

NOTAS SOBRE LA FILOSOFIA DE AUSTRIA Y ALEMANIA DESDE 1945

(II)

En contra de las pseudoconsecuencias arbitrarias que se ha buscado sacar del progreso de las ciencias de la energía atómica y de la microfísica, nosotros creemos más bien que es precisamente una filosofía fundamentada en la microfísica de nuestros días, la que puede reanimar la apreciación de una noción fundamental de la Escolástica, que era equivocadamente objeto de burlas, es decir, la distinción entre potencia y acto. Gracias a los profundos estudios de Aloys Wenzl, prorector de la Universidad de Múnich y autor muy conocido de importantes libros (1), la filosofía de la libertad con todo y empezar por reflexiones de orden matemático y físico acabará por la más elevada metafísica y moral cristiana. Wenzl no vacila en llamar nuestra atención sobre el hecho bastante curioso de que las nociones austotélico-escolásticas de ἐνέργεια y de δύναμις de *actus* y de *potentia* —lejos de haber caído en desuso— han tomado al menos un carácter heurístico para la microfísica más moderna: un corpúsculo localizado podrá muy bien ser considerado como materia «in actu», en tensión energética que por su parte tiene su complemento en un campo ondulatorio, en un campo conductor, en un «sargento furriel» que fijará las localizaciones probables y posibles para la futura realización corpuscular; ahora bien, se trata aquí de un campo de probabilidad que asigna los lugares posibles para la realización subsiguiente, pero de tal modo que este mismo campo lejos de ser una pura nada, un puro nulo, una pura ficción matemática, tenga más bien la categoría de una potencialidad real a la que corresponde una actua-

(1) Cf. especialmente Aloys Wenzl «La ciencia y el modo de considerar el mundo» (Wissenschaft und Weltanschauung) Leipzig 1936, etc. Después de 1945: «La filosofía de la libertad». (I tomo: Munich 1947. II tomo: Munich, 1949.) «Las corrientes espirituales de nuestro Siglo», Munich, 1948.

lidad corpuscular; este campo no figura más que como el representante de una materialización posible de un corpúsculo que no es material y no constituye todavía realidad alguna, sino una eficacia posible. Si en el mundo no se encontrase más que un solo electrón, no tendría ya sentido quererle atribuir un lugar cualquiera, éste estaría más bien en todas partes y en ninguna parte simultáneamente: en todas partes, debido a la posibilidad, en ninguna, debido a la realidad corpuscular; no existiría más que un campo de carácter potencial. Más generalmente se podía afirmar: el mundo material es una realidad que no es actual y localizada sólo en una concurrencia recíproca, antes bien no es más que potencialidad, es decir, localizable y corporal por lo que atañe a la posibilidad únicamente.

Es el privilegio dudoso de todo nominalismo —disfrazado de pseudo-idealismo— el negar la noción de lo potencial y a su vez la de una posibilidad real. Sabemos además que ya C. F. V. Weizsacker («Zum Weltbild der Physik», 1944) había afirmado que el mundo, mientras se trata de alguna cosa cuya grandeza es inferior a la de los átomos, no se encuentra más articulado por el espacio, de tal suerte que la imputación de una subdivisión corporal ulterior constituiría un acto arbitrario del hombre que destruyó la cualidad original de los átomos.

Inaugurando una nueva «Filosofía de la libertad», Aloys Wenzl basa su metafísica sobre lo que llama «idealismo real» («realidealismus»), a pesar de abrazar una teoría de una totalidad bien jerárquica que por su parte es la expresión claramente diferenciada de una espiritualidad; preconiza el momento intrínseco de libertad, que en cierto modo bien diferenciada penetra toda la jerarquía de lo que existe. La libertad empieza por una especie de indeterminación y de multipotencialidad y, por ende, de contingencia de la vida material para alcanzar su cúspide en la libertad moral del hombre. Las relaciones supraindividuales garantizan un cuadro general e impiden un caos. Wenzl llega hasta una filosofía especulativa de una cosmogonía, y a una teodicea, y se sirve del pecado original como de un principio heurístico para la ciencia.

Creo que este sistema combina bastante perspicacia y vitalidad para servir de base a una nueva etapa de metafísica moderna alemana y que —no obstante su ultramodernismo— permanece compatible con la especulación de Santo Tomás que dice:

«Voluntas divina non solum se extendit ad hoc ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quod congruit naturae ipsius (S. Thom. 1^a 2^{ae}, q. 10, a. 4, ad 1). Las ciencias no conducen más que a la «executio ordinis» de la Providencia Divina, mientras la «ratio ordinis» no será nunca accesible adecuadamente a la razón humana.

Por lo que atañe a la biología germana, que ya en los años

anteriores al período considerado por nuestro estudio supo impresionar por sus extremos —(por un lado la antropología, vuelta a ser zoología, no consideraba al hombre más que un vertebrado evolucionado, p. e. Hans Weinert, y por otra parte Oscar Feyerabend que suponía un organismo de orden superior y hacía proceder los animales del hombre, es decir de una forma primitiva común, y Ricardo Woltereck en su famosísima obra «Ontología del viviente», («Ontologie des Lebendigen»), 1940, no pudo abstenerse de suponer la actividad de un factor «trans-material» en el organismo)— sería preciso llamar la atención sobre Alf Meyer-Abich, editor de la revista «Bios» (tratados sobre la biología teórica y sobre la filosofía de las ciencias), y autor del libro «Naturphilosophie auf neuen Wegen» (*La filosofía de la naturaleza sobre vías nuevas*), que en verdad se esfuerza en descubrir un acceso nuevo a la naturaleza, desarrolla ideas impresionantes, pero al parecer se halla todavía lejos de la comprobación científica. Después de refutar la teoría física de la vida lo mismo que la teoría de un paralelismo de una subsistencia eterna orgánica —anorgánica, favorecida largo tiempo por la teoría cosmozoica de Arrhenius Mayer—, Abich sostiene como tercera posibilidad, para hacer comprender el nacimiento de la vida orgánica, el nacimiento de las sustancias de vida muerta de las sustancias orgánicas sirviéndose de la analogía geológica de la formación p. e. de las rocas cretáceas de los corales arborescentes. Queda por averiguar si también las sustancias metálicas serían reducidas a procesos de carácter orgánico. Meyer Abich supone p. e. que el silicio desempeñó la función de nuestro carbono para los organismos de antaño. Como la sustancia fundamental de nuestros días, el supuesto protoplasma se basa en la capacidad del carbono de formar enlaces y anillos de sus propios átomos para dar origen a una estructura fija a la que los átomos de los demás elementos vitales puedan unirse, de tal suerte que bien podría darse que bajo otras condiciones telúricas otros elementos hubiesen edificado sus protoplasmas análogos. Juzgamos inútil apoyar la necesidad de que la geoquímica examine una concepción biológica que mientras tanto justamente conserva todavía algo de su carácter fantasmagórico.

Aunque en la antropología filosófica Paul Haeberlin no figura como representante de la filosofía alemana propiamente dicha, no tenemos sin embargo ningún derecho de fingir omitir su nombre que aspira a ser considerado uno de los más ilustres en la filosofía contemporánea. (Después de 1945 véase especialmente sus obras: «Compendio de Ética», 1946 y «Compendio de lógica», 1947). Haeberlin proclama un apriorismo a todo trance para el cual la unidad juega el papel del solo apriori que no puede ser puesto en duda.

Uno de los profesores de mayor categoría que tuvo cátedra en la Universidad de Viena era ciertamente Otmar Spann. Dedicó su vida a desarmar el individualismo en todos los dominios científicos —económico, político, sociológico y metafísico—. Proscrito igualmente por marxistas, nazis y en cierto modo también por el régimen actual, nosotros con todo le otorgamos el mismo prestigio que a Fichte.

El mérito principal de Spann radica en el desenmascaramiento del atomismo, del mecanicismo y de todas las concepciones individuales de que están imbuídas, a veces sin conocimiento suyo, en especial las ciencias políticas, económicas y sociales. Siguiendo a Spann, la economía no debería ser nunca considerada como un organismo de los medios para fines. A los ojos marxistas Spann aparece —inútil es subrayarlo— por esta única razón enemigo mortal suyo; los nazis en contra no le han perdonado nunca el haber roto una lanza en defensa de la supremacía del espíritu en vez de la sangre, como se hubiera preferido que lo hiciese; y la extrema derecha le imputaba equivocadamente un panteísmo, porque no se podía casi comprender que un hombre que tenía siempre en los labios la «Ganzheit» o «totalidad» pudiese abrazar el teísmo. A pesar de todo, en el momento en el que Spann concebía la personalidad como una perfección, debía igualmente atribuir al Ser Supremo o a su Totalidad Suprema también la más alta perfección, es decir, la personalidad más perfecta —consecuencia que Spann sacó en especial de su obra «Conócete a ti mismo» (1935)—. Sin embargo, la concepción de la personalidad de las totalidades intermedias, es decir, de la personalidad de la familia, de la tribu, de la nación, deja bastante que desear.

La gran desilusión, incluso entre los que tenían gran fe en Spann —como la he tenido también yo: no me avergüenza confesarlo—, no se debe más que a la publicación de su reciente «Filosofía de la Religión», en 1947, en la que Spann considera la Mística y la Magia como las únicas fuentes de la Religión.

La magia, según Spann, es la relación con el centro íntimo e inmaterial de los seres materiales o espirituales, que se alcanza con analogías exteriores, para servirse de estos seres materiales. Existen también milagros, sin duda. Ninguna religión podría pasarse sin ellos, pero ningún milagro se produce sin magia. Es la magia lo que encierra en sí mismo una experiencia de Dios. Según Spann, el monoteísmo arraiga en la mística, mientras el politeísmo se nutre de magia. El hombre primitivo es estático y sonámbulo y se encuentra en un estado místico. Además, la filosofía del Cristianismo que Spann nos da, es bastante desfigurada; basta considerar la observación suya de que sería una equivocación colocar la persona de Cristo en el centro del Cristianismo (p. 334). Comprobamos en Spann, en su más alto

grado, el proverbio clásico: «Quandoque bonus dormitat Homerus».

Entre los profesores de fama internacional que enseñaron en la Universidad, debería citarse igualmente a Alois Dempf, que por sus estudios excelentes de filosofía (cf. su «Sacrum Imperium», su «Historia de la filosofía medieval» y su «Historia de la ética medieval») es ya bastante conocido. En 1947 apareció su «Autocrítica de la filosofía», fruto de largos años de trabajo constante (cf. el artículo de Aloys Wenzl en la «Revista Internacional de Pedagogía», Salzburgo, Enero 1949).

Basándose en la filosofía de la historia y en una reflexión sociológica, Dempf quiere hacer comparecer sobre la base de una antropología teórica todas las filosofías del Oriente y del Occidente. Para Dempf, la Filosofía constituye una conducta moral y teórica, así como una fuerza vital con una esfera autónoma, que se diferencia bien de la esfera religiosa y política. Una sociología de la cultura humana alcanza el proceso de las fuerzas de la vida y contiene una imperiología, una eclesiología, así como una sociología.

Una filosofía autónoma p. e. nace de las situaciones, de la tensión entre el grupo de los sacerdotes, el de los caballeros y el de los funcionarios, o más aun va a nacer una filosofía teológica de una lucha de las autoridades estatales con las religiosas. Dempf distingue trece períodos en el dominio de las civilizaciones occidentales, árabe e india.

Prescindiendo de la crítica histórica, la crítica de la razón constructiva empieza por una filosofía de la lengua y del mito; distingue cuatro monismos en el campo ontológico: el naturalismo, el idealismo objetivo, el idealismo subjetivo y el materialismo. Únicamente un realismo crítico, salido de oposiciones diversas, puede incluso concluir en una enciclopedia crítica.

La crítica mientras es antropología y la crítica de la razón humana empiezan a evidenciar los ensayos de salvación autónomos y acaban por atribuir la perfección sociológica a un humanismo cristiano, a la filosofía *perennis* y a la confederación de los pueblos.

Una historia de la filosofía del occidente comparada con la de la China y de la India recalca la inteligencia de que el desarrollo de una civilización no puede ser deducido, pero que deben ser comprobados hechos. Razón en más para comparar las trece épocas.

La concepción de Dempf es bien original y fecunda, aunque la clasificación de algunos filósofos en una u otra categoría esquemática parece a menudo bastante arbitraria.

Sería preciso además interesarse en grado sumo por la pu-

blicación de Dempf: «Una introducción a una antropología teórica» (1).

En una conversación personal, Dempf me hizo fijar sobre un hecho de la mayor importancia: sin que casi nadie—incluso entre los iniciados—dude de ello, existen ya publicaciones preparadas desde 1945 con asiduidad, el tema de las cuales se encamina deliberada o únicamente, sin saberlo los mismos autores, a una antropología, que culmina en el problema de la gracia. El proceso de maduración sigue todavía y se abstiene de una propaganda inoportuna y de un origen precoz, pero he ahí uno de los temas centrales de la filosofía».

Cualquier persona que antes o durante la guerra mundial haya frecuentado los círculos universitarios de Berlín no podía casi evitar la fascinación extraña de dos filósofos de primerísima fila: Nicolai Hartmann y Eduardo Spranger. Tuve el honor de pertenecer a los seminarios de ambos cuando mi estancia en Berlín.

El más intransigente de los dos es sin duda alguna Nicolai Hartmann, mientras Eduardo Spranger es de una cortesía ceremoniosa y cosmopolita, que ejerce su influencia en cualquier persona que haya sufrido su atractivo personal.

Después de 1949, Nicolai Hermann se había refugiado en Göttingen; Eduardo Spranger ocupa una cátedra en la Universidad de Tübingen.

Aunque la fama de estos dos filósofos no esté basada sobre publicaciones entre 1945-1949, hablando de la filosofía alemana de este período, no se pueden en modo alguno omitir los nombres de estos dos filósofos que no han cesado de dar a la filosofía alemana su sello especial.

Prescindiendo de todas las faltas del sistema de Hartmann—existen monstruosidades que no tienen casi semejantes, si uno se acuerda p. e. del postulado de la unidad considerado como atavismo racionalista del pensamiento positivo, o de Dios que lejos de ser el *Ens realissimum* sería el ser más fortuito y casual—queda no obstante la gran concepción de una jerarquía ontológica que fecunda casi todas las ciencias, ya la microcosmología de Planck y de Heisenberg, ya la cosmogonía de Jordán, ya la psicología de Erich Rothacker, cuya obra «La estratificación de la persona» (*Die Schichten der Personlichkeit*), puede ser considerada como una obra maestra de la psicología reciente en Alemania.

Eduardo Spranger, el autor genial de «Lebensformen» Tipo-

(1) Según Dempf, los dos filósofos que mayor insuficiencia han tenido sobre el desarrollo de las ideas en el siglo XX son Max Weber y Max Scheler.

logía de la vida humana) y de la «Psicología de la edad juvenil», cuya fama antes de la guerra ya se había difundido hasta el Japón, acaba de publicar un libro muy interesante titulado «La magia del alma» (1947).

Para Spranger, la noción de la fe se identifica con la convicción cierta que lleva sobre hechos bastante importantes, convicción de la que depende la existencia personal. La fe, a pesar de ser esencialmente una tendencia interior del alma, toma forma objetiva de dos maneras: las nociones de carácter representativo constituyen su mito propio, mientras la manera de obrar guiada por la fe se llama su magia propia. En su esencia, la fe no es más que el desarrollo de las energías del alma. Sus argumentos puramente históricos —que se basan sobre hechos— según Spranger no podrían ya convencer al hombre moderno. El cristianismo primitivo hubiera sido mágico: las categorías mágicas habrían además correspondido a la religión cristiana mucho más de lo que lo hacen nuestras categorías modernas de la causalidad y de la técnica.

De primer orden es también para Spranger la filosofía lingüística. Todos sabemos que la relación entre el Yo y el Tú está basada sobre una categoría primordial de la vida psíquica. La categoría personal resulta anterior a todas las categorías objetivas; no son las lenguas las que pueden ser consideradas como los factores de la Personificación, pero suponen ya por su parte el hecho de una relación anterior entre el Yo y el Tú, incluso cuando se trata de cosas impersonales.

El fin de la magia no está totalmente restringido al éxito en el mundo exterior, pero se trata ante todo de un aumento de la energía psíquica.

La verdadera Magia del alma, demasiado poderosa también en el cristianismo, no cambia casi nada en el curso exterior del mundo —para creer siempre a Eduardo Spranger—, pero es más bien el alma misma que, ayudada por Dios, vuelve a tomar fuerza para cambiar el carácter negativo de los acontecimientos en un carácter positivo. ¡Aumento de la fuerza psíquica es todo! De modo que generalmente no conocemos incluso el objeto de nuestra fe; ¡bastante sería vivir únicamente nuestra fe! Ni el catolicismo, ni el protestantismo representan el verdadero cristianismo, que, según Spranger, sería siempre una mezcla de contenido y de expresión.

Nosotros creemos que Spranger, que, a pesar de sus desaciertos, se ha hecho digno de la victoria sobre la «Psicología de los elementos» en favor de una «Psicología de la espiritualidad», nos ha verdaderamente abierto un camino nuevo para llegar al estrato psicológico y espiritual que subsiste en nuestra alma; pero ignora del todo otra capa, todavía mucho más interior y mucho más elevada que existe igualmente en nuestra alma, y en especial

tan pronto como se considera uno cristiano, es decir, ¡ignora la Vida de la Gracia, que más hace semejar el alma a su Creador!

Aunque Carlos Jaspers ha aceptado el papel de sucesor de Pablo Haebler en la Universidad de Basilea, no ha cesado por eso de ser considerado como uno de los primeros filósofos de la Alemania contemporánea.

En 1947, Jaspers publicó el primer tomo de su «Lógica filosófica» con el título «De la verdad», cuyo volumen supera las 1.100 páginas.

La verdad única e inmutable —para creer a Jaspers— no existe; la verdad es siempre una verdad histórica y por consiguiente siempre en peligro de ser relativizada. Subsiste una paradoja extraña: No tenemos ni tendremos la verdad única y, sin embargo, la verdad no puede ser más que única. Jaspers se decide por el acto de una búsqueda continua sin esperanza alguna de nunca encontrar; se deja llevar por un pesimismo querido, de naufragio y de embarrancamiento.

Jaspers juzga como la contrariedad última, y la más aguda, la de la catolicidad y la de la razón. La noción de catolicidad no está restringida a la de la Iglesia Católica, pero abraza también la filosofía del idealismo alemán o sea la de Fichte, Schelling y Hegel, y comprende todo pensamiento de verdad única, intransigente e inmutable.

Pues bien, según Jaspers la catolicidad y la razón se excluyen para siempre. Para la razón la unidad no se puede nunca aprehender en una forma real y perpétua.

No puede prevalecer ninguna autoridad única para todo el mundo; se trata más bien de respetar las autoridades diversas que la historia nos ha transmitido.

Además Jaspers se precia de un antidogmatismo radical: la fe de Jesucristo como Dios-Hombre sería propiamente absurda.

Sin embargo, Jaspers reconoce que la autoridad de la Revelación obligaría a todo el mundo si esta Revelación hubiera sido realmente hecha; pero esta suposición según Jaspers es falsa. El antidogmatismo mismo de Jaspers es muy dogmático.

Una exposición muy detallada debería además considerar dos otras publicaciones recientes de Jaspers, es decir, sobre «La fe filosófica» («Philosophische Glaube») y sobre «El origen y el fin de la historia» («Vom Ursprung und Ziel der Geschichte»).

«La filosofía de la religión», publicada en dos volúmenes en 1948, de Johannes Hessen, profesor de filosofía en la Universidad de Colonia, constituye en esta categoría científica quizás la obra más importante —al menos en lengua alemana— que haya visto el día desde la última guerra mundial.

En un primer tomo (ed. Chamier, Essen y Friburgo) ti-

titulado «Métodos y tipos de la filosofía de la religión», Hessen pone a nuestra disposición una de las más ricas exposiciones, ofreciéndonos textos originales, de otro modo difíciles de obtener. Nos inicia con unas dotes extraordinarias, en las corrientes más importantes de la literatura reciente ya sea especulativa, ya sea crítica, ora histórico-política ora fenomenológica.

Hessen, no obstante, aparece precavido contra la escolástica y en especial contra la filosofía neotomista: según él, sería imposible la constitución de una filosofía de la religión como disciplina independiente y verdaderamente filosófica, si se quisiera partir de la posición de la filosofía aristotélica y escolástica —que según la opinión de Hessen ignora todo conocimiento espiritual que no sea al mismo tiempo racional y, por ende, niega la base gnoseológica que es necesaria para la aprobación de la independencia de la religión y en especial de una disciplina independiente como filosofía.

Por lo que atañe a los representantes ilustres de una filosofía de la religión asentada sobre (la base histórico-psicológica, Hessen da relieve en especial a Carlos Dunkmann, Jorge Wobbermin y Enrique Scholz, mientras incluye en la categoría de la filosofía fenomenológica de la religión a Max Scheler y Rodolfo Otto. Toda persona que acuse a Otto de subjetivismo y encuentre algo que criticar por esta razón a su filosofía, no se da cuenta de ninguna manera —creyendo en Hessen— de que el sentimiento de Otto en primer lugar no tiene nada que ver con una emoción, sino que es más bien el objeto que es abrazado inmediatamente, dando origen por eso a un conocimiento objetivo basado sobre una certidumbre ingenua.

Hessen, para la filosofía fenomenológica de la religión, quisiera hacer tanto como han hecho, para la ética, los Scheler y Nicolai Hartmann.

En el segundo tomo titulado «El sistema de la filosofía de la religión», Hessen se presenta en especial como campeón de la independencia, de la autonomía de la religión, y de su valor intrínseco, que sería independiente no sólo de la metafísica sino también de la ética —disciplinas igualmente autónomas—. Prevalce en especial la experiencia interna de un valor *sui generis*. La automotivación de la religión constituiría la propia base general de la esfera de los valores religiosos; condiciones análogas podrían ser comprobadas en los dominios de la ética y de la estética.

Por lo que atañe al carácter esencial de la religión, Hessen abraza la opinión siguiente: la religión puede definirse como la relación vital del hombre con lo sagrado y lo divino. La religión abarca pues una conducta humana que alcanza a un objeto sobrehumano. La religión es la experiencia interna de lo sagrado («Erlebnis des Heiligen»).

Dios —cree Hessen— no podría ser objeto de un conocimiento racional, visto que en un sentido estricto no puede ser considerado de ninguna manera como objeto propiamente dicho. Para el conocimiento religioso la fe es muy diferente de una tesis metafísica; ni la fe, ni el conocimiento racional, sino únicamente la experiencia interna religiosa e inmediata, aparece como el órgano verdadero de lo sagrado y de lo divino. Es lo que Hessen llama «unmittelbares Erlebnis», experiencia interna inmediata. La experiencia interna religiosa e inmediata, o la experiencia de lo sagrado, es una experiencia sufrida en el centro, la experiencia de una realidad trascendente de valor, que simultáneamente es *mysterium tremendum* y *mysterium fascinosum*.

La certeza religiosa es inmediata, como lo es la certeza de la percepción; pero tiene un carácter irracional, que por eso no es menos inquebrantable.

El Dios de la filosofía es un Dios pensado y reflexionado, mientras el Dios de la religión es un Dios vivido. El Dios de la filosofía es objeto, mientras el Dios de la religión es sujeto. La idea de Dios, según Hessen, se origina en la experiencia de Dios: nace mediante una interpretación comprensiva de una experiencia religiosa.

La creación, la revelación, la redención y la perfección: he ahí las categorías fundamentales para Hessen. La revelación —si se cree—, muy lejos de ser una categoría especial y fundamental del cristianismo, sería más bien una categoría fundamental del conocimiento religioso general.

Es la filosofía general la que, según Hessen, desconoce la idea de la autonomía de la religión, que por su parte no se detiene casi en el subjetivismo, pero entra en la categoría de las esferas objetivas. El objeto religioso escapa al método de la deducción.

Por lo que atañe a la clasificación de las religiones diversas, Hessen hace la distinción siguiente: La religión de la naturaleza que es abrazada por el hombre primitivo, la religión de la ley (p. e. las religiones hebrea e islámica), la religión de la redención (a saber, la fe cristiana), con las subdivisiones de la religión ético-mística y la religión ético-profética.

Hessen busca defender una cierta primacía de la religión profética sobre la religión mística, visto que el carácter de la religión profética sería más personal y más social que el de la religión mística.

Nosotros creemos que Hessen desconoce el carácter esencial de la mística: la verdadera «unio mystica» no exige de ningún modo la concepción de una personalidad borrosa y desleída del Ser Divino, sino que resulta compatible bajo todos los puntos de vista con la concepción de un Dios personal en el más

alto grado posible, porque en la verdadera mística prevalece junto con la contemplación el amor y la caridad. De ahí también se desprende el carácter corrientemente social de la mística, que de su abandono total frente a un Dios personal hace nacer, no palabras, sino acciones, proezas en favor del prójimo; «obras, que obras y no palabras» fué un lema de predilección de la gran mística de Avila.

Queda por fin apoyar el hecho de que según Hessen hay más bien coincidencia que antítesis entre el concepto de la autonomía y el de la teonomía.

* * *

También en Alemania y en Austria a nosotros nos toca no sembrar odios ideológicos, sino pensamientos, pensamientos que se orientan hacia Dios, pensamientos que se glorian de abrazar los resultados más recientes de las ciencias modernas para insertarlos en el marco nunca envejecido de una concepción teocéntrica y teótopa.

IVO HÖLLHUBER.

DOCTOR EN DERECHO,

LETRAS Y CIENCIAS POLÍTICAS.

Traductor: *Dr. Antonio Vives Coll.*