

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

18



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1977

creer que su posición "se encuentra más cerca de los postulados carismáticos de cuño protestante que Francisco Suárez impugnaba en Jacobo I de Inglaterra, que de la recta visión del jesuita granadino". El despropósito es, en verdad, grande; ni toda la tradición española sobre el tema tiene que ser suarista (basta recordar a Vitoria, uno de sus antecesores), ni la tesis de San Alberto tiene nada que ver con el protestantismo sino, más bien, con la doctrina política de Santo Tomás, que, dicho sea de paso, fue la inspiración de Vitoria y muchos otros teólogos españoles. Y del hecho que, tomando la expresión de un salmo de David, llame a los Príncipes "dioses" (en el sentido que expuse más arriba) en modo alguno se sigue que haya llegado a extremos mayores que los más empecinados regalistas. Ni deificó al monarca ni mucho menos fue regalista. Lo único cierto es que justificó a conciencia la Monarquía absoluta, pero ello estaba dentro de la más recta ortodoxia católica. Y también lo estaría haber sostenido la República. Como es sabido, es cuestión opinable y abierta a las circunstancias temporales. El régimen se legitima en la medida que procura el bien común. Nada más que por eso. Y San Alberto lo sabía perfectamente bien.

Impresiona en este notable Obispo y virtuoso cristiano el compromiso concreto al cual lo llevaban sus convicciones. Todos sabemos que esta actitud es rara y, sin duda, ejemplar.

PERFETTISMO E GIUSTIZIA

DR. LUIGI BAGOLINI
Bologna, Italia.

1. Perfettismo ed esigenza di perfezione.—2. Perfettismo e giustizia.—3. Giustizia e Cristianesimo.

1. FRA I VARI sensi che la parola "perfettismo" è suscettibile oggi di assumere, mi riferisco a quello che può essere espresso nell'ambito di una concezione della vita immanentistica e antropocentrica, contraria ad ogni presupposto assoluto, incondizionato e trascendente rispetto alle possibilità umane. In questo senso ha valore assoluto solo ciò che coincide col successo dell'azione e del lavoro umano (anche scientifico e tecnico). Così concepito, il perfettismo implica la perdita della fede in valori che siano irriducibili a lavoro e a prassi; e tende a sostituire i cosiddetti valori con le ideologie. Ad esempio, in politica "ceux qui [...] ont perdu la foi [chrétienne] transposent l'absolu dans le politique et considèrent [...] que le parti a pour but d'apporter le salut, de donner un espoir au peuple, de lui permettre de trouver un substitut de la foi".¹

Al perfettismo, così inteso, si contrappone, in vari settori della cultura contemporanea, l'esigenza della perfezione in contrasto appunto con il concetto perfettistico di lavoro come creatore di valori² e con ogni forma, implicita o esplicita, di assolutizzazione, di universalizzazione e di "totalizzazione"

¹ A. PHILIP, *Intervention* (Colloque "France Forum", Saint-Germain-en-Laye, 27 et 28 janvier 1962) nel vol. collettivo *La démocratie à refaire*, Paris, 1963, p. 162.

² Cfr. M. SCHELER, *Arbeit und Ethik*, ora in *Gesammelte Werke*, B. I, *Frühe Schriften*, hg. Maria Scheler, M. S. Frings, Bern, München, 1971, pp. 163-195 e in proposito, anche per riferimenti bibliografici, il Cap. III su Scheler del mio *Filosofia del lavoro*,³ Milano (Giuffrè), in corso di stampa.

dei risultati delle scienze sperimentali e analitiche. (I risultati specifici delle scienze particolari non possono essere elevati "a norma suprema di ricerca della verità totale".³ Una siffatta «totalizzazione» è in contrasto con ciò che oggi pensano scienziati operatori del più alto livello⁴ e non può essere verificata in base a metodi scientifici specifici e rigorosi, a cui corrisponda di volta in volta la determinatezza dei rispettivi campi di indagine.)

Da questo punto di vista, la perfezione è pensabile come processo di rinnovamento in cui il "cercare" non si esaurisce perfettisticamente nel "trovare". In quanto effettivamente contrapposta al perfettismo, l'esigenza della perfezione presuppone dunque un assoluto trascendente⁵ come interiore ed inesauribile condizione che rende possibile l'attività umana, ma che, in se stessa, non è obiettivabile né riducibile a conoscenza specificamente scientifica.⁶

2. Stando a questo modo di distinguere fra perfettismo ed esigenza di perfezione, quale è la distinzione fra una concezione perfettistica e una concezione non perfettistica della giustizia? Può la nozione di giustizia esprimere una inesauribile esigenza di perfezione e di ricerca senza peraltro risolversi in perfettismo?

C'è una nozione perfettistica della giustizia a cui si può arrivare quando

³ "...l'odierno progresso delle scienze e della tecnica, che in forza del loro metodo non possono penetrare nelle intime ragioni delle cose, può favorire un certo fenomenismo e agnosticismo, quando il metodo di investigazione di cui fanno uso queste scienze viene innalzato, a torto, a norma suprema di ricerca della verità totale. Anzi vi è il pericolo che l'uomo, fidandosi troppo delle odierne scoperte, pensi di bastare a se stesso e più non cerchi cose più alte" (*Gaudium et Spes*, 7 dic. 1965, *Le encicliche sociali dei Papi, da Giovanni XXIII a Paolo VI*, II, Roma, 1969, p. 307).

⁴ Vedi, ad esempio, W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, 1955, pp. 18 ss., M. BORN, *Physik und Politik*, Göttingen, 1960, pp. 21 ss. Cfr. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970, pp. 126-131. Cfr. fra gli altri, W. SZILASI, *Philosophie und Naturwissenschaft*, Bern, München, 1961, pp. 44 ss., e, per diversi aspetti, B. BAVINK, *Was ist Wahrheit in den Naturwissenschaften?*,² Wiesbaden, 1948. Interessa qui ancora di C. F. v. WEIZSÄCKER, *Zum Weltbild der Physik*,¹⁰ Stuttgart, 1963, specialmente pp. 196-197 e T. VON UEXKÜLL, *Der Mensch und die Natur*, Bern, 1953, pp. 24 ss., e 240 ss.

⁵ "Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge" (NOVALIS, *Werke* (H. Friedemann), 3. Teil, Fragmente, I, Berlin (s. d.) p. 62).

⁶ Ciò non implica necessariamente che l'esigenza dell'assoluto trascendente debba essere "strumento delle filosofie reazionarie per lottare contro la concezione scientifica del mondo". Tutt'altro. Mi riferisco a V. AFANASSIEV, *Les principes de la philosophie* (Éditions du progrès), Moscou (s. d.), p. 38. Secondo me, bisogna, come dicevo, distinguere fra "concezione scientifica del mondo" e «scientismo» come presunta concezione scientifica "totalizzante".

si riduce esclusivamente la giustizia al *sum cuique tribuere* considerato indipendentemente da ciò che trascende il pur mobile orizzonte circoscrivente delle possibilità umane.

Se, in qualche modo, non si postula la trascendenza e se si riduce esclusivamente la giustizia al *sum cuique*, dal perfettismo all'ideologia è breve il passo. Il *sum* può ridursi al mero interesse di un individuo o di un gruppo e la giustizia ad autoinganno o ad eteroinganno ideologico⁷ volto a mascherare la prevalenza di certi interessi su altri. Perfettistico è poi, sotto questo aspetto, il credere che l'uomo abbia la capacità assoluta di programmare in maniera unica e globale la determinazione terminale della giustizia. Questa illusoria credenza può trovare il suo angoscioso contraccolpo nella constatazione del fallimento e, di conseguenza, anche in varie forme di frustrazione, risentimento, violenza, ecc.

Ebbene, per uscire dal perfettismo, io credo che debba essere presa in considerazione una esigenza di giustizia che è irriducibile e pur complementare rispetto al *sum cuique*. Questa esigenza è stata espressa nell'*aequaliter omnia ... accipere*. *Aequaliter* non nel semplice significato di eguaglianza quantitativamente intesa, di comparazione e di misura; ma *aequaliter* implicante *animus aequus* a cui si riconnette un certo atteggiamento di distacco, di "Abgeschiedenheit" e di "Gelassenheit", cioè una specie di "lasciarsi vivere" in una condizione di calma disponibilità in una condizione nella quale "qualcosa è stato abbandonato". La "Gelassenheit" è prospettabile come elemento equilibratore nel "dare" e nel "ricevere" e ci libera da ciò per cui, qualche volta, cercando di determinare, in un certo senso, una giustizia assoluta e perfetta, si possono generare, in altri sensi, ingiustizie e risentimenti.⁸

Alla "Gelassenheit" si riconnette la possibilità di trovare una via di mezzo fra gli estremi e con essa l'affanno che spesso si accompagna alla ricerca di

⁷ H. Kelsen, ad esempio, parla di "ideology" come "self-deception" (*General Theory of Law and State* (Trans. by A. Wedberg), Cambridge, Mass., 1945, p. 8.) Cfr. W. Knuth, *Ideen-Ideale-Ideologien*, Hamburg, 1955 e il mio *Filosofia del lavoro*,² cit., Cap. I.

⁸ Vedi I. TAMMELLO, *Zur Philosophie des Überlebens. Gerechtigkeit, Kommunikation und Eunomie* (*Ausklang: Gerechtigkeit und Gelassenheit*), Freiburg, München, 1975, pp. 259-267. Sui significati della parola "Gelassenheit" in vari contesti vedi, tra l'altro, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. J. Ritter, 3, Basel, Stuttgart, 1974, pp. 220-224. Per ciò che riguarda il risentimento in rapporto alle idee di ingiustizia e giustizia vedi J. BUTLER, *Sermon VIII, Upon Resentment* (*Works*, ed. W. E. Gladstone, II Oxford, 1897, pp. 115-126) e, in proposito, il mio *La simpatia nella morale e nel diritto-Aspetti del pensiero di Adam Smith e orientamenti attuali*,³ Torino (Giappiachelli), 1975, pp. 68 ss.

beni, di interessi e di poteri, può placarsi — come è stato da altri detto — in una *pax tranquilla*.⁹

Così intesa, questa "Gelassenheit" appare come elemento integrante dell'*aequaliter omnia de Deo accipere* di cui proprio parlava, ad esempio, Meister Eckhart.¹⁰

Ilmar Tammelo ha ripreso, a proposito della giustizia, il tema eckhartiano della "Gelassenheit" rifiutando peraltro ogni presupposto mistico e religioso; in modo che la "Gelassenheit" possa essere recepita anche da coloro che non siano teoreticamente e praticamente inseriti in una esperienza religiosa.¹¹

Ma, secondo me, una cosa è concepire la "Gelassenheit" indipendentemente da una effettiva esperienza religiosa e una cosa diversa è concepire la "Gelassenheit" indipendentemente dalla condizione di possibilità di ogni eventuale esperienza religiosa e cioè dal mistero. Se si prescinde dalla postulazione del mistero, e quindi dalla trascendenza, si resta sul piano orizzontale dei conflitti fra passioni calme e passioni violente. Là dove (come, ad esempio, diceva David Hume) le passioni violente possono avere il sopravvento sulle passioni calme,¹² e dove — potremmo aggiungere — la giustizia è suscettibile di trasformarsi in ideale perfettistico e in ideologia al servizio di interessi e di poteri di fatto prevalenti. Ebbene, questa trasformazione e degenerazione perfettistica e ideologica della giustizia sembra soltanto evitabile a una condizione: a condizione, appunto, che la "Gelassenheit" inerente all'*aequaliter omnia ... accipere* possa essere concepita come imprescindibilmente connessa a una "Offenheit für das Geheimnis".¹³ Una siffatta connessione non è oggi in contrasto con la scienza (si pensi al "caso essenziale" — di cui parla Jacques Monod — che non è riducibile in termini di previsione probabilistica ed è perciò distinto dal "caso operativo").¹⁴

⁹ Così TAMMELO, *op. loc. cit.*

¹⁰ MEISTER ECKHART, *Predigten und Traktate*, hg. F. Schulze-Maizier, Leipzig, 1938, pp. 265-272, in particolare p. 266: "...in einem anderen Sinne sind die gerecht, die von Gott alle Dinge für gleich hinnehmen..." (Cfr. *Die deutschen und lateinischen Werke*, I, hg. J. Quint, Stuttgart, 1958, p. 102).

¹¹ TAMMELO, *op. loc. cit.*

¹² D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, III, 2, 7, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1946, pp. 537-538.

¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*,³ Tübingen, 1959, p. 25.

¹⁴ MONOD, *op. loc. cit.* Secondo me, il parlare in senso heideggeriano di "apertura" nei confronti del "mistero" non contrasta con l'ammissione di eventi nuovi e imprevedibili che, in riferimento alla biosfera, siano considerati "essenzialmente" casuali dagli scienziati più avanzati. Là dove come secondo Monod, si tratta proprio del "significato

3. Tuttavia il semplice appello al "Geheimnis" potrà sembrare ad alcuni equivalente a un atteggiamento di evasione e di disimpegno, a una illusoria e soltanto verbale occultazione del nulla. In questo caso, l'appello al "Geheimnis" non servirebbe a salvare la giustizia dal perfettismo e dall'ideologia e tutto il problema si ridurrebbe a una feroce alternativa: o evasione o ideologia. Ma dal punto di vista cristiano il problema è superato in quanto il mistero implica l'esperienza religiosa (fede, speranza, carità, grazia, preghiera e altro): non si tratta di semplice postulazione del mistero ma appunto di una esperienza del mistero come "mistero della fede" e "impulso della grazia".¹⁵

Il cristiano conosce in quanto crede; la sua conoscenza delle cose è rischiara da una luce alla quale egli non può guardare perché si trova dietro le sue spalle. Questa luce è la condizione non oggettivabile e trascendente di ogni conoscenza autentica. "Si tratta" "di un *intelligere*, di un conoscere nell'incontro con le cose — ma è un *intelligere* sulla base di un *credere*".¹⁶

Anche la giustizia, in quanto giustizia cristiana ed esigenza di perfezione, implica questa esperienza religiosa, che ad esempio, secondo Pieper, corrisponde a una dimensione verticale dell'uomo¹⁷ di fronte al fatto insuperabile del dolore e della morte terrena.¹⁸ La dimensione verticale non si risolve

essenziale" della parola "caso" — e non di quello puramente "operativo" —, perciò di una "indeterminazione essenziale". Ma, se non c'è contrasto fra "hasard essentiel", nel senso di Monod, e "Geheimnis", in senso heideggeriano, ovviamente non c'è neppure identità. "Hasard" e "Geheimnis" si pongono — giova appena notarlo — su due piani diversi, così come, in un certo senso — e non del tutto analogamente —, un "Vovständnis" non è *tout court* identificabile con il risultato di una attività conoscitiva esprimibile con la parola "verstehen". A quest'ultimo proposito vedi, a livello di discorso giuridico, J. ESSER, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Frankfurt a. m., 1972, pp. 22 ss.

¹⁵ *Gaudium et Spes*, ediz. cit., pp. 306-307.

¹⁶ J. PIEPER, *Über das Ende der Zeit*, München, pp. 61-62, nella magistrale traduz. di M. Perotti Caracciolo, *Sulla fine del tempo*, Brescia, 1954, pp. 51-52.

¹⁷ PIEPER, *Musse und Kult*, München, 1955 e in proposito il mio *Filosofia del lavoro*,² cit., Cap. II. Molto importante di PIEPER: *Über die Gerechtigkeit*, München, 1960, anche per ciò che riguarda la relazione di diritto e giustizia in San Tommaso, alle pp. 19 ss.

¹⁸ Cfr. principalmente A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Metafisica de la muerte*, Madrid, 1965 e, in riferimento alle "limitations which exist for man as a mortal being", TAMMELO, *Survival and Surpassing*, Melbourne, 1971, p. 56. Non posso tuttavia non ricordare un importante documento letterario del XII secolo — *Le vers de la mort* di HÉLINANT (traduz. in francese moderno e commento di J. Coppin, Paris, 1930) — il cui contenuto filosofico si esprime anche in una critica contro l'"obiezione materialistica" (*ib.* p. XVII).

nella dimensione orizzontale del vivere sociale ma è rispetto a essa complementare. La concezione cristiana della giustizia trae il suo senso più profondo da tale complementarità.

“La necessità imprescindibile di lavorare nel mondo e per il mondo” non esclude, ma invece implica, nella guisa di “una duplice esigenza”, “l’insegnamento” e “l’atteggiamento di Gersù” riferito ai Cristiani dall’apostolo Paolo quando dice ai Corinti (1 Cor. 7, 31) di giovare del mondo come se non ne usufruissero e quando dice ai Romani (Rom. 12, 2) di “trasformarsi” e di “rinnovarsi nella mente”.¹⁹ Alla fin fine la coscienza cristiana nella sua inesauribile tendenza alla giustizia perfetta presuppone un rinnovamento e una trasformazione della mente rispetto a cui lavoro, scienza tecnica e organizzazione sociale sono mezzi complementari e necessari, ma, da soli, non esclusivamente determinanti.

Al di fuori di ogni discorso teologico, anche da un punto di vista, che potremmo dire empiristico, come quello di Adam Smith, la «speranza» nella giustizia divina è connessa alla “natura” umana. E’ la nostra stessa natura che ci dà questa “speranza” (“...Nature teaches us to hope...”).²⁰

Si potrebbe dunque, per questo aspetto, rendere esplicito il pensiero di Smith dicendo che siamo tutti assolutamente eguali soltanto rispetto alla giustizia divina che è trascendente, che è “al di là della tomba”.²¹ (Senza riferirci al trascendente resta il fatto per cui “Gleichheit ist immer nur Abstraction von gegebener Ungleichheit unter einem bestimmten Gesichtspunkte”).²²

Quale contenuto di una “speranza” la giustizia divina non è riducibile a oggetto di conoscenza: non sembra pertanto che abbia significato conoscitivo il verificarne come vera la sua negazione. D’altra parte è verificabile come possibile e plausibile ciò che di fatto si manifesta e cioè l’inesauribile esigenza di perfezione e di salvezza eá anche, per l’appunto, la «speranza» a cui corrisponde la prospettiva di una assoluta giustizia divina.²³

¹⁹ Mi riferisco qui a O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps* nella traduz. it. di G. Stella, Brescia, 1971, p. 71.

²⁰ A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, P. II, S. II, Chap. III, 12, ed. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Oxford, 1976, p. 91.

²¹ SMITH, *op. loc. cit.*

²² G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*,⁴ hg. E. Wolf, Stuttgart, 1950, p. 126.

²³ Vedi i miei *David Hume e Adam Smith. Elementi per una ricerca di filosofia giuridica e politica*, Bologna (Pàtron) 1976, pp. 103-104 e, per altri aspetti, *The Topicality of Adam Smith's Notion of Sympathy and Judicial Evaluations*, in *Essays on Adam Smith*, ed. A. S. Skinner, T. Wilson, Oxford, 1975, pp. 100-113.

PRESENCIA DEL HOMBRE TEÓTROPO EN LA HISTORIA

DR. IVO HOLLHUBER.

Salzburg, Austria.

LAS GRANDES VERDADES constituyen, mejor que todos los otros medios, el lazo social y étnico más fuerte y a veces también el único. Tan luego como son abandonadas, las naciones se entregan a la ruina. Entre esas verdades descuellan la creencia en un Dios personal al que hay que dar cuenta de sus actos, así como la fe en la supervivencia personal después de la muerte.

Ya Platón, que dijo en las “Leyes” (730 c.), que nada, ni en el cielo ni en la tierra sea más poderoso que la verdad, inculcó por la boca de Sócrates en su “Gorgias” que la verdadera sabiduría del Estado deba ocuparse de la salvación de las almas.

No conocemos el fin de la historia; y sólo él que conoce lo futuro se encuentra capacitado para interpretar adecuadamente lo presente.

Leímos en una novela de *Anatole France* un pasaje que merece ser meditado:

“¿Qué es la historia? La representación escrita de los acontecimientos pasados. Pero ¿qué es un acontecimiento? ¿Es un hecho cualquiera? No, me diréis: es un hecho notable. Ahora bien ¿en qué forma el historiador juzga que se trata de un hecho notable o no? Juzga arbitrariamente, según su gusto y su capricho, según sus ideas, ¡a la manera de un artista!, pues los hechos no se dividen por su propia naturaleza, en hechos históricos y en hechos no históricos. Por otra parte, un hecho es algo extremadamente complejo. ¿Representará el historiador los hechos en su complejidad? No, ello es imposible. Los representará despojados de la mayor parte de las particularidades que los constituyen, por consiguiente truncados, mutilados, diferentes de lo que fueron... *La his-*

toria no es una ciencia, es un arte y sólo se acierta en ella por medio de la imaginación".¹

Estamos completamente de acuerdo, con tal que no sea el capricho ni el buen gusto del artista el que determine la elección, sino el hombre dotado del don sublime de la inteligencia (nota bene: "inteligencia" se deriva de "intus legere" — leer en el interior).

Hacemos nuestra la distinción sagaz de *Leopoldo Eulogio Palacios* entre "factible", que corresponde al arte, y "agible" que corresponde a la prudencia.² Desgraciadamente, en general los políticos no poseen sino el arte de la política y no la prudencia política, que es una virtud. El arte y la ciencia también pueden alojarse en el alma de malhechores y ladrones. Lo que vale a propósito del historiador en general, también vale *a fortiori* a propósito del escritor de la historia contemporánea: éste puede tener un alma de ladrón. He ahí por qué sucede tantas veces que nos engañamos con los que escriben la historia de nuestros contemporáneos y de los acontecimientos que nos son familiares y a quienes vivimos rodeados de ellos.

Por esa razón, nada de sorprendente, que precisamente los hombres teótrofos cuando se disponen de escribir sobre la historia dan pruebas de un genio raramente profético:

Hacia la mitad del siglo XIX, cerca de cien años antes de la muerte de Stalin, *Donoso Cortés*, hombre teótrofo "par excellence", escribió estas palabras proféticas:³

"Se puede temer todo de Rusia, tal vez no en cuanto lo inmediato, pero sí en cuanto a un futuro no muy lejano... Sin embargo, no es un país poderoso en Europa sino en la medida en que encuentra frente a sí una Alemania dividida. Si se viera frente a frente con una Confederación germánica unida y fuerte, de inmediato la veríamos vacilante y retraída... Pero vendrá el día en que se encontrarán reunidas las tres condiciones requeridas para una expansión eslava. Estas tres condiciones son: una revolución que, después de haber disgregado a las sociedades occidentales, habrá des-

¹ FRANCE, Anatole, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, II, 4 (las itálicas son nuestras).

² Cf. EULOGIO PALACIOS, Leopoldo, *La Prudencia Política*, 2 ed., Madrid, 1946, p. 83 ss.

³ Cf. CHAIX RUY, Jules, *Donoso Cortés —Théologien de l'Histoire et prophète* (Teólogo de la Historia y Profeta), París (ed. Beauchesne), 1956, pp. 167 ss. e Ivo Höllhuber, *Geschichte der Philosophie im Spanischen Kulturbereich*, Munich/Basilea (ed. E. Reinhardt), 1967, pp. 100-105.

truido, vencido a sus ejércitos permanentes; una extensión del socialismo que, despojando a todos los propietarios, habrá herido el patriotismo a su raíz misma; finalmente la reunión de todos los pueblos eslavos en una inmensa confederación. Se puede pronosticar sin vacilación que ese día el despotismo ruso instaurará un poder tiránico en toda Europa. Puede ser, en efecto, que el despotismo, en Rusia, cambie de forma; pero su estructura permanecerá idéntica, un solo hombre poseerá un poder colosal; en él se expresará el Estado-Moloch, el Estado-Dios o más bien el Estado-lucífero."

Más de un siglo después —las profecías de Donoso Cortés habiendo sido verificadas casi literalmente— los políticos vencedores de la Segunda Guerra Mundial, seducidos por una manipulación gigantesca de la opinión mundial se hicieron los sordos humillándose ante el Superpoderoso del Kremel, salvo quizás el ex-ministro francés *Georges Bonnet* que se manifestó intérprete imparcial de la historia contemporánea, no titubeante a darse cuenta de la falsificación de los hechos históricos después de la invasión de Rusia por Hitler:

"La opinión mundial cambió de rumbo fácilmente por los discursos de los jefes de las Naciones Unidas y su propaganda en favor de la U.R.S.S.... Es el principio de una inmensa y trágica impostura de la que los Gobiernos son más o menos conscientes y cómplices, y que falseará gravemente y arruinará su victoria y la esperanza de una larga paz... Stalin ahora es el buen pastor de una 'democracia popular' y esta nominación servirá para encubrir todo, para excusar todo: las torturas, las confesiones espontáneas, las exacciones, los campos de trabajo, las purgas sangrientas, el terror, las deportaciones, todos los crímenes de una insoportable tiranía... ¡Todo eso es nulo y se tiene por no habido!"⁴

Y el mismo *Churchill* convino en eso: "La situación es peor que en 1939", *Georges Bonnet* confirmándole: "En el este, detrás de la cortina de hierro, once naciones han quedado totalmente esclavizadas bajo el yugo soviético... Desde 1945, los aliados habían presenciado impasibles la ruina de sus esfuerzos y de sus sacrificios, abandonando en manos de los comunistas las tres cuartas partes de Europa y China" (ibid., p. 435-436). Potsdam marca el fin de Europa, en favor de la cual somos entrados en guerra! (cf. ibid., p. 389: "Potsdam marque la fin de l'Europe que nous avons connue et pour laquelle nous étions entrés en guerre.")

⁴ Cf. BONNET, Georges, "Le Quai D'Orsay sous Trois Républiques", París (Arthème Fayard), 1961, pp. 381-382.

Todo ese fracaso de la Europa de antaño había pronosticado el pensador genial y filósofo teótrofo que se llamó Donoso Cortés!

Otra voz profética del siglo pasado a la que deseamos prestar una atención cuidadosa es la de Vladimir Solowjew, hombre igualmente teótrofo a más y mejor. En un comunicado escrito en 1899 nos reportó una Proclamación del Anticristo que decía:

“Pueblos de la tierra ¡ las promesas están cumplidas! la paz universal está asegurada por toda la eternidad. Toda tentativa por destruirla se enfrentará inmediatamente a una oposición irresistible; en efecto, a partir de ahora, ya no hay sobre la tierra sino un solo poder central... Este poder me pertenece... El derecho internacional se ha apoderado finalmente de la sanción que le había faltado hasta el presente. En adelante ninguna potencia tendrá la audacia de decir ‘guerra’, una vez que yo habré dicho: ‘paz’. Pueblos de la tierra ¡ la paz sea con vosotros!”⁵

Explicando ese pasaje J. Pieper comenta: “que después (pero también desde entonces) que una dominación verdaderamente universal ha sido posible, el Anticristo es una posibilidad de hecho... Una organización mundial podría traer consigo la más mortal y la más invencible de todas las tiranías, la instauración definitiva del reino del Anticristo” (l. c. p. 149). Con todo esto el Anticristo para quien el Estado mundial será un Estado totalitario en el sentido extremo, sería un “bienhechor” y “tan sociable que se hablará de él en todos los periódicos”.

Osamos añadir de nuestra cosecha que *los extremos se tocan*: el Estado único, totalitario y simplista del comunismo del Este y el Estado único, igualmente totalitario y simplista en la imaginación no menos utópica de la “francmasonería” del Oeste. Ambos suponen erróneamente que el sentido de la historia sea idéntica a la “civilización pura y simple”.

La Edad Media, precipitadamente enjuiciada como sombría y tenebrosa, fue exuberante en su unidad espiritual y ofreció a la humanidad lo que hay de más humano: el alma teotropista del hombre.

El mismo Leibnitz, siendo un gran jurisconsulto, no tuvo empacho en confesar: “*existencia entis alicuius sapientissimi seu Dei est Juris fundamentum ultimum*” (Meth. 76). La verdadera sociedad de las naciones es la Sociedad de las Naciones con Dios.

⁵ Cf. PIEPER, Josef, “Über das Ende der Zeit”, Munich, 2ª ed., 1953, p. 161.

Las Grandes Naciones Europeas deberán retornar al camino de los ideales trascendentes; solamente en ellos podrán encontrarse a sí mismas. Se trata de escoger entre el valor y el no-valor, entre el Ser y la Nada, entre el teotropismo y el nihilo-tropismo que tienta a los individuos y a las naciones. De esta elección dependerá la supervivencia o la decadencia de Europa. Una reforma de Europa que hiciera abstracción de los valores trascendentes, terminaría de nuevo en un océano de sangre; con la pérdida de Dios, una tal reforma perdería también a Europa.

En ese sentido el sumo Pontífice Juan XXIII (en su arenga durante la ceremonia que celebró el 11 de abril de 1963 en la capilla Sixtina para los miembros del cuerpo diplomático) deseaba “que una nueva energía venga a animar a los gobernantes, que los ayude a creer en la presencia de Dios en la historia y a aceptar su ley, hasta sus consecuencias lógicas, hasta sus aplicaciones concretas que ella comporta, y que sean llevados de esta suerte a hacer todo, absolutamente todo, en espíritu de obediencia, a un deber que los sobrepasa, que trasciende la vida de los individuos, y que, en este espíritu, no desatiendan nada de lo que pueda favorecer el desarrollo de la personalidad humana y asegurar aquí abajo una vida en sociedad que tenga por sólidos fundamentos la verdad, la justicia y la libertad”.

En esta hora fatal decisiva de la historia europea nos sentimos apretados por dos elementos gigantescos, a saber, por el ascendiente aumentándose siempre más y más del Estado-Mamut del Este incitado por el ánimo prestidigitador del comunismo ateo por una parte, y por la Expedlency-Política del otro Estado-Mamut de ultramar incitada por el ánimo mercantil, indiferente frente a los problemas de cada carácter trascendente, por otra parte. ¿Hacia dónde huir? ¿Hacia dónde meterse en seguridad?

No se olviden las imponderabilidades de todos los acontecimientos históricos. En 1656 —el año de la destitución del rey de Polonia, el segundo año después de la abdicación de la reina de Suecia y el séptimo año después de la ejecución del rey de Inglaterra—, Pascal presentó al preguntar: “¿Quién hubiera tenido amistad con el rey de Inglaterra, con el rey de Polonia y con la reina de Suecia habría creído que pudiera faltarle algún retiro o algún asilo en el mundo?” (“Pensées”, art. VI, no 35). Quizás nos hallamos en el año 1976 —*mutatis mutandis*— frente a imponderabilidades análogas de la historia contemporánea que —a pesar de todos nuestros esfuerzos de ensimismarnos y empaparnos en todas las posibilidades de un porvenir probable— se asemejan muchísimo a las que inquietaron a los corazones de nuestros antepasados, hace ya más de tres siglos.

¿Qué resulta de todo esto?

Hace falta volver a transformar el espíritu mundial tan ampliamente "des-teologizado" desde el "siglo de las luces" que ha llegado a establecerse como clima espiritual de las organizaciones internacionales de nuestra época, y nos necesita organizar, de una manera o de otra, una especie de "Cruzada Teísta" al servicio de un "apostolado de la verdad" histórica, social y trascendental para poder estar a medida de volver a dar al mundo entero la única base que pueda ser capaz de soportar los bamboleos gigantescos que amenazan a la paz mundial por todas las partes.

Los hombres teótopos que se manifestaron y continúan manifestándose como otros tantos geniales interpretadores de la historia inculcan a nosotros —pobres titubeantes que somos al borde del abismo de un porvenir tenebroso— a no olvidar sobre nuestros quehaceres multifacéticos la gran ciencia de que estamos en las manos de Dios y que —eso no obstante— somos tan tontos que no aprendemos nunca a entregarnos completamente.

Salzburg, el día 25 de abril de 1976.

IMPRONTAS FILOSÓFICAS EN LA LINGÜÍSTICA DE NOAM CHOMSKY Y SU CONCEPCIÓN DEL USO CREATIVO DEL LENGUAJE

DRA. JUDITH GARCÍA CAFARENA
Instituto de Investigaciones
Científicas de la
Universidad Nacional de Rosario,
República de Argentina.

ACCEDER A LA OBRA de Avram Noam Chomsky, abundante en número, densa en el contenido, depara inesperadas sorpresas. Sabiéndolo ubicado en un momento particularmente vital dentro del pensamiento lingüístico contemporáneo, acudimos a los temas más vinculados al propósito de nuestro estudio, expuestos en sus obras: *Lingüística cartesiana*, *El lenguaje y el entendimiento*, *Aspectos de la teoría de la sintaxis* y *Ensayos lingüísticos*, además de consultar la mayor parte de sus publicaciones, con el fin de captar sus ideas características. La lectura de este material nos organizó espontáneamente las consideraciones que vertemos en el presente trabajo, repartiendo nuestro interés entre la "competencia" filosófica de Chomsky (para utilizar desde ya su vocabulario) y su concepción del "aspecto creativo del uso del lenguaje", en cuyos ámbitos habremos de cumplir este ensayo.

En general, desde un comienzo se percibe en el autor un sostenido élan universalista, que lo hace exceder del marco particularizado del lingüista-lingüista —si se nos permite la reduplicación expresiva— queriendo significar con ella sus incursiones en filosofía, filosofía del lenguaje, lógica, logística, matemáticas y física contemporáneas y psicología, cuyas aportaciones abonan normalmente sus obras, marcándolas de modo significativo.

El material de observación y estudio inventariados por Chomsky revela su excepcional capacidad como investigador curioso y atento. Observando