

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

Dr. Nabor Carrillo

Secretario General:

Dr. Efrén C. del Pozo

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

Lic. Salvador Azuela

Secretario:

Juan Hernández Luna

CONSEJO TECNICO DE HUMANIDADES

Coordinador:

Dr. Samuel Ramos

Secretario:

Rafael Moreno

EDICIONES FILOSOFIA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. *Schiller desde México*: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. M. O. de Bopp.
2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría*. Traducción y nota del Dr. Oswaldo Robles.
3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Prólogo y traducción de Luis Villoro.
4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria*. (Dos cartas alemanas sobre el México de 1830.) Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.
5. Pablo Natorp: *Kant y la Escuela de Marburgo*. Prólogo y traducción de Miguel Bueno.
6. Leopoldo Zea: *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*.
7. Federico Schiller: *Filosofía de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Juan A. Ortega y Medina.
8. José Gaos: *La filosofía en la Universidad*.
9. Francisco Monterde: *Salvador Díaz Mirón*. Documentos. Estética.
10. José Torres: *El estado mental de los tuberculosos y Cinco ensayos sobre Federico Nietzsche*. Prólogo, biografía y bibliografía por Juan Hernández Luna.
11. Henri Lefebvre: *Lógica formal y lógica dialéctica*. Nota preliminar y traducción de Eli de Gortari.
12. Patrick Romanell: *El neo-naturalismo norteamericano*. Prefacio de José Vasconcelos.
13. Juan Hernández Luna: *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*.

14. Thomas Verner Moore. *La naturaleza y el tratamiento de las perturbaciones homosexuales*. Traducción y nota preliminar del Dr. Oswaldo Robles.
15. Margarita Quijano Terán. *La Celestina y Otelo*.
16. Romano Guardini. *La esencia de la concepción católica del mundo*. Prólogo y traducción de Antonio Gómez Robledo.

ROMANO GUARINI

LA ESENCIA DE LA CONCEPCION
CATOLICA DEL MUNDO

La Iglesia Católica en el mundo. La enciclopedia de la Iglesia Católica.
Vol. 1. La Iglesia Católica en el mundo. Traducción y
revisión de Fr. C. de S. Agustín, O.S.A.

Editorial Católica, S.A. de C.V. México, D.F. y
Cuba, Cienfuegos. 1964. 1.ª edición. 1.ª edición.
1.ª edición. 1.ª edición. 1.ª edición.

LA ESNCIA DE LA CONCEPCION
CATOLICA DEL MUNDO

ROMANO GUARDINI

LA ESENCIA
DE LA
CONCEPCION
CATOLICA
DEL MUNDO

Prólogo y traducción

de

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

México, 1957

Derechos reservados (c)
por la

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria
Villa Obregón, D. F.

Primera edición: 1957

CLASIF. 082 FVL
ADQUIS. F-27317
FECHA 1962-1963
PROCED. U.N.A.M.
\$ _____

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

DIRECCION GENERAL
DE PUBLICACIONES

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
por la

Imprenta Universitaria
Bolivia 17. México, D. F.



FILOSOFIA
Y LETRAS

PROLOGO

En el movimiento filosófico y teológico de la Alemania contemporánea ocupa Romano Guardini una posición de señalada importancia. A lo largo de una vida extraordinariamente fecunda, ha explorado multitud de temas en forma sugestiva y brillante, que no es, por lo demás, sino el ropaje artístico de una mentalidad educada sólidamente en las más severas disciplinas. Todos esos temas, por otra parte, no son sino diversos aspectos de lo que para él constituye su tema dominante, su preocupación central: explicitar la concepción cristiana del mundo y de la vida de la manera más viviente y personal; y para ello contrastarla

—sea que el contraste acuse una refracción o incluso un antagonismo— con las grandes obras y figuras de la literatura, de la filosofía y de la cultura en general. Para el lector menos avisado es patente este proceder en obras como Pascal y la conciencia cristiana, El universo religioso de Dostoi-evski y otras más, ampliamente conocidas del público de habla castellana.

Tomando pues en cuenta esta orientación general de su pensamiento, hemos juzgado de interés ofrecer esta traducción de lo que en la vasta bibliografía de Romano Guardini constituye acaso, después de sus meditaciones sobre la vida y el mensaje de Cristo (El Señor), la expresión más compendiosa de lo que, a beneficio de inventario, podríamos llamar su filosofía. Dicha expresión, a nuestro juicio, podríamos llamarla en La esencia de la concepción católica del mundo (Vom Wesen katholischer Weltanschauung); escrito que reproduce, como lo declara el propio autor, la lección inaugural del curso sobre Filosofía de la re-

ligión y concepción católica del mundo, profesado por Guardini en la Universidad de Berlín el año de 1923.

Más de treinta años han pasado desde entonces, y aún conservan estas páginas un singular valor de actualidad; valor que les viene no tan sólo del hecho de sustentarse esta cosmovisión en un punto de apoyo ajeno a la dimensión temporal, sino de que los mismos supuestos histórico-culturales, con ser hoy indudablemente otros que los de hace tres décadas, son con todo de tal naturaleza que responden aún adecuadamente, y por ventura con mayor apremio, al enfoque del problema en aquella ocasión. Así lo ha hecho ver Heinrich Fries en el interesante epílogo que ha escrito para la actual edición alemana, y por nuestra parte queríamos hacer lo propio de la manera más sucinta posible.*

* Romano Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Nachwort von Heinrich Fries, Hess Verlag, Basel, 1953.

Desde los tiempos de Dilthey por lo menos cobró gran prominencia en el pensamiento filosófico, y en las ciencias del espíritu en general, el tema de la Weltanschauung: concepción, imagen o visión del mundo. En el afán metafísico por ir al fondo de todo, al Urgrund de toda realidad y en todas sus conexiones, creyóse encontrar en la llamada concepción del mundo una estructura más primitiva, más rica, más original, si bien quizá más informe, que la articulada, en una elaboración posterior, por la reflexión filosófica. Ella, en efecto, parecía responder a la actitud primaria y aún virgen del espíritu; y en ella intervenían, al lado de datos propiamente racionales, intuiciones primigenias, sentimientos, valoraciones, todo el complejo, en suma, de las fuerzas psíquicas y espirituales del hombre. Retroceder a ella significaba, pues, dar razón acabada del fondo último común a la filosofía y a las ciencias del espíritu. Para todas estas disciplinas la teoría de la concepción o concepciones del mundo parecía

ofrecer perspectivas ilimitadas. A esta empresa y en pos de este Urgrund lanzóse con todo su entusiasmo una mentalidad tan admirablemente dotada para la metafísica como la mente alemana. Mucho y muy bueno fue sin duda lo que se recogió; y Romano Guardini, sin ir más lejos, es el primero en hacerse eco fiel de aquel brillante empeño, asumiendo de propia cuenta las conquistas más sólidas logradas en este terreno.

Las altas ambiciones de la Weltanschauungslehre fracasaron, sin embargo —en Dilthey mismo—, en la consecución de lo que debería haber sido su meta suprema, o sea la constitución de una teoría de tal naturaleza que a su luz hubieran podido agruparse coherentemente las categorías universalmente válidas para toda concepción del mundo. Dilthey habría querido ser el Kant de las ciencias del espíritu; pero lo que Kant pudo hacer con la naturaleza, pareció imposible hacerlo con la vida y la historia. En este terreno no cabe aparentemente erigir un sujeto trascendental cuyas categorías puedan

dar razón cumplida de la experiencia. ¿Cómo operar aquí la deducción trascendental, ni cómo decidir entre una y otra concepción del mundo, cuando todas sin excepción reclaman cada una validez incondicional?

Fue así como, siguiendo un proceso mental bien conocido y sobre cuyas etapas no es menester demorarnos aquí, la teoría de la concepción del mundo acabó siendo más modestamente, y ya en la obra de su propio fundador, una tipología y clasificación de las principales concepciones del mundo. Describir y ordenar estas Hauptformen, sin tomar partido por ninguna de ellas, era lo único posible. En punto a la verdad de cada una, a lo más que pudo llegar Dilthey fue a declarar que cada concepción del mundo es verdadera, pero parcial, ya que sólo descubre un aspecto de la verdad y de la realidad, según sea la situación histórica en que se encuentre. Es la bien conocida doctrina del perspectivismo, popularizada después entre nosotros por Ortega. La teoría de la concepción del mundo nació así

bajo el signo de un relativismo del que parecía imposible escapar.

Bajo el mismo signo la vemos en pensadores posteriores como Ernst Troeltsch, para el cual, y con referencia concreta a la concepción cristiana del mundo, "no puede encontrar lugar en la historia ninguna religión absoluta, como tampoco ninguna personalidad absoluta". En la misma corriente está Karl Jaspers. En su Filosofía de las concepciones del mundo encarece el carácter de totalidad que tiene toda concepción del mundo: todo el hombre proyectado sobre todo el mundo —aspecto tan destacado asimismo por Romano Guardini—; pero esta totalidad no es para Jaspers sino una idea regulativa en el sentido kantiano del término, y no un objeto o resultado del conocimiento. Por su parte Max Scheler, de acuerdo con su posición de los últimos años expresada en obras como la Sociología del saber, subordinó asimismo a un perspectivismo de carácter sociológico toda concepción del mundo. De manera especial la cos-

movisión cristiana, así como su organización institucional en la Iglesia Católica, le parecía estar de tal modo condicionada por la historia y la sociedad europea, que llegó aun a tenerlas por contrarias a "formas más altas y puras de religiosidad".

Estos antecedentes permiten entender acabadamente, según creemos, el sentido general y ciertos pasajes en particular de esta conferencia de Romano Guardini, y darnos cuenta de por qué o con respecto a tales o cuales antagonistas tácitos, insiste reiteradamente en estos o aquellos puntos de vista. Lo que aquí dice Guardini, en suma, representa la posición del creyente que quiere a la vez estar a la altura de su tiempo; la posición de quien endosa la descripción neutra de una concepción del mundo, pero que a la vez va a defender la suya como expresión pura y simple de la verdad. Para esta verdad y para lo absoluto quiere rescatar lo que parecía irremediablemente aquejado de relativismo. Este es el alto interés que para todos tienen estas páginas, por más que no

para todos puedan tener igualmente la misma fuerza de convicción.

De sus precursores acepta Romano Guardini plenamente los caracteres descriptivos de toda auténtica concepción del mundo: su carácter de totalidad por parte del objeto y del sujeto, y la posición que por esto mismo toma el sujeto frente al mundo, por más que la cosmovisión en sí misma sea un acto de pura contemplación. Todo esto distingue la concepción del mundo tanto de la vida instintiva como de la ciencia y del puro filosofar. Mas una vez andado este camino en común, Guardini sostiene por su parte y sin cejar un punto, que no es posible una genuina visión del mundo sino merced a la concurrencia de dos condiciones: la primera, que haya entre el contemplador y el mundo una distancia suficiente para permitir una visión dominadora y libre; y la segunda, que esta distancia no sea tal que haga imposible toda relación entre ambos términos. Ahora bien, y como diría Aristóteles en el principio de la *Metafísica*,

Dios sólo puede tener, con respecto a su creación, esta distancia a la par tan distante y tan inmediata: esta aparente antinomia que la Escuela expresó tan bien al decir que de Dios a la criatura no hay ninguna relación real, sino sólo a la inversa, relación esta vez de dependencia absoluta en todos los órdenes. De este privilegio suyo Dios ha querido hacer en cierta medida partícipes a los hombres por la revelación; y el creyente, por tanto, se coloca, por decirlo así, en el punto de vista de Dios mismo, y puede así participar de la única auténtica y plenaria visión del mundo.

Este lenguaje, que es el de Romano Guardini, parecerá arrogante a muchos filósofos, pero un creyente no se expresaría de otro modo consecuentemente; un hombre que tiene la convicción de que Dios ha hablado positivamente a los hombres —y nada menos que por su propio Hijo—, y de que, por tanto, el hombre que adhiere a esa Palabra adhiere a la verdad total. Por otra parte, y como para guardarse del ataque de

arrogancia, el autor hace suficiente hincapié en que tanto la revelación como la fe misma son dones absolutamente gratuitos de Dios, por lo cual no tiene el hombre nada que arrogarse por sí mismo. Por último, la visión de la fe, aunque incommoviblemente cierta, no es la visión de Dios mismo, sino una visión, como dice San Pablo, "en espejo y enigma". Hubiéramos querido que Romano Guardini precisara más este punto, pero a él alude sin duda cuando habla de la oscuridad de la fe, este saber tan único, tan sui generis, que es al propio tiempo, como dijo San Juan de la Cruz al definir la fe, "un hábito del alma cierto y oscuro". Con todas estas salvedades, empero, queda en pie la afirmación de que la cosmovisión cristiana es la visión del mundo comunicada a los hombres por Dios hecho hombre.

Con la misma intrépida sencillez, "sin espíritu polémico", pero llevado de la misma tranquila convicción, establece Romano Guardini la más perfecta sinonimia entre "cristiano" y "católico", y ve en la Iglesia

Católica, por ende, "la depositaria de la visión de Cristo sobre el mundo". No entra en la demostración de este aserto, pues como él mismo dice, no está haciendo apologética. Pero aquí también, una vez más, no puede expresarse de otro modo quien encuentra en el Evangelio la fundación de una sociedad visible y jerárquica a la cual ha vinculado Cristo su mensaje y la dispensación carismática.

Por todo ello, y oponiéndose en este punto resueltamente a Dilthey y su escuela, sostiene Guardini una y otra vez que la concepción católica del mundo no es un "tipo" de visión al lado de otras, sino que abraza todas las posibilidades típicas y las trasciende, por estar sustentada, del modo que queda dicho, en el plano de lo absoluto.

Lo anterior no impide al autor reconocer que aun dentro de la concepción católica del mundo, unitariamente concebida, se dan matices bien diferentes, de acuerdo con el temperamento, la situación histórica y demás factores bien conocidos. ¿Cómo podrá

ser la misma, nos dice Guardini con todo acierto, la visión del mundo de Tomás de Aquino e Ignacio de Loyola? En este sentido, bien podría hablarse de "tipos" de cosmovisión católica; y si el autor rebuye el uso de este término, creemos que es por acentuar su diferencia con respecto al relativismo diltheyano. Todo lo humano y lo histórico tienen pues amplia cabida en la cosmovisión católica; su diferencia de las demás está en postularse como participante de algo divino y eterno.

Este trabajo de Romano Guardini está en la misma línea de otros muchos de la escolástica moderna, especialmente la alemana, consagrados a poner en su punto y en la relación armónica que deben guardar, términos y conceptos como historicidad y verdad. Los títulos mismos de las obras publicadas sobre estos temas por escolásticos como Welte (Wahrheit und Geschichtlichkeit) y Lotz (Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit) lo indican suficientemente. El tema es en sí mismo apasionante para

todo filósofo, cualquiera que sea su escuela o tendencia, y por esto también hemos juzgado de interés para todos dar a conocer en nuestro idioma esta conferencia del ilustre teólogo y filósofo germánico.

En esta versión, por último, hemos optado por traducir Weltanschauung por "concepción del mundo", siguiendo el ejemplo del malogrado Eugenio Imaz en su traducción de Dilthey, por la razón de que en ella entran también elementos conceptuales al lado de otros intuitivos: Begrifflichkeit mit geistiger Schau, como dice Fries. "Imagen" o "visión" del mundo hubiera sido acertado también, si no fuese porque en estas expresiones sobresale aun en demasía el elemento sensible. En cuanto al término "cosmovisión", que acaso sería el preferible, tiene la desventaja, sobre su carácter híbrido, de no encontrarse aún suficientemente acreditado en nuestro léxico filosófico. En lo futuro, sin embargo, será probablemente el que prevalecerá, y por esto no tenemos

inconveniente en usarlo cuando hablamos de propia cuenta y sin estar coartados por la uniformidad lexicográfica que necesariamente impone toda traducción.

A. G. R.

El término "concepción del mundo" es de uso general, y cada uno le atribuye un sentido. Este, con todo, debe ser muy indeterminado, como quiera que no es fácil obtener una respuesta inequívoca a la pregunta de qué es una concepción del mundo. Para mí se tornó la pregunta imperiosa al encargármese en la Universidad de Berlín profesar una cátedra sobre este preciso objeto. Ahora pues hay que ver y decir claramente en qué consiste una concepción del mundo, y concretamente la concepción católica. Y sobre ello hay que decir aún cómo pueda ella ser una ciencia, es decir algo que no es meramente una representación de conjunto, de género más bien literario o apologético. Y con mayor rigor aún,

ciencia genuina, y no una mezcla informe de filosofía y teología.¹

I

Son cuestiones por cierto muy complicadas. Si queremos alcanzar una meta segura, hemos de proceder paso a paso, deslindando lo que tenemos en mente de lo que le está emparentado o le es semejante.

Trátase aquí, ante todo, no de una teoría de la concepción del mundo en general, sino de la teoría de la visión católica del mundo. La primera constituye una parte de la historia de la cultura, hasta donde ésta ha podido describir hasta ahora intuiciones vivientes. Constituye también una parte de la filosofía, o con mayor precisión un conjunto de reflexiones que van más allá del

1 Lo que sigue es, en sustancia, la lección inaugural dada por el autor como profesor huésped de la Universidad de Berlín, en la cátedra de Filosofía de la religión y concepción católica del mundo, durante el curso de verano de 1923.

mero filosofar, en cuanto se plantean la cuestión de qué sea en general una concepción del mundo; en qué relación están sus puntos de vista con las ciencias particulares y con la filosofía; cuáles puedan ser sus presupuestos, y así por este orden. El problema que aquí nos solicita reconoce sin duda aquellos otros, y aun en parte se los plantea, o por lo menos valoriza sus datos. Nuestro fin específico es, con todo, distinto. No nos preguntamos sobre lo que sea en general una concepción del mundo, sino que hemos de dar cuenta de una bien determinada. No se circunscribe nuestro tema a la explicación histórica o sistemática de tales o cuales imágenes del mundo que han surgido en el pasado o que tienen vigencia actual, sino que ha de explicitarse aquella que el sustentante sostiene como verdad.

¿Qué es en general una concepción del mundo? ¿En qué se distingue de las ciencias de la naturaleza o del espíritu? Y de otra parte: ¿en qué se distingue del hacer y del obrar vitales?

¿Qué queremos dar a entender cuando hablamos de una concepción del mundo? Por ella entendemos una intencionalidad cognoscitiva que de manera muy determinada se dirige a la totalidad de las cosas; a lo que con el mundo tiene que ver en lo que nos es dado. En segundo lugar, dirígese a un mundo dado concretamente de una vez por todas; ella implica, en efecto, un detenerse final con respecto a la realidad circundante. Por último, el acto de la concepción del mundo significa juntamente un valorar, medir y estimar; significa tomar posición con respecto a una obra que este mundo precisamente le plantea a quien lo tiene delante. En esto se distingue la concepción del mundo de aquellos actos cuyos correlatos son objeto de las ciencias en particular y la filosofía. De otra parte, empero, y por más que en el acto de la concepción del mundo entren en juego actitudes extrateóricas, su dirección de sentido apunta sin embargo a la verdad. En última instancia es un comportamiento contemplativo, no

productivo. En él se trata de un conocer, no de un hacer. En esto se distingue el acto de la concepción del mundo de la vida práctica.

El acto de la concepción del mundo se dirige de manera peculiar a la totalidad como a su objeto. Cada ciencia en particular es aprehensión teórica de un acto cognoscitivo subordinado a una determinada esfera de objetos. La ciencia natural, por ejemplo, lo está con relación al mundo de las cosas empíricas, en la medida que son accesibles a la observación metódicamente ordenada. El campo de estas ciencias se articula en diferentes sectores, determinados respectivamente por la idiosincrasia del objeto y los métodos típicos de investigación; así la física, la astronomía, la biología, etcétera.

El progreso de estas ciencias particulares se manifiesta en una diferenciación recíproca cada vez más aguda. La concepción del mundo, por el contrario, apunta a la totalidad del ser y del valer. Las ciencias

singulares se afanan también, es cierto, por alcanzar una unidad última; al movimiento desarticulador se opone el impulso hacia una concepción unitaria. No obstante, esta estructura unitaria aprehende ante todo, bien que en conjunto, lo que está dividido. En ellas es la unidad lo segundo, y lo primero la distinción. El camino hacia la unidad avanza a través de un paulatino enlace de las particularidades. La concepción del mundo, por el contrario, no busca la unidad mediante la síntesis de particularidades. Por este camino no llegaría nunca a su término, pues es camino sin fin, y el progreso de las ciencias particulares no concluye jamás. Pero aun prescindiendo de esto, es esencialmente otra la aprehensión de la totalidad que es propia de la concepción del mundo. El todo del mundo a que ella apunta, no significa que todas sus parcelas hayan sido de hecho aprehendidas y ordenadas en su conjunto; no consiste en una integración plenaria de los contenidos objetivos, sino en un orden, dirección y significación de las cosas,

aprehendido todo ello desde el primer momento y en cada parcela de la realidad.

La concepción del mundo ve cada cosa desde el principio impregnada de totalidad. La ve como totalidad en sí misma y como incrustada en una totalidad. Esta totalidad, este "mundo", no es, una vez más, ningún producto final que se nos haga patente después de haber percibido todas sus partes, sino que desde el principio está allí. El "mundo" se sumerge en cada cosa en particular, pues cada una es totalidad en sí y en conexión además con el resto del conjunto. No es ninguna realidad mutilada e informe, sino una estructura óptica cerrada en sí misma; ninguna energía caprichosa, sino una composición ordenada de fuerzas. Y cada cosa es no sólo parte cuantitativa y ponderable del mundo, sino órgano del mundo; un "órgano", empero, que comprende en sí el todo, en cuanto está ordenado hacia él.

Si ahondamos más en lo que "cosa" quiere decir aquí, comprobaremos lo si-

guiente. La realidad "cosa singular" está esencialmente en relación con la realidad "conjunto". Lo orgánico colectivo y lo orgánico individual están recíprocamente dados. Tan pronto como percibimos la mano en su vitalidad orgánica de acuerdo con su estructura y actividad, la vemos como mano de un cuerpo; como miembro que constructiva y funcionalmente realiza en sí ya la totalidad corpórea, por más que dirigida a una finalidad especial, que es la del dicho órgano. El todo corporal está ya presente en la mano, en su estructura y leyes funcionales. El cuerpo como conjunto, a la inversa, comprende la mano. La peculiaridad orgánica de la mano se despliega ante todo sobre el fundamento de la totalidad corpórea; pero ésta es desde el principio de tal naturaleza que consiste en sus órganos, y precisamente en éstos. La concepción del mundo percibe las cosas como órganos, es decir como totalidades provisionales en sí mismas, en relación con conjuntos concluyentes y de validez final.

No ha de entenderse lo anterior como si aquí estuviésemos hablando de la llamada concepción orgánica del mundo, en contraste con la concepción mecánica. El término "orgánico" es aquí tan sólo un expediente, no de otro modo que lo fue la imagen de la mano; una imagen que me ha venido a la mente para denotar la relación esencial y última de la cosa singular con el orden total. En esto consiste lo que está presente en una concepción del mundo: aquella unidad última en la cual la totalidad de lo singular y la del conjunto están en conexión recíproca y dadas una con la otra. En esto estriba el carácter de "mundo" con que nos es dado el ser. Las ciencias particulares consideran la totalidad como un fin último que resulta de la conexión estructural de singularidades. Su progreso hacia este fin es, no obstante, sin término; es un fin que no habrá de alcanzarse jamás. La concepción del mundo, por el contrario, se apodera de esta totalidad ya en el primer acto. En ella hay también progreso, pero

no hacia el todo en su configuración exterior, sino dentro de él hacia una profundidad, plenitud y claridad siempre mayores en el interior de una totalidad comprendida, o por lo menos percibida intencionalmente, de manera inmediata.

Ahora bien, la metafísica aspira también a comprender el todo, y asimismo de manera no gradual, mediante una disposición progresiva de singularidades en un conjunto, sino de una vez. Persigue directamente la esencia de las cosas, sucesos y conexiones; el núcleo último y absolutamente esencial de cosas como el hombre, el Estado, el deber, el dolor, etcétera. Y estas esencias las aprehende directamente no mediante una articulación de conjunto de singularidades psicológicas, sociológicas, históricas, sino por la intuición inmediata que le es propia, y que recae sobre el todo esencial del objeto. En la misma línea estarían, por ende, metafísica y concepción del mundo.

Entre una y otra hay, no obstante, una profunda diferencia. La metafísica trata de aprehender la esencia en su pura universalidad, prescindiendo de si está o no realizada en una cosa concreta. La concepción del mundo, por el contrario, enfoca precisamente la esencia como realizada. La metafísica se ocupa también por supuesto del problema de la realidad, pero de una realidad en general, no de la de esta cosa real; se ocupa del problema de la concrecicidad, pero de una concrecicidad en general, no de la de esta cosa en concreto. Pregúntase también por el mundo como una totalidad, pero solamente por la esencia en sí del mundo, prescindiendo de si es o no real; y justo en esta prescindencia de la realidad existente estriba su peculiar fuerza liberadora, la *consolatio philosophiae*. Para ella es siempre una cosa o acontecimiento real apenas punto de partida, apenas un "caso". Aun aquellas realidades que se dan una sola vez, son para ella, estrictamente tomadas, tan sólo "casos". Admitir una segunda con-

sistencia de este mundo, sería pura arbitrariedad; pero aun siendo posible esta admisión, ella no sería para la metafísica sino un caso que daría ocasión al conocimiento de la esencia plenamente significativa. De otro modo la concepción del mundo. Su mirada imprime un acento de valor en este mundo, en su entera y plástica unicidad. A esta visión está adherida ciertamente una esencia del mundo, pero no se trata del mundo en general, sino de este mundo en su peculiaridad e historia típica. Quizá debiéramos aún decir que en la concepción del mundo vemos el mundo como es hoy; un hoy, por supuesto, de tal naturaleza que en él se cumple el ayer y se prepara el mañana. De esta suerte es la concepción del mundo una posición del que contempla el mundo tal como éste le hace frente.

Mas por ventura está a punto la siguiente objeción. ¿Es que la ciencia histórica no va en busca también de un todo esencial, y concretamente en su peculiar apariencia?

¿No es ella una investigación que procura justo aprehender el acontecer concreto y la persona singular?

Hemos de distinguir dos maneras de plantear el problema de la historia. La primera reduce lo singular a no ser sino un "caso" comprendido bajo leyes más generales, en cuanto que, después de haber comprobado el hecho por el examen de las fuentes, pretende explicar el acontecimiento en función de conexiones psicológicas, sociológicas o económicas. Pero hay otra manera de proceder, y consiste en enfocar la forma viviente, la estructura operante, el todo con sentido de una personalidad o acontecimiento. Ahora bien, esta posición del problema paréceme que tiene lugar, si no en el ámbito propio de la concepción del mundo, ciertamente por lo menos en sus dominios fronterizos. El que a uno se le presente la persona y el suceso real en su totalidad esencial y peculiar plasticidad, paréceme presuponerlo la concepción del mundo antes que el procedimiento tan extendido de la pri-

mera manera de plantear el problema histórico; por lo menos debe darse algo semejante como condición preparatoria de una efectiva concepción del mundo. Y esto sólo es posible en la actitud devota. De aquí que las representaciones de este tipo sean tenidas por problemáticas por parte de los adictos a un método más "exacto" de investigación histórica.

Conexo con el anterior está un segundo rasgo de la concepción del mundo: el de tomar su objeto como afán. Con esto no queremos significar tan sólo conocimiento de valores o deberes. La teoría filosófica de los valores se ocupa de éstos también, pero se mantiene con respecto a ellos en el plano de lo esencial y lo universal. A la concepción del mundo, por el contrario, no le concierne el sistema general de valores y requerimientos, sino el afán concreto que en este mundo se plantea al hombre, y la obra que en este mundo se demanda del hombre.

Con esto hemos descrito en uno de sus aspectos la concepción del mundo al decir que significa la mirada a la totalidad del ser, a un ser, además, concretamente determinado. Este ser, empero, no es percibido imparcialmente, sino como afán, como invitación a la obra y la conducta en consonancia.

Para estas intuiciones tienen naturalmente gran valor las conclusiones de la filosofía y las ciencias experimentales. La concepción del mundo las asume, las amplía, y se clarifica con ayuda de ellas. Más aún, hay amplias extensiones en que todos esos territorios apenas pueden deslindarse en general, pues los dominios del espíritu se compenetran de ordinario en su crecimiento. Unos y otros son, con todo, distintos, desde el punto de vista de su originaria y respectiva actitud cognoscitiva.

II

Como más viviente, como más cercana a la vida se nos presenta la concepción del mundo, en comparación con la ciencia en particular y la filosofía. Debemos, sin embargo, operar un deslinde análogo entre aquélla y la vida misma, o sea con respecto a los actos del hacer y del obrar.

Visión y contemplación, no obra ni acción, es el cometido propio de la concepción del mundo. Por más que signifique ciertamente una intuición del mundo como afán, como llamamiento a una obra, ella misma, empero, es aun intuición y no obra; fundamento de la acción, pero no acción en sí misma. Concepción del mundo es encuentro entre hombre y mundo; una mutua oposición cara a cara, pero cabalmente oposición en que los rostros quedan viéndose uno frente al otro. Es mirada y conocimiento, por más que este conocimiento pueda

estar saturado de contenidos de gravidez e inmediatez vital mucho mayores que en la visión propia de la ciencia y la filosofía.

El *ethos* más típico de la visión del mundo consiste justo en la limpidez de esta mirada. Puede por cierto, y aun debe esta mirada estar animada de todo el ardor que se quiera, pero será un ardor de la visión y no de la acción. El primero es el ardor que torna la mirada amplia y profunda, pues sólo el amor es vidente; el segundo, en cambio, no haría sino empañarla. La concepción del mundo no obra, sino ve. En ella actúa seguramente una energía formativa, una profunda fuerza creadora, pero es una energía procedente de la visión. En ella ve el hombre las cosas como son en sí, pero no las acomoda a su querer, por más que éste fuese un querer "trascendental". Lo que ve la concepción del mundo, está ahí ya. Es sin duda un comportamiento que llega a su punto extremo en el ver, en el conocimiento. Su actividad asciende hasta la ma-

yor fuerza e intimidad, pero queda siendo siempre actividad vidente y no operativa.

Una vez que hemos distinguido el enfoque propio de la concepción del mundo del que corresponde a otros dominios del conocimiento, debemos aun ubicar aquélla en la conexión estructural a que pertenece.

Y en primer lugar: hemos llamado concisamente "mundo" a lo que constituye su objeto. Con esto quiere designarse inmediatamente aquella totalidad que tiene valor de mundo para quien la contempla. ¿Pero en qué consiste esta totalidad? Pues consiste en primer término en cada cosa singular, cuando es vista precisamente como perteneciente a un mundo; y consiste también, en segundo lugar, en la totalidad del conjunto. Ahora bien, hay tres totalidades de este género, por poco que en lo demás puedan estar en la misma línea, a saber: primero, la totalidad del mundo como suma y compendio de las cosas del mundo exterior, y a ella pertenece también el hom-

bre en su ser físico. Segundo, el hombre, en cuanto constituye una unidad cerrada en sí misma, y en cuanto que como yo individual y social se opone al mundo. Por último, el fundamento absoluto y origen primero del mundo y del hombre: Dios.)

A estas tres totalidades elévase la concepción del mundo, mirando asimismo a las realidades singulares en cuanto subordinadas a aquellas totalidades; a cada una de ellas en sí misma y en su relación con las demás. De cada una hay una ciencia experimental² y una metafísica; de cada una hay también una concepción del mundo. Hacia todas esas totalidades se orienta la visión; hacia la totalidad originaria, concreta, dada de una vez en el primer caso, y dada como personal en los otros dos; y en todos ellos como

2 La mística y los místicos, por ejemplo, han tratado de elaborar científicamente la experiencia que han tenido de Dios. Véanse, entre otros, los trabajos del P. Alvarez de Paz o del P. Augusto Poulain.

requerimiento a determinado obrar y a una conducta adecuada. A decir verdad, estas unidades y su respectiva visión se implican mutuamente en una relación determinada. Así, el mundo del hombre está en parte embebido en el mundo de las cosas; pero a la vez descansa en sí mismo y se opone al segundo, aprehendiéndolo, al enfrentarse a él, en actos de conocimiento, amor y valoración. Y ambos mundos por su parte vienen de Dios como de su arquetipo y causa creadora. Oficio del hombre es ir hacia Dios y llevar el mundo de las cosas hasta él.

Este es el orden dado objetivamente, y a él debe acomodarse el sujeto cognoscente. El acto que llamamos "concepción", "visión" o "contemplación" desplázase dentro de una amplia conexión anímica. A cada objeto del mundo responde por parte del yo una manera de enfrentarse al mundo. A aquella totalidad hace frente el hombre viviente contemplando, queriendo y obrando. Este encontrarse recíproco tiene como acto el mismo rasgo fundamental de la totalidad,

no de otro modo que su objeto como tal. De ahí la diferencia entre este acto y otras actitudes adaptadas a determinados fines y direcciones inquisitivas, como por ejemplo la investigación científica o la manipulación de objetos con fines técnicos, etcétera. En la concepción del mundo, por el contrario, tenemos la relación viviente entre el yo y el tú. En el comportamiento integral del oponerse al mundo, es la concepción del mundo el elemento contemplativo.

III

He hablado hasta aquí de la concepción del mundo sin ulterior calificación, y la he contrastado con el puro afán cognoscitivo, propio, por ejemplo, de la ciencia en particular y de la metafísica. Mas con esto quedaría imprecisa nuestra descripción por más de un concepto. Ahora, pues, es preciso aclarar la siguiente cuestión: ¿En qué relación

está la concepción del mundo con la ciencia en el estricto sentido del término?

El acto por el que percibimos lo dado en el mundo en la manera típica y constitutiva de la concepción del mundo, no es ciencia, sino vida. Este acto es la mirada del hombre por entero en su momento contemplativo. El hombre todo está implicado en él, en una actitud típica, que es la actitud contemplativa. Esta mirada no es ciencia, pero de ella puede originarse la ciencia. La ciencia tiene principio tan pronto como el entendimiento elabora un conjunto de datos de manera ordenada, en operaciones de comprobación, comparación, análisis y síntesis que se traducen en conceptos, juicios y secuencias judicativas. El dato es siempre, y según sea su contenido, un percibir, registrar, contemplar, etcétera, es decir actos y contenidos del hombre viviente; así, verbigracia, en la percepción de la naturaleza o en la evocación de figuras históricas, y en todo esto no hay ciencia aún. La ciencia surge sólo cuando el acto

contemplativo o constitutivo cobra conciencia de su contenido y lo comprende de manera ordenada.

En nuestro caso el dato es la mirada que contempla el mundo y lo que ella ve. Mas la teoría de la concepción del mundo como ciencia es el tratamiento metódico y ordenado de esta visión contempladora del mundo, de su estructura especial, de los presupuestos y normas críticas de sus contenidos, y de su relación con las demás ramas del conocimiento.

IV

Con todo, no hemos llegado todavía al fin. La concepción del mundo pertenece a las esenciales actitudes cognoscitivas del hombre. No obstante, no puede sin más llevarse a cabo. Para efectuar aquella mirada sobre la totalidad de las cosas, precísase de cierta distancia. (Esto vale no sólo del mundo en su conjunto, sino de cada cosa sin-

gular en su configuración afectada de mundo.) Debe ser una distancia suficientemente amplia para que la totalidad pueda aparecérsenos. Lo particular debe además hacérsenos patente, el tono propio del objeto oírse en clara resonancia, y cobrarse conciencia del vínculo que mantiene la figura y situación viviente y única. Por último, es menester estar aparejado para la tarea que nos propone el mundo.

Exígese también una recia afirmación del mundo, un amor abierto a la totalidad del ser. Pero al mismo tiempo, una libertad frente al mundo, que haga posible valorarlo y contemplarlo en posición dominante. Para que pueda darse la visión del mundo, menester es que el vidente abarque el mundo, lo penetre, pero al mismo tiempo que se mantenga libre con respecto a él. La concepción del mundo presupone la superación del mundo. Ahora bien, esto sólo es posible desde una posición que esté sobre el mundo, sobre todo lo que de algún modo es dado naturalmente. A ella no podríamos llegar

alejándonos del objeto espacial o temporalmente, con lo cual quedaríamos siempre dentro del mundo. Mas tampoco con una lejanía lógica que nos distancie del objeto en planos cada vez más abstractos y universales; con ello estaríamos también siempre dentro del mundo. Una posición fuera del mundo sólo puede darse allí donde se alza algo simplemente supramundano en el interior del ámbito de lo que nos es dado. Esto, empero, tendría que ser algo heterogéneo con respecto al mundo, y en ello radicaría su significación sublimadora y libertadora. Y esta heterogeneidad no sería sólo por su masa, magnitud, fuerza o plenitud vital, sino cualitativa y esencialmente. Sólo un heterogéneo así constituído puede hacernos libres de lo otro tan homogéneo. Y sólo, además, cuando lo primero entra de tal modo en el ámbito de mi ser, que pueda yo instalarme en ello y hacérmelo origen de mi pensar, de mi valorar y de mi obrar. Sólo entonces será posible una actitud que tenga su punto espiritual de apoyo "fue-

ra” del mundo, y pueda desde él dirigirse al mundo. De este modo se habrá roto el conjuro de lo homogéneo; descansando en lo otro heterogéneo, podré yo ver la “redondez” del mundo, tener un criterio de apreciación y una distancia para la visión dominadora.

Pero al mismo tiempo, una absoluta heterogeneidad no podría ser la única característica de aquello supramundano en relación con el mundo. De otra manera, no podría yo, que pertenezco al mundo, alcanzar ninguna relación con lo que le sería totalmente extraño. Lo totalmente extraño no podría hacerme visible el mundo de lo dado naturalmente, pues sería frente a éste algo solamente negativo. Lo supramundano debe ciertamente ser “otro” con respecto al mundo; pero no solamente otro. Ha de tener también una relación positiva con el mundo; una relación, más aún, plenamente positiva, de impleción y consumación. En su consistencia entitativa debe comprender “supereminenter”, como dicen los escolás-

ticos, en la más alta plenitud y pureza, los contenidos positivos, de ser y valor, que están en el mundo. Este es el punto de apoyo que hará libre a quien descansa en él, para un verdadero encuentro con el mundo, para un verdadero diálogo entre "tú" y "yo". Lo hará libre para una visión rotunda y dominadora, para una valoración incorruptible.

Este es el punto en que interviene el hecho de la Revelación en el conocimiento del mundo. Lo dicho antes no expresa sino la exigencia teórica del hecho realmente dado de la revelación.³ Hablo, bien entendido, de la revelación histórica, sobrenatu-

3 Con esto no decimos naturalmente que la revelación pueda hacerse derivar de las exigencias de la naturaleza, sino únicamente que lo natural —en este caso la visión del mundo— no alcanza su perfección a menos que intervenga lo sobrenatural. Mas el que lo sobrenatural se revele, es cosa de pura gracia. "La naturaleza es llevada a su perfección por la gracia", dice la escolástica: *Gratia perficit naturam*. Sin la gracia no alcanza la naturaleza la perfección de que es capaz; pero que Dios quiera dar la gracia, es asunto de él.

ral; no de la automanifestación natural de Dios que está en todas las criaturas, sino de la palabra positiva que Dios profiere en la historia; palabra preparada en sus profetas y cumplida en su Hijo hecho hombre.

El portador de la palabra de Dios, de manera plena y esencial, Jesucristo, está con respecto al mundo en una libertad que radica en su propia intimidad. En cada una de sus palabras, en cada uno de sus hechos y en toda su actitud, entrevemos a Cristo como dotado de propia soberanía. En él habla al mundo el Dios libre del mundo. En el encuentro con él devélase la verdadera esencia del mundo; ante él revélanse el bien y el mal; en su presencia deducen los hombres las consecuencias de sus pensamientos y "se abren los corazones". Cristo es heterogéneo al mundo; viene "de arriba". Por esto somete el mundo a juicio y lo obliga a su vez a revelarse. Es la gran instancia ante la cual muestra el mundo su verdadero rostro; la norma no coartada por la que el mundo será medido. Cristo es esencialmente

juez y tribunal del mundo; pero al mismo tiempo lo ama con un amor de absoluta penetración y fuerza creadora, y que es por completo distinto de nuestro amor. Viene este amor de una fuente insondable, de una perspectiva que está por encima de toda contingencia, y puede así apreciar su objeto desde la altura en que le place estar; libre de todo egoísmo y sentimiento interesado, aprehende este objeto en su núcleo tan esencial, que nos deja la vivencia de que tal amor viene de lo hondo de la conciencia del Creador y Señor. En Cristo sentimos la manera cómo él ve el mundo en su totalidad y rectamente; cómo habla a la persona con seguridad, con deferencia, y a la vez con independencia. Sentimos cómo responde totalmente a demandas del momento histórico —que es al mismo tiempo la “plenitud de los tiempos”—, con la conciencia de una misión dirigida a este fin precisamente. Cristo posee plenamente la mirada ínsita en la concepción del mundo. La mirada que contempla el mundo es la mirada de Cristo.

El creyente por su parte va hacia Cristo. Creer es ir hacia Cristo, y sobre el punto de apoyo en que él mismo está; ver por sus ojos y medir con su medida. El creyente está, justo en la fe y por ella, fuera del mundo. Está en una actitud que es al propio tiempo de distancia y compromiso, de negación y afirmación, como corresponde a la tensión de su mirada sobre el mundo. El hombre creyente ve ante todo el mundo en general, y lo ve como en realidad es, en su redondez y totalidad. Pero en realidad de verdad es esta mirada independiente en amplia medida de la medida impuesta por la experiencia natural y su elaboración cultural, de modo tal que se le aparece todo, plenamente valioso. El verdadero creyente tiene la visión del mundo por la fuerza de su fe, y por humilde que pueda ser en lo demás su condición espiritual. En el creyente renuévase, bien que en medida muy exigua, la posición de Cristo. Todo verdadero creyente es una instancia viviente del mundo, que se devela también ante él. El

creyente tiene también aquella peculiar posición extramundana, aquel ser heterogéneo, sin el cual no alcanzaría jamás la visión dominadora. Posee el amor libre, y al mismo tiempo por completo fiel, que es el único que puede intuir en lo esencial. Guarda una posición de seguridad frente a toda situación y destino concreto. Todo esto, por supuesto, en la medida en que verdaderamente cree.

Con lo anterior hemos hecho dependiente la actuación de esta concepción del mundo, su pureza y su fuerza, de la fuerza y pureza de la actitud religiosa; lo que, por lo demás, sólo podría sorprender a quien tuviera una concepción mecanicista del conocimiento. Todo conocimiento, en efecto, depende de que nos coloquemos frente a su objeto en la actitud peculiar que hace posible dicho conocimiento.

Este modo de ver las cosas nos lleva naturalmente a una crítica profunda de nuestra facultad para alcanzar esta concepción

del mundo. Por ahora sólo puedo rozar pasajeramente esta cuestión: ¿Es que tenemos verdaderamente fe? Creer, tener fe, es no sólo contar con posibilidades sobrenaturales; no sólo sentir, tras de lo que aprehendemos firmemente como el más allá, un fundamento indeterminado; no sólo apoyarnos en aquel trasfondo en momentos en que desfallece nuestra realidad temporal. Sólo cree verdaderamente quien con todo el peso vital de su personalidad está en la perspectiva sobrenatural en que está Cristo, y vuelve a ella una y otra vez cuando quiera que de ella resbala. El creyente puede sin duda percibir las incontables dificultades que se alzan contra su fe, y puede incluso tener repetidamente la experiencia de que, naturalmente hablando, está él en la incertidumbre. Pero en esta inseguridad tiene aquella otra típica seguridad, con frecuencia sutil y evanescente, que viene de Dios y da fuerzas para ir adelante sobre una arista a menudo tan estrecha. Aquí está ya por lo menos el principio de la fe, cuando uno

puede tal vez estar del todo perplejo, pero lealmente busca y espera con voluntad dispuesta y corazón abierto. El mismo vacío interior puede ante Dios ser fe, soledad clamorosa.⁴

¿Tenemos tal fe? ¿Nos las habemos seriamente con ella? ¿Osaremos oponerla, con su certeza entretejida de problemas, con su seguridad amenazada, con sus cánones visiblemente extraños al mundo, osaremos oponerla a las robustas seguridades de la vida, de la ciencia, de la filosofía, como igualmente real y válida, más aún, como dotada de realidad absoluta y validez final?

Pongamos que nos resolvemos a ello, y que vemos el mundo desde una fe genuina.

4 Tampoco debe olvidarse que la certeza de la fe tiene en los distintos hombres, si podemos decirlo así, distintas tonalidades; en cada uno precisamente la tonalidad de su vida interior. Sobre la psicología individual de la fe, así como sobre el sentido de las crisis de la fe, mucho habría que decir. Todo esto suele tratarse y describirse tan esquemáticamente, que a menudo es difícil reconocer en esos análisis al individuo viviente.

¿Qué llegaremos a ver? ¿No se nos dará entonces una ordenación armónica de todas las cosas, una inserción de todas ellas en una conexión querida por Dios, e investidas por ello de una nueva finalidad? ¿No sucederá para nosotros una mudanza en todas las relaciones, una relativización de lo que nos aparecía como grande, una transmutación de los valores? Y desde el punto de vista de la experiencia y la razón natural ¿no aparecerá esta imagen del mundo altamente problemática, toda vez que en ella hay mucho que nos es dado como seguro y valioso, y que no lo es en el orden natural; y como cuestionables, a la inversa, cosas que nos aparecen como ciertas y apetecibles? Si vemos las cosas desde el ángulo de la revelación divina —tratemos por una vez de pensar cómo ha visto Jesús el mundo, cómo lo vio Pablo, cómo lo vio Juan— ¿que pasa entonces con el mundo?

¿Y qué será si vemos el mundo desde la cruz? ¿Podremos sostener esta mirada y mantener, como la única justa, la imagen

que de ahí resulta? ¿Podremos confesarla aun cuando se interponga la visión del hombre natural con sus obvias e imperiosas representaciones? ¿O bien la negaremos como escándalo y locura? O por último, y sin darnos cuenta, ¿la deformaremos en representaciones estéticas, prácticas, razonables?

De esta gran decisión depende el que pueda uno alcanzar o no esta concepción del mundo, mantenerla o abandonarla. Aquí está el problema práctico-religioso de toda la cuestión; problema con el que debe contar la teoría de la concepción del mundo al tratar de explicar su formación.

V

He tomado hasta ahora la palabra "fe" sin ulterior calificación como sinónima de fe cristiana, y "concepción del mundo" sin más por concepción cristiana del mundo. Mas ahora debo responder a la pregunta de si no habrá también, por ejemplo, una con-

cepción del mundo helénico-politeísta, o budista o mahometana. En un sentido provisional, es éste un caso evidente, pues sin duda alguna descúbrese en estas actitudes religiosas una imagen del mundo; pero en un sentido definitivo acaso no sea así. En conexión con esto, podríamos discutir el problema de en qué relación está la fe cristiana con respecto a las religiones naturales. ¿Hasta dónde van una y otras por el mismo camino, o éstas son para aquélla una preparación, trasmitiéndole positivamente ciertos contenidos; o hasta dónde, en cambio, se contradicen, a tal punto que la primera deba rechazar aquellas otras concepciones del mundo como deformaciones del mundo? En todo esto no puedo entrar aquí, por ser asunto de la ciencia de la religión comparada y de la infraestructura natural de la fe cristiana (teología fundamental). Aquí tan sólo puedo declarar que para mí la fe cristiana es la verdadera y universalmente válida, y que aquella equiparación, por tan-

to, la he llevado a cabo con plena conciencia.

Por la misma razón, a nadie sorprenderá el que, sin el menor espíritu polémico, y simplemente por convicción y deber, establezca yo una relación de absoluta igualdad entre la fe cristiana y la concepción del mundo oriunda de ella, en toda su plenitud y consecuencias, y la fe y concepción católica por otra parte. No por esto, empero, se me oculta de ningún modo cuánta verdad y fuerza hay en las confesiones no católicas; y tampoco desconozco cuán limitada y deficiente es a menudo la representación del catolicismo, y a cuánta distancia queda de su ser esencial. Mas cuando hablo de su ser esencial, nótese bien, no me refiero a su idea, sino a su esencia real y viviente en la historia.

Así pues, la concepción católica del mundo es la visión de las cosas que resulta de la fe cristiano-católica.

Queda todavía una última cuestión. Las investigaciones más recientes nos han habituado a la idea de que en todas las manifestaciones de la vida: economía, arte, vida política, moral y religiosa, y asimismo en la concepción del mundo, se dan diferencias de puntos de vista, comportamiento y objetivaciones, que finalmente pueden reducirse a un determinado número de tipos fundamentales. Estos son, en primer lugar, los que dependen de factores climatológicos, geográficos, económicos, etcétera; y no son, por lo mismo, tipos definitivos. Como tales se nos revelan solamente los que, con preferencia a todo lo demás, determinan la manera como las cosas son y como aparecen, es decir formas fundamentales del ser y del conocer, y en conexión, por tanto, con datos primarios de orden psicológico, lógico y aun metafísico.

Mas si esto es así ¿qué valor tiene la constitución de estos tipos dentro de la visión católica del mundo? ¿Hay en general una

concepción católica universal del mundo, y en este caso será ella única y hermética?

Si abrimos los ojos a la realidad, veremos luego cómo cierta tipicidad tiene aquí lugar verdaderamente. La visión del mundo de Tertuliano, por ejemplo, es distinta de la de J. M. Sailer, para no hablar sino de dos moralistas tan distantes entre sí. La imagen del mundo de San Agustín es profundamente diversa de la de San Ignacio de Loyola. Tomás de Aquino ve el mundo de otro modo que el Cardenal Newman. Todos son incuestionablemente católicos, pero incuestionablemente también difieren en la manera como encaran el mundo. Sentimos inmediatamente cuán flaco servicio haríamos a estas personalidades y a su obra si quisiéramos poner a todas en una línea. No sólo faltaríamos a la verdad, sino que habríamos destruído lo insustituible y empobrecido el rico mundo católico.

¿En qué consiste pues lo típico de estas visiones? En algo de lo siguiente: en que

unos objetos son penetrados con especial profundidad mientras otros son aprehendidos superficialmente; en el modo de engarzar los datos singulares y acentuar éstos antes que los otros; en si el carácter fundamental de la visión es de orden racional, estético o práctico, y así sucesivamente. Cada personalidad se forja, por decirlo así, su mundo espiritual circundante, y efectúa una discriminación merced a la cual, y de acuerdo con su peculiar constitución, acaba por encontrarse como en su propio hogar dentro del mundo en general.

Esta radicación se asienta en lo típico. Cada expresión vital es fuerte y castiza en la medida en que pueda encarnar clara y vigorosamente, y de acuerdo con su propio ser, una estructura esencial. No de otro modo ocurre con la concepción del mundo. Esta debe también arraigar en lo típico; y mientras más vigorosamente y con más claros perfiles exprese una estructura esencial, mayor será su fuerza intuitiva y formativa. Por lo demás, aquellos tipos son apenas con-

ceptualmente puros, pues en la realidad se compenetran entre sí. El fenómeno de lo concreto, como puede fácilmente mostrarse, sólo es posible aprehenderlo en general como una determinada articulación de contrariedades típicas. Todo lo que es viviente lleva en sí todas las distintas posibilidades vitales típicas, así no sea sino como tonalidades secundarias en el conjunto. Todo lo viviente es totalidad posible. El tono dominante sobresale siempre, con todo, en un determinado tipo, y es lo que define, en su modo y en su alcance, la fuerza de visión. El individuo puede sin duda realizar en sí las diferentes posibilidades típicas de intuición y acción, pero no más allá de determinados límites. Si tiene mayores atisbos en la universalidad, no será sin mengua de la claridad y fuerza de tensión interior; la estructura esencial, la energía íntima del ser, empiezan para él a diluirse. El dicho de San Pablo, cuando nos exhorta a no querer saber más de lo que conviene saber, a no querer saber sino en medida justa, enuncia una norma

de humildad y al propio tiempo de autofundamentación.

Hay, no obstante, una determinada actitud teórica y práctica constituída por una interpenetración de los diferentes tipos, y orientada precisamente a la totalidad. Si esta actitud es genuina, si no se limita a ser una curiosidad dispersa y sin originalidad, encarna a su vez un tipo claramente definido, con estructuras propias de pensamiento y acción, y con significación específica en la economía total de la vida, es a saber el tipo sintético. No quiere esto decir que presuponga los otros tipos, toda vez que su perspectiva más amplia y su nativa universalidad tienen como rescate una merma de la aprehensión segura y fuerza de penetración que se dan sólo en los tipos orientados a lo concreto.

Ahora bien, si la concepción del mundo hubiera de implicar aquel hermetismo de la actitud espiritual, aquella peculiar rigidez de visión, aquella determinada coloración

anímica que resultan del predominio de un tipo especial —como se habla, por ejemplo, de una visión del mundo estética o trágica—, es claro entonces que no podría darse ninguna visión propiamente católica del mundo. Lo católico no es ningún tipo al lado de otros. Una cuidadosa investigación podría comprobarlo así incluso con respecto al catolicismo de hoy, por mucho que, a partir del siglo XVI, pueda haberse empobrecido en sus manifestaciones y en su actitud anímica, y por más que, de otra parte, pueda haber asumido ciertas características típicas que podríamos llamar secundarias, y que han sido condicionadas considerablemente por su oposición a otros grupos religiosos. Es indudable que el catolicismo se realiza siempre en determinados tipos, los cuales son dados cabalmente en función de la peculiaridad psicológica, étnica, de la persona individual, del pueblo y del tiempo. Pero el catolicismo, en lo que tiene de esencial, no es ningún tipo; y esto hay que recalcarlo insistentemente contra todos los intentos

más recientes de tipificación, y por ello mismo de relativización.⁵ Ser católico significa tomar con absoluta gravedad la revelación sobrenatural en todo su contenido y en todos los dominios y complejidades de la vida práctica.⁶ El catolicismo comprende en sí todas las posibilidades típicas, como la vida misma; todas ellas pueden tener cabida dentro de su ámbito. Una genuina contraprueba de esta aseveración sería el hacer ver cómo las objeciones de sus adversarios pueden ordenarse concéntricamente de tal modo que cada una sea vista como la negación de las demás. La universalidad propia del catolicismo no le viene de ningún sincretismo histórico —¿cómo podría nada que sea viviente

5 Se ha intentado definir el "hombre católico" al lado del hombre protestante, budista, antiguo, capitalista, etcétera. Esta yuxtaposición, y cualesquiera otras operaciones similares, son del todo falsas. El "hombre católico" no es ningún tipo.

6 Esto no quiere decir naturalmente ni que todos los contenidos estén dados expresa y conscientemente en ordenada serie, ni que uno sea perfecto cristiano por su disposición y situación personal.

reconocer semejante origen!— ni de ninguna técnica de organización, sino que surge de una totalidad esencial y originaria. Si en medio de la oposición actual entre los diferentes grupos hay alguna misión para el católico, ésta consistirá en recobrar su propia y esencial actitud, la que se nutre en la universalidad de su esencia específica y no tiene otro adversario fuera de la negación.

El catolicismo comprende fundamentalmente todas las posibilidades típicas. Propia de él es apenas la actitud católica, la cual, en nuestro caso, consiste en permitir confiadamente el desarrollo de cada una de aquellas posibilidades; en que cada tipo de visión del mundo se realice, de acuerdo con su esencia constitutiva, dentro del ámbito espiritual católico y en relación con el todo. Esto podrá llevarse a cabo tanto más cumplidamente cuanto más entera sea la vida católica; y por el contrario, el predominio excesivo de determinados tipos será siempre una señal de perturbación interior. Trátase,

por lo demás, no de una nivelación que diera como resultado un promedio sin carácter, sino de una articulación orgánica; de entregarse, juntamente con los otros tipos y con conciencia de los propios límites, a la verdad sin límites. Consciente cada uno de su propia singularidad, sentir con todo una misión hacia la obra total. Dicho en términos más formales, la actitud católica consiste en el hecho de que la actitud peculiar, determinada en cada caso por tipicidades de orden psicológico, etnológico, cultural, sea asumida en una última actitud total. De este modo cada personalidad, así como sus expresiones vitales, alcanzan finalmente, y de manera orgánica, su dilatación, equilibrio e influjo recíproco.

Y con todo, hay una unidad viviente de todas las singularidades típicas, pero que no está ya en el individuo, sino en la comunidad. No en aquella, por cierto, que resulta de la voluntad de los individuos y es fruto de especiales afinidades electivas y fines comunes, sino en la comunidad obje-

tiva que no puede derivarse del querer individual, es decir en la Iglesia. Es ésta la unidad común originaria, la que no proviene de un agrupamiento sincretístico de las particularidades, sino que frente a toda particularidad se levanta tan originaria y creadoramente como la totalidad de la vida personal con respecto a los actos, órganos y gestos singulares por los cuales se expresa. La concepción católica del mundo con su sentido cabal, es decir la visión del todo que resulta de una vida a su vez total y originaria, y que se destaca soberanamente de todas las singularidades típicas, esta visión es ante todo propia de la Iglesia. La Iglesia es la depositaria histórica de la visión integral de Cristo sobre el mundo.⁷

7 Esta universalidad tiene un doble aspecto: uno extensivo, otro intensivo. En virtud del primero la Iglesia dilata su visión para abarcar todos los tiempos y la sucesión de formas y matices humanos. Por él se extiende la Iglesia siempre más e incorpora continuamente nuevos valores; es la parábola evangélica del grano de mostaza. En virtud del segundo puede la Iglesia asumir sin reservas la actitud, obra

La actitud católica del individuo, que hemos descrito más arriba, depende de la vida que reciba él de la Iglesia. Con la inclinación a menudo incontrastable hacia la unilateralidad, y que resulta de la predisposición típica, concurre la actitud católica ubicando al individuo en la comunidad de la Iglesia, en forma de que en esta totalidad encuentre aquél la fuente de su pensamiento, de su vida y de su acción. En otro trabajo espero mostrar cómo opera esta subordinación espiritual, y en especial lo que significan el dogma, la liturgia y la constitución de la Iglesia en la sociología del conocimiento, acción y ser del católico. El individuo vive de la Iglesia, mas no por ello pierde su originalidad, sino que incluso la Iglesia vive de ésta, y lo mismo dígase de cada pueblo y de cada época. La mano vive del cuerpo, pero como mano. En esta mutua

o peculiar decisión que Dios demanda de ella a través de los tiempos; pero lo hace siempre con la suficiente elasticidad como para poder conservar su ser total y salir al encuentro de nuevas y sucesivas empresas.

implicación realizase la última unidad del comportamiento vital: el individuo llega a ser él mismo precisamente en tanto que miembro del todo, y en éste encuentra su comunidad con los demás órganos. La plenitud vital de las restantes zonas típicas y épocas históricas penetra en su interior, sin que por ello sea empañada la pureza de la representación vital que es a todas común (comunidad de los santos).

Lo católico es por tanto no un determinado tipo óntico o vital, como tampoco una síntesis imposible de tipos, sino una determinada actitud que cualquier tipo puede asumir. Es una determinada subordinación e inserción en el todo de la estructura específica, del hecho o situación histórica, y estribando todo ello en la comunidad de la Iglesia. Y para no dar ocasión a un nuevo relativismo, me permitiré añadir que no son a su vez posibilidades típicas indiferentes las de que el tipo individual afirme esta subordinación, o que por el contrario la rechace y se constituya en todo sobre sí mis-

mo. Menos aún es admisible que este repudio como actitud "autónoma" pueda considerarse superior a la actitud católica como actitud "heterónoma". La supuesta autonomía sería más bien la autoamputación de la vida fuera del orden establecido por Dios, y tal como si la mano quisiera sustraerse a estar en el cuerpo. El respeto y estimación por las convicciones ajenas no debe impedir decir la verdad. De cualquier problemática que puede suscitar el criterio católico, es el católico profundamente consciente.

He aquí pues la última respuesta a la pregunta de qué sea una concepción católica del mundo. Es la visión que del mundo tiene la Iglesia en la fe, desde lo profundo del Cristo viviente y en la plenitud de una totalidad que se cierne sobre todos los tipos. Y para cada individuo es la visión del mundo que le viene de su fe, y que si bien se conforma a su peculiar estructura, alcanza a una totalidad en cuanto que este hombre típicamente determinado está inserto en la

Iglesia, cobra de ella su visión y toma de este modo parte en su mirada.

En cuanto a la teoría de la concepción católica del mundo, consiste en la elaboración científica de esta mirada y de lo que ella ve.⁸

8 La teoría de la concepción católica del mundo puede adoptar diversos métodos. Uno, el deductivo, consiste en partir de las verdades de la fe para preguntarse lo que desde ellas se puede avizorar del "mundo". Otro, el inductivo, será el tomar cualquier territorio de la realidad y plantearse la cuestión de dónde podrá estar, dentro de la fe, el punto que brinde acceso a él, y cómo desde allí pueda alcanzarse una perspectiva sobre esos problemas. Por último, puede la observación aplicarse a aquellos datos en que de manera típica está complicado lo universal con lo particular, es a saber en las personalidades históricas. Igualmente son posibles técnicas muy variadas. Puede, por ejemplo, estudiarse en todas sus conexiones la imagen católica del mundo o una de sus parcelas, con lo que resultará una más o menos comprensiva representación de conjunto. Si sale bien, habrá sido un gran éxito. Pero aun prescindiendo de que puedan aunarse las energías que tal empresa supone: clara visión, agudo análisis, imaginación y juntamente destreza conceptual en la síntesis, aun dado todo esto habrá siempre el peligro de que todo este esfuerzo no vaya más allá de lo general y le escape la plenitud de las peculiaridades

concretas. Mas es en éstas donde está a menudo lo más precioso de la visión viviente. Así pues, se nos ofrece aún otro camino, que será enfocar cualquier situación concreta, histórica o psicológica, y procurar paso a paso lograr de ella una visión original a la luz de la fe. La concepción del mundo será en este caso, hablando en términos metodológicos, un resultado adjetivo.



FILOSOFIA
Y LETRAS

EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA,
BAJO LA DIRECCIÓN DE FRANCISCO
GONZÁLEZ GUERRERO, SE TERMINÓ
LA IMPRESIÓN DE ESTE LIBRO
EL DÍA 23 DE AGOSTO DE 1957.
LA EDICIÓN ESTUVO AL CUIDADO
DEL TRADUCTOR Y DE RAMÓN
LUNA SOTO. SE HICIERON 1,500
EJEMPLARES.