanece el hombre, del cual conservadores y revolucionarios, según las circunstancias, se reparten las vestiduras como los soldados de Pilatos.

Es evidente que la Iglesia, ni siquiera como institución, se puede hacer protectora de viejas estructuras políticas y sociales, ni subversora de la tradición para los intereses o los privilegios de esta o aquella clase, tampoco en el caso de que la revolución o la conservación se propongan reparar injusticias sociales, si el mejoramiento de las condiciones de vida y del orden político es puesto como fin último del hombre, exclusivo de su fin sobrenatural: la Iglesia no puede en ningún caso prescindir de la salvación de las almas, su misión principal y fundamental, la misma que le fue confiada por Cristo cuando la instituyó. Eso no significa que la Iglesia no tenga una misión mundana y que pueda desinteresarse del orden político y social; la tiene y, en nuestra opinión, consiste en oponerse al conservatismo y a la revolución, dos modos, en el fondo, para negar el progreso y la tradición, que la Iglesia acepta, en vista del bien común y siempre que el fin sea la salvación eterna, como una unidad inseparable en su distinción: progreso de y en la tradición

y tradición en el progreso; lo nuevo que no repudia la tradición y obtiene de ella alimento y la tradición siempre renovada, más allá de la conservación o de la restauración de lo antiguo y por encima, donde se necesite, en contra de modernismos y actualizaciones subversoras o deformadas. Tradición y progreso siempre en la Iglesia concebida como unidad inseparable de Iglesia carismática e institucional, que enseña y trabaja en el mundo como institución apostólica o anunciadora de la Revelación, de la cual es infalible depositaria, para la salvación de los hombres, en la que participan inseparablemente la paz temporal o del cuerpo y la paz espiritual.

## LA ELEVACIÓN POR EL ESPÍRITU

POR FRITZ JOACHIM VON RINTELEN  
(Profesor emérito de la Universidad  
de Maguncia, República Federal de  
Alemania.)

### 1. Planteamiento del problema

EL PRESENTE TRABAJO se propone comparar dos posibles modos del comportamiento humano y mostrar cómo ellos necesitan complementarse mutuamente. Se trata, por un lado, de la casi exclusiva dedicación a las potencias instintivas y emocionales, y, por otro, de la orientación limitada al estrato formal intelectual de nuestra existencia. Cada uno de estos extremos provoca la reacción y exageración del otro, y entonces no se llega a ese término medio que caracteriza al espíritu creador en sentido pleno. Esto significa, a la larga, un fracaso de la cultura. Pero en nuestros días se anuncia también una fuerte reacción contra el mito de la cientificación "pura". Ello se observa, sobre todo, en la generación joven, a la que sin embargo falta una adecuada orientación espiritual. En el presente trabajo no nos dirigimos —como lo hiciéramos en otros anteriores— al mundo erudito; es decir, no realizamos un estudio filosófico profesional, con investigaciones gnoseológico-ontológicas, sino que deseamos llegar a un círculo más amplio, para el cual estas cuestiones revisten una importancia decisiva.

*Hermann Hesse*, en su *Glasperlenspiel*, hace decir a un personaje: "Tú estás del lado de la exaltación del espíritu; yo, del lado de la vida natural".<sup>1</sup> ¿Se excluyen mutuamente ambos términos, de manera tal que sólo podemos conocer lo que es "nada-más-que-vida" o lo que es "nada-más-que-espíritu"? ¿Hay que optar entonces por el puro vitalismo o el puro intelectualismo?

<sup>1</sup> I, 148 (1946).