SOL Y LUNA

5

BUENOS AIRES
1940

S O L Y L U N A

Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual. Nº. 54730.

Se ruega dirigir la correspondencia a SOL y LUNA,
Pueyrredón 1777 - Buenos Aires

SOL Y LUNA

DIRECTOR

Juan Carlos Goyeneche

Secretario de Redacción

José María de Estrada

5

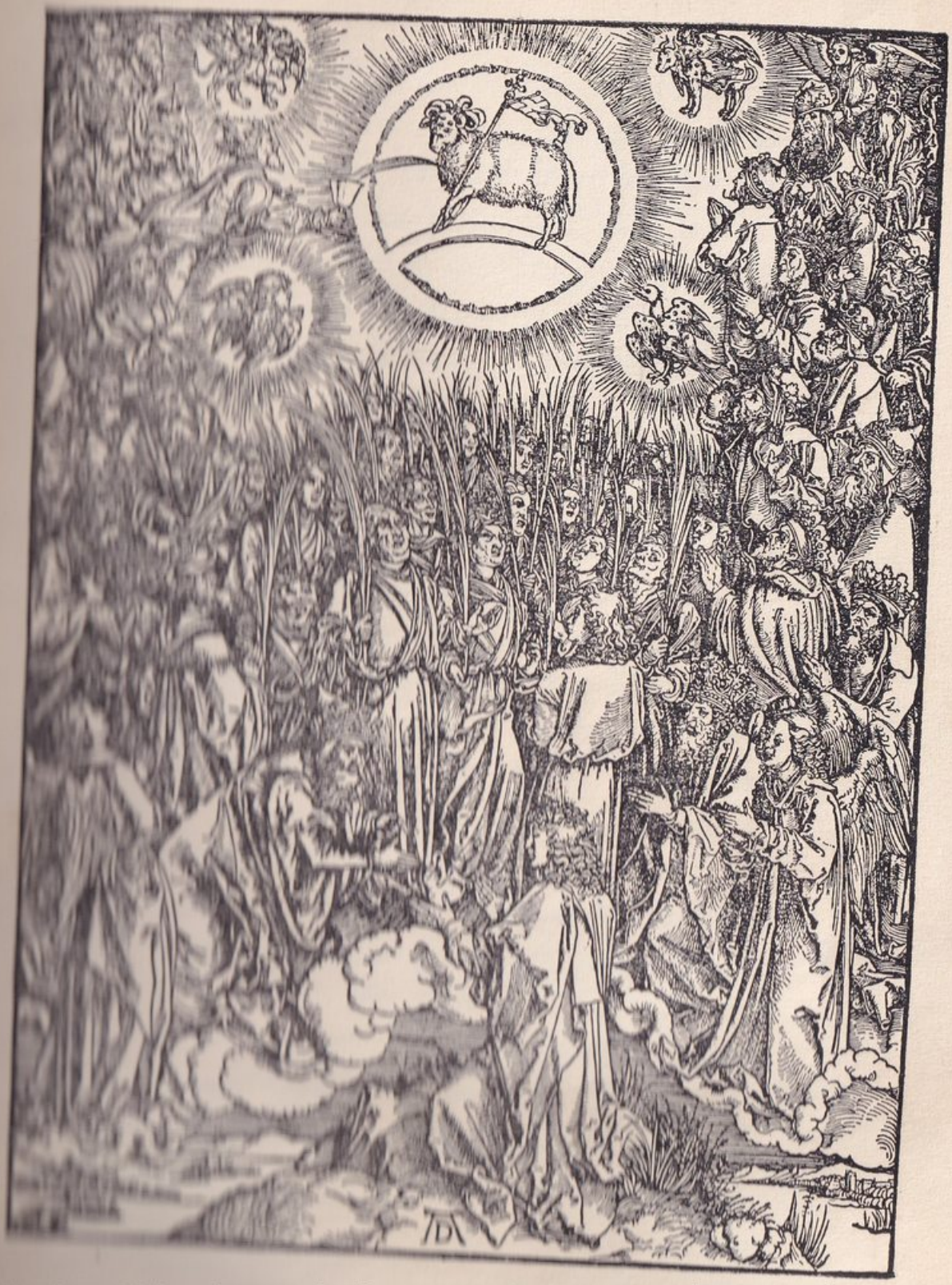
BUENOS AIRES

1940

S U M A R I O

FLOR DE LEER

LIBROS



S O L

DESDE el día en que nos reunimos con un empeño común de trabajo no hemos pretendido otra cosa que luchar por los principios más caros a nuestra tradición católica e hispana.

Entendíamos hacer con ello un bien a nuestro país en los difíciles días que para él se anuncian.

Lucha que entablamos en el terreno de las ideas, donde la pasión se afina y los principios adquieren toda su limpidez, desprovistos de los accidentes terrenos que a menudo los desfiguran.

Hemos luchado para que los valores de Jerarquía —que es ordenamiento—, de Justicia —que es virtud de gobierno—, de Autoridad —que es garantía—, fueran estimados por las inteligencias.

Hemos querido conservar la fidelidad a nuestras más puras tradiciones, que tienen vida de siglos, y salvarlas del torbellino de errores y palabras muertas que caracteriza nuestra época.

Sin temor a la algarabía de las voces alquiladas, de los divos del lugar común y de los amigos del alboroto y enemigos de toda norma que lo encau-

ce, hemos pretendido oponer a errores y utopías, un poco de buen sentido, y a maldades y vilezas, un algo menos de nuestro desprecio.

Hemos cometido el delito de dar la mano a una admirable juventud nuestra que siente la congoja y el cuidado del futuro y que está ahita de palabrerío y frases sin horizontes. Para ella hemos querido ser una grieta azul en nuestro cielo de plomo; un pedernal del que broten fervores; un estandarte que guarde tradiciones y anuncie auroras.

Estos propósitos, capaces de alarmar sólo a las conciencias inquietas, han tenido, con motivo de la publicación de una proclama de 1936, reproducida en nuestro almanaque de 1940, —que sólo la imbecilidad o la perfidia puede tomar en otro sentido que el propio—, la virtud de causar un escándalo mayúsculo en la prensa que del escándalo se nutre. Y una entidad que reúne a todos los usufructuarios de la enajenación argentina, acusa a reparticiones oficiales de ayudarnos con sus avisos; una entidad que, azorada ante las premoniciones de la hora, costea la exuberante publicidad

de sus alarmas, no ya con avisos honradamente confesados, sino con recursos probablemente inconfesables. No nos importa pues, exponernos a cualquiera emergencia por aliviar la responsabilidad que, como argentinos, tenemos de disipar las tercas tinieblas que nos envuelven, frente a las dianas de urgencia de la realidad histórica. Esto podrá atraernos la ira de los mediocres, más nos agrega honor.

Queden lejos de nosotros los eternos espectadores que han perdido su vida esquivando el riesgo sin atender a aquello que al pronto no inquieta aunque mata a la larga. Ni es tampoco la ocasión de prestigiar con un lamento la rápida docilidad de los que, timoratos, se convierten en instrumento dócil de la canalla. No nos atemoriza la senda estrecha ni la puerta angosta. SOL y LUNA seguirá el camino claro y sereno que se ha trazado.

Ante ataques como éste, la gente de honor reacciona confirmándose en la fe con que nació a su empresa.

LA LOBA Y EL CORDERO

Las dos Romas

Introito

LA Vía Appia, como la estatua de un río, desemboca en Roma, a cuyas puertas todos los caminos se quedan petrificados. Si Jerusalén es el Amor y Atenas el Saber, Roma —en la trinidad generadora del concepto Universal— es el Poder. "El griego traduce tu nombre en su lenguaje por fuerza", dice San Jerónimo. De allí que Roma encuentre en la piedra su hábito de Urbe. Roma ha conjugado en piedra todos sus verbos civilizadores. Y cuando el último Verbo de su Imperio se conjugó sobre la madera del Arbol en Jerusalén — que era Amor— fué llamado Pedro, a quien se le dió el poder, o sea Roma, para lo cual dejó de ser Cleofás y fué Piedra.

Esta misma piedra que yo piso tembló al paso marcial de las Legiones como un tambor batido por el orgullo. Luego, ella misma, sintió sobre su torso castigado, la caricia humilde de la sandalia de los mártires. Unos iban a dar la sangre por la extensión del Imperio sobre los hombres. Los otros venían a derramarla por la ele-

vación del Imperio hacia Dios. Y sobre el misterio de esas pisadas antiguas, mis pasos también son pasos romanos.

Debería preguntarme qué siglos tengo en mi sangre, porque aquí recobro, yo, nacido más allá del Atlántico, toda la antigüedad de mi espíritu. (1) Sobre la Vía Appia mis pasos no se extrañan como podrían extrañarse sobre las graderías de un templo indostano. Sé que llevo a Roma en mí, como el Legionario y el Mártir, si no entre armas y martirios, entre pensamientos. Y es así que toda mi razón, como desnuda, parece arrebatada por esa luz ancestral con que el sol poniente baña las siete colinas, ubres de la Loba.

Sin embargo, no es mi marcha hacia Roma la misma que otrora hiciera por las tierras del Imperio Español. Allá "el Imperio es la lengua" y la lengua es viva. Aquí el pasado me habla una *lengua muerta,* una lengua que ha superado la vida. España se encuentra a flor de labio; Roma más adentro de la palabra, enmarañada en la raíz misma del sonido. ¡Abuela Roma!, murmuraría el hijo de España... Pero todavía en la dulce palabra del vástago no está dicho todo el secreto de la presencia de Roma.

Las Termas y el Coliseo

Debo avanzar más. Pasar por la Puerta de San Sebastián hacia las Termas de Caracalla donde encuentro las primeras ruinas de la ruina del Imperio. Los mil seiscientos baños, el "caldarium", el "tepidarium", el

(1) "Roma es la nueva Sión, y todo pueblo que vive en la fe romana es romano". — Eugenio PACELLI.

"frigidarium" junto a la "Palaestra" y el "gymnasium" —como capillas para los ritos de la carne endiosada— forman este inmenso templo de la Concupiscencia, último término de una noble filosofía de la vida pero en cuyo centro no moraba el hálito de Dios. La suntuosidad antoniniana de las Termas ofende mucho más el fondo cristiano de mi pensamiento que la robusta magnificencia del Coliseo, cuyo perfil solemne y comentado se alza hacia el este, tras la Vía dei Trionfi. El inmenso Anfiteatro de Flavio fué la arena de lucha entre dos conceptos del Imperio. El viejo imperio pagano de la Loba —elegido por Dios para construir sobre él su Imperio Divino— es en el Coliseo donde siente por primera vez la dentellada del Cordero. Es allí donde una conciencia nueva muerde lo más íntimo de su falsa unidad, es decir, de su fuerza. Y el orgullo dominador del mundo se resiste ante la acometida del Amor, e impone, ya tarde, su ley de exterminio. ¡No sabía que luchaba contra las huestes del Resucitado, *vencedor de la muerte!*

Pero esta arena de crueldad es una historia de lucha profunda que no la tiene el mármol sensual de Caracalla donde la degeneración, desnudando al hombre de sus viejas virtudes, lo vence en un silencio podrido y sin memoria. En la lasciva tibieza del agua ahoga Roma su destino cumplido; es ya un Oriente imitado, un abandono de sí misma, un paganismo que se desmaya sin fuerzas para cumplir su ley natural, como presintiendo la dura e impetuosa promesa de una Ley Sobrenatural, que viene sobre ella a levantarla, huracanada, hacia un nuevo Destino. No así el Coliseo, donde Roma cree salvar, por la sangre, sus concepciones milenarias; donde lucha por su serena

divinidad de piedra contra la locura divina florecida en el madero; donde se resiste un mundo natural y filosófico contra el milagro de un mundo nuevo sobrenatural y teológico.

El Coliseo es la clave de Occidente, el nudo gordiano que Cristo rompió, no con la espada, sino con la primer herida de su cuerpo místico.

El Drama de Roma

Aquí, en este teatro, en cuya redonda amplitud de piedra todavía puede sentarse, espectadora, la Historia, se me representa toda la claridad del drama de la Ciudad Eterna.

Drama cuyo primer acto se desarrolla en la decoración majestuosa del Palatino —que asoma su recuerdo entre las arcadas del Anfiteatro—, en el Foro, y más allá, en el Capitolio, reliquias de la Roma cesárea. Cuyo nudo se retuerce en este mismo anfiteatro, recinto de la Roma agónica —¡nudo apretado por la violencia de los conceptos en lucha!— y cuyo desenlace se cumple en el Monte de los Vaticinios, donde la Cúpula de San Pedro es ya la ascensión de la Roma resucitada.

Roma, pues, sube ya al escenario de su historia, como un autor que representa su propia obra. ¡Precisamente en eso consiste la eternidad de su Cultura: en que siempre re-presenta, en que constantemente está haciendo presente su drama, como una lección viva para todas las tierras hijas de su Civilización Universal!

El Monte Paladino

La subida por la Vía San Teodoro al Monte Palatino me lleva al escenario del primer acto del drama de la Urbe.

Roma —como en la antigua comedia *togatae*— cubre aquí su rostro con la máscara senil de su Edad Antigua. Sobre esta erguida colina la Loba amamantó a Rómulo y Remo, y sobre ella estuvo emplazada la primitiva urbe —la *Roma Quadrata*— recordada apenas por arcos y piedras confusas. Aquí también, en su máxima grandeza, en el cenit imperial, se alzó el *Palatium*, nido del águila augustiana, en cuyo grandioso recinto se hospedó el poder absoluto del mundo. Recorro las galerías donde resonaron los hierros de la Guardia Palatina y entrándome al amplio peristilum, al tablinum, a la Basílica, revivo —no sin honda emoción—, entre los pasajes y recintos imperiales, la noble, fría y hermosa figura del César Octaviano. Hacia el oeste la *Domus Liviae* donde vivió la misteriosa emperatriz raptada, la aristócrata Livia Drusilla de Tiberio Claudio, de cuyo vientre nació el ocaso del Imperio. Hacia el este el inmenso Templum Apollinis, unido al palacio cesáreo, fervorosa devoción de Augusto, quien quizás iluminado por el genio vático deVirgilio, presentía en su preferencia por Apolo la vecindad del reino del amor.

Mientras derramo mis miradas por las ilustres ruinas voy repitiendo el latín profético y deleitoso del campesino de Mantua:

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas:
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna:
Iam nova progenies coelo demittitur alto.

Teque adeo decus aevi, te consule, inibit,
Pollio: et incipient magni procedere menses
Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras...

(...Ha llegado con alta profecía
la cierta edad postrera. Ya el orden de los siglos
íntegro ha renacido, y descuella la Virgen,
y Saturno ya dora su reinado, y los cielos
excelsos nos envían generación pujante.

Siendo tú, oh Polio, Cónsul
comenzará la gloria de tantos horizontes,
y cumplirán su marcha magnífica los meses
guiando tú, y si quedan de nuestro mal señales,
vanas serán, por siempre del temor liberados)

El Foro romano

Pero no quiero adelantarme sobre el drama. El escenario sigue extendiéndose al pie de la colina, cada vez más florecida de huellas históricas. El Arco de Tito nos abre paso hacia el Foro romano, cuyo plano tiene la belleza difícil de la sintaxis de los períodos latinos.

Un cicerone que dormitaba en el Atrio de las Vestales, se levanta presuroso y acercándose me dice: —He aquí el corazón de la vieja Roma, orgullo de sus antiguos ciudadanos, donde a través de los años erigieron sus gran-

des templos de mármol y sus maravillosas estatuas de bronce dorado. Pero el poeta que siempre me acompaña le contiene: —¡Yo soy un antiguo ciudadano romano!

Sí. Es más hermoso el silencio, hermano de los siglos. Tal vez Caro, señalándome las lastimosas reliquias, hubiera murmurado a mi oído:

Sólo quedan memorias funerales
donde erraron ya sombras de alto ejemplo.

Pero yo prefiero ahora la memoria de Virgilio:

Aspice convexo mutantem pondere mundum.
Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum;
Aspice venturo laetentur ut omnia saeclo.
(Mira:doblándose a la sideral carga el Universo
[espía.
Y las tierras y los espacios de la mar y las honduras
[de los cielos:
Todo saluda jubilosamente a la centuria que
[nace... (1)

Todavía hay júbilo en el sacrificio de las piedras, truncadas en holocausto por la eternidad de la Urbe. Las altas columnas solitarias y los vacíos pedestales no lloran el tiempo pasado porque ahora sostienen el invisible peso de la historia presente. La túnica de piedra ha sido rasgada por los bárbaros porque era necesario que Roma se desnudara sobre sus siete calvarios para ser colocada sobre la Cruz de Cristo. ¿Quién puede llorar las ausentes

(1) Égloga IV.

estatuas cuando lo que era materia en ellas fué quemado para su purificación y lo que era espíritu permanece redimido por la Cristiandad? — Mirad: aquí fué el Templo del Divino Julio, pero su obra divinizada en piedra es apenas fría memoria en los museos, mientras que su obra humana, sus largos caminos de conquista, su lengua extendida por el orbe, ha sido divinizada por aquéllos a quienes él abrió caminos: por los discípulos del Dios Hombre, y ha sido hecha cultura, o sea altar y razón para el culto revelado.

¡Todo saluda jubilosamente a la centuria que nace! Bajemos por la Sacra Via a ese pequeño recuerdo, tan romano, que llamaran *Umbilicus Urbis.* ¡He aquí el centro mismo del Orbe para el orgullo romano, inconscientemente poseído de la profecía! — Yo subo sobre el redondel de piedra —centro umbilical de todas las vías del imperio—, mientras un aire lejano parece arrancarme del presente. Ningún lugar mejor para proscenio del primer episodio. El Capitolio al norte, coronando su altura la maciza silueta del Senado; al oeste el Palatino, levantando tras la Domus Augustana, la Domus Tiberiana y la Domus Caligalae; y, entre el silencio de la noche que cae, el canto de las ranas en el *Lacus Iuturnae.*

Sombra y misterio del primer acto del drama

Viejas lecturas, recuerdos de antiguos textos aprendidos de memoria, vienen a acompañar mi pensamiento entre las ruinas. Todos ellos me hablan de Rómulo, del urbano Rómulo, como símbolo del destino romano. Pero

¿no es la historia de Roma una traición al símbolo de Rómulo?

Rómulo quería una Roma encerrada, amurallada; una Roma nacionalista, para decirlo con palabras actuales. Sin embargo, desde su original concepción, Remo inicia la fuga hacia la aventura —raíz de imperio— y salta la línea de las murallas romanas encontrando la muerte.

¿Por qué la muerte?

¿Por qué la muerte acecha y castiga también a César, el que pasó el Rubicón y saltó hacia el Imperio?

¿Por qué de nuevo la muerte cae y castiga a los cristianos romanos —Remos bautizados— que saltan las murallas del paganismo hacia la Roma de Dios?

He allí lo que yo llamo el misterio del drama de Roma.

Porque si Rómulo es la clave del destino de la Urbe, Remo, César y Cristo son sus tres enemigos, y su imperio y su eternidad (Roma Imperial—Ciudad Eterna) se convierten en fábula.

Miremos con los ojos *nacionalistas* de Rómulo la historia romana. ¿Qué faltaba a Roma? Su virtud ciudadana y natural había escalado el más alto grado de humana perfección. Clásica era y la llaman, porque había encontrado la armonía y la medida del hombre. Porque había absorbido de Grecia las escalas del saber y de la belleza, que agregadas a la escala de su virtud —de su "virtud romana"— ascendían al hombre antiguo a la plenitud racional. ¡Nada faltaba a Roma! ¿Qué secreto impulso, entonces, la arrojaba de sí, sobre el mundo? ¿Qué la llevaba a darse, a abrir sus puertas ciudadanas, a convertir sus esclavos y conquistados en romanos?

Mi interrogación, afanosa ante el misterio, busca el dato de luz en el espectáculo anochecido del Foro.

Cerca de mí, en un templo ultrajado por los siglos, se destaca la esfigie severa y majestuosa de la Dea Nutrix, vieja diosa que es para mí la encarnación de la antigua Roma. Sentada, con un infante dormido entre sus brazos, proclama aún la virtud familiar del primitivo hogar romano.

—¡Roma! ¡Roma! —murmura el labio, fiel al pensamiento— ¿dónde tu secreto? *¡Felix qui potuit rerum cognoscere causas...!*

Y, al latín antiguo o a la voz, aún romana, de un nieto de Roma, la dea Nutrix (¡historia que siempre responde!) incorpora su majestad de piedra y viene a mí descalza, descendiendo las gradas y los siglos.

—Mira —me dice— yo soy Roma. La Roma de la leche, nutridora del mundo antes que la Roma de la sangre amamantara el espíritu insaciable. ¡He aquí este niño! ¡Ha muerto sobre mi regazo! Es Remo, el que quiso saltar sobre los límites de la Ciudad. Apenas le recuerda la historia, pero yo le amo más que a Rómulo. Al fin y al cabo él señaló el camino verdadero. El anunció el destino. Me obligaba la historia —¡tú lo sabes!— a cercar, como Rómulo, mi heredad, a conservarme en mí, a vivir de mi virtud, como lo quisieron mis reyes hasta Numa y lo expresaron los viejos romanos en labios de Nasica y de Scipión. Pero Remo había dejado el camino de su muerte. Algo me empujaba a saltar sobre la muralla de piedra para ir hacia el Imperio y algo más fuerte aún, me empujó a saltar sobre la muralla de la vida para ir hacia la Eternidad.

La caduca diosa crece y es hermosa ante mis ojos. Ella prosigue:

—Nada faltaba a Roma, has dicho, e interrogas al misterio. ¿No sabes acaso que le faltaba la Revelación? El drama de Roma es haber sido un pueblo elegido a quien le faltaba la conciencia de ser un pueblo elegido. Su virtud y su poder fueron utensilios de Cristo para armar la razón de un mundo que El iba a llenar de su Espíritu. Cristo usó las tres escalas del orgullo de Roma para ascender con su humildad. Pero esas tres escalas —las escalas de la virtud natural, del saber racional y de la belleza humana— no eran lo suficientemente altas para que Roma pudiera llegar hasta el misterio de Dios. Y así, la Roma trazada en el Plan Divino se cumple a pesar del plan de sus hombres, y Roma salta sus murallas con Remo, con César y con Cristo, quienes mueren por obra de ella misma, porque con sus muertes, el primero ha de profetizarle su Destino, el segundo ha de darle su Imperio y el tercero ha de conquistarle su eternidad.

Revelación de la Roma antigua

Un suave silencio interrumpe la relación de la diosa. Mis ojos y mis oídos han seguido su lenta palabra secular. Sin embargo, ella parece mirar hacia lejanías inaseguibles. ¿Por qué las estatuas miran así, con una mirada indetenible y vaga?

Como una sibila —desposeída, sacerdotal— ella me llama y dice:

—¡Acércate!

Mis ojos siguen su mano que levanta el velo de la noche.

—Mira, me dice, esfuerza tus miradas hacia el horizonte. ¿No ves bajar desde el umbral de la historia a un pueblo acaudillado por reyes y patriarcas? ¡Es Israel, Pueblo elegido para la Revelación! —Ahora asoma tus ojos sobre el monte vecino. ¡He allí otro pueblo que avanza: Es Roma, el pueblo elegido para la Razón!

"Israel está predestinado para traer en el arca de sus generaciones la sangre. Es una raza y no un pueblo el que debe perdurar. Roma, al contrario; como ha sido elegida para preparar las venas por donde ha de circular esa sangre redentora, es su gran pueblo el que se ve empujado a organizarse y a asimilar, a dominar y a unificar. Israel ha de darnos al Divino Caminante. Roma ha de prepararle sus católicos caminos. ¡Repara en sus rutas memorables: Israel tiene una historia de conservación y de defensa. Roma una historia de expansión y de conquista!

"El pueblo que trae la Revelación ha de guardarse incontaminado. Roma al contrario, aunque le importe la muerte, ha de saltar sus murallas para contaminar, para romanizar al mundo.

"Pero, como tú dices, algo faltaba a Roma. Su predestinación no era revelada, y por eso el drama de Roma es la inconsciencia de su drama. Israel sabe su destino. Roma lo ignora. Por eso si Israel peca contra su destino, peca contra Dios y lo crucifica. Roma se lava las manos y pregunta: —¿Qué es la Verdad?

"Pero la razón romana no espera la respuesta. ¡La Verdad es el drama, la Verdad es la muerte de la Roma que interroga, y se prefiere la fuga, la huída hacia el en-

gaño, hacia la farsa, hacia la comedia! Lo que Pilatos hace con Cristo frente a Israel, es lo que Roma hace con su destino. Israel pide el drama de la crucifixión. Roma, empero, concede la comedia de los azotes y del rey de farsa coronado de espinas.

"El destino de Roma le ordena a Roma salirse de su historia, ir al drama, desprenderse de sí, primero para la unidad del mundo por la razón, luego, para la unidad del mundo por la fe. Pero Roma no puede conocerse, debe equivocarse, tergiversar su profecía, creer trazo propio de su Imperio lo que es trazo del plan divino, sospechar su vocación de eternidad pero imprimirla en la materia y desviarla en el orgullo. ¡Ignorar su drama representando la comedia!

"Analicemos los hechos. La sangre y el desastre de Syla, de Catilina y de Pompeyo habían ya desnudado a Roma de historia. De su historia urbana. Pero de nuevo la voz de Rómulo quiere cautivarla con las sabrosas palabras de Cicerón, mientras César, habitado por Remo, consolida el Imperio para morir bajo las dagas. La Comedia insiste en su papel histórico y por eso el Divino Julio, aunque predestinado, aunque dramático, disfraza su monarquía con la vieja toga republicana y muere en escena. Pero la muerte de César es teatral, aparente. El destino dramático del Imperio exige a Remo, mientras la comedia insiste, persiste en representar a Rómulo. Y así, en esta lucha, en esta dualidad, el César revive en Augusto, pero el Senado y la nobleza y los tribunos siguen en su papel de actores. ¡La inmensa comedia no quiere cesar! Roma se entrega a ella con tanta más pasión cuanto más viva es la realidad de su drama. Busca todas las for-

mas de la fuga: El arte se irá tras la retórica. La filosofía, al beber en las aguas de Grecia, no buscará la fuente dramática del pensamiento platónico o aristotélico, sino el falso espejismo de la comedia estoica o epicúrea. El pueblo, más instintivo, llanamente se irá al circo, al espectáculo.

"Recordad:

Tu regere Imperio populos Romanae memento
Hoe tibi erunt artes, pacique imponere morem
Parceres subiectis, et debellare superbos,

Tu arte ¡oh Roma! —canta Virgilio—, es dar e imponer leyes de paz, perdonar a los humildes y debelar a los soberbios. Pero Virgilio también ata al tiempo y al engaño la profecía. El poeta recoge de las hondas entrañas de la historia datos y cifras del destino, pero inútilmente los aplica a la Roma inconsciente, a la Roma pagana, a la que sólo es camino y no realización. La Roma de la paz y de los humildes está detrás de las murallas de la muerte. En el dramático desenlace de su comedia. En su resurrección.

"Pero la poesía no logra adquirir tales horizontes. La plenitud de los tiempos obligará de nuevo a Virgilio a cantar el sordo rumor de la profecía:

Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet, ac toto surget gens aurea mundo.
Casta, fave, Lucina: tuus iam regnat Appollo.

(A este niño reciente privilegia, Lucina,
recoge con tus brazos al que rompe los hierros,

y una áurea familia levanta sobre el mundo.
Ya el claro Apolo reina!

pero las palabras están ancladas en el pequeño mar de su edad. Se busca al niño profetizado en el César. Se confunde el amor con el bello perfil pétreo de Apolo. Se cree la vida en la comedia...

"...Sólo Augusto, el noble emperador de la áurea paz, el que cierra y pone punto final al destino inconsciente de Roma, parece adivinar en el horizonte de la muerte el papel verdadero de la Urbe, su símbolo oscuro, la cercana victoria del drama. Una sonrisa asoma a sus labios agonizantes y una última frase culmina su vida como para levantar ante su pueblo el velo de la historia: —*Acta est fabula!* —dice—. La comedia ha terminado. ¡Aplaudidme!

Apenas puedo consolidar, con los ojos absortos, la misteriosa palabra de la diosa romana.

Las claras luces del amanecer bañan las siete colinas. En la vida romana era ésta la hora en que el teatro llamaba a los espectadores. Otra Representación, misteriosa y sagrada, es la que ahora se anuncia desde los campanarios con dulces voces de metal. Comedia y drama.

—¿Hacia dónde me llevas?

La mujer de los pechos inagotables me ha hecho una seña y yo la sigo. Mientras caminamos de nuevo al amplio Foliseo, me señala en los arcos triunfales los relieves de victorias y batallas.

—Israel, me dice, recibió la Ley de Dios. Grabó en las Tablas de Moisés sus X mandamientos y se encaminó

a la tierra prometida. Tenía el cielo y buscaba el suelo, buscaba la tierra.

"Roma formuló el Derecho. La ley de los hombres. Gravó su justicia en las XII Tablas; adquirió la tierra, y fué tras el Saber, que es la pista de Dios. Tenía el suelo y buscaba el cielo sospechado.

"Sin embargo, Israel, poseyendo la Revelación, pecó contra ella y Dios le negó el goce de la tierra prometida. Sometió a su pueblo al cautiverio. Y la voz de sus profetas clamó las promesas venideras entre el llanto y la humillación.

"Roma también fué castigada. Poseyendo la razón, pecó contra ella. Era dueña ya de la más alta filosofía, pero Dios le negó el cielo perseguido. Su orgullo conquistó la tierra toda. Pero sus poetas y filósofos inútilmente buscaron el Eterno Principio entre la orgía de las generaciones corrompidas y las fáciles tentaciones del sofisma. *Tendebantque manus ripae ulterioris amore!*

"Así, pecando contra sus mutuos destinos, cuando les llega el momento de cumplirlos, los dos pueblos se extravían. Olvida el uno que es pueblo de Dios. El otro olvida que es un pueblo de hombres. A Israel le nace el Mesías, pero al ver que no es un Caudillo de la tierra, un jefe terrenal y político, lo crucifica. Buscando sacrílegamente la tierra, perdió el cielo, perdió la Revelación. ¿No sigue, acaso, desde entonces, errante y disperso, pueblo sin tierra, extraviado y mesiánico? — En tanto Roma, cuando dominó al mundo, al no encontrar a Dios, divinizó a sus jefes. Y, ante los primeros cristianos que no quieren adorar la divinidad de sus Césares, ante la llegada del verdadero Dios hecho hombre, opone sangrientamente

el extravío del hombre hecho Dios. ¡Roma, buscando el cielo por un camino irracional, perdió la tierra, perdió la razón! ([1]).

Señalándome el lugar donde antaño se levantaba la estatua colosal de Nerón, agrega:

—Realmente, esa es la verdad. Consumada la obra de su destino, Roma no tiene ya nada que hacer. Ha perdido sus virtudes y es arrebatada por la locura. Pierde la razón porque ha perdido su razón de ser. Locos del placer realizan las más extraviadas formas del deleite. Emperadores dementes moran en sus palacios. Muerto Cristo, enloquece Tiberio! Y desde entonces, sólo de vez en cuando, entre crimen y crimen, un nuevo caudillo, un corto período de reacción, dan señales de vida —de razón— en la Urbe moribunda y decadente.

A la nueva luz de las palabras de Roma, yo, el hispano, pregunto: —¿Y Trajano?

—Trajano es ya, más bien —me responde—, un símbolo para el futuro de España que un salvador del pasado de Roma. Así, tras él, los Antoninos, que rescatan por la letra el espíritu del Derecho Romano y por el arte el sentido clásico de la belleza; pero su período es la última claridad mental de la Roma agonizante que manda escribir su testamento a favor de la Cristiandad.

Luego, entrando al Anfiteatro, concluye:

—Sólo queda Constantino, que extenderá sobre ese *viejo testamento* del Paganismo su rúbrica en forma de Cruz.

([1]) *Todo se acabó. Hemos juzgado a Dios y le hemos condenado a muerte. ...La sentencia ya ha sido dada, nada falta en ella, en lengua hebrea, griega y latina.*

Paul CLAUDEL, *Vía Crucis.*

Las palabras sibilinas de la diosa romana han penetrado, como una bandada de pájaros oscuros, en el vientre monstruoso del gran Anfiteatro, fiera solemne ya dormida y harta de sangre y de siglos. Pájaros son, agoreros, misteriosos, que sólo posados en el árbol de la Cruz, cantan su claridad.

La dea Nutrix, casi borrosa a la luz de la mañana, me lo explica al pie de la cruz levantada en el centro de la arena:

—Las palabras de Roma son misteriosas hasta que llegan a este momento en que la Revelación las inunda de luz. Toda la historia antigua usa del misterio porque no lo posee. Pero el Misterio llega con la Redención y desde entonces se usa la claridad, porque el misterio se posee. En este Coliseo luchó el paganismo y su oscuridad misteriosa contra el Cristianismo y su misterio de claridad. Lucha de la Loba y del Cordero. Lucha de la materia y del espíritu. Eterna lucha del hombre requerido por Satanás y por Dios, por la sombra y la luz. Cristiandad y satanidad. ¡Mírala con tus ojos cristianos a la luz del nuevo día, porque las sibilas y las diosas pertenecen a la sombra, a la noche y al sueño. *¡Aeternum vale!*

Un rapto de luz destruye su presencia. Quedo solo ante la estatua, piedra muda.

Solo.

. . . El lento calor del sol, poco a poco, hace circular mis ideas, mis pensamientos detenidos, suspensos por el atormentado misterio de la diosa. Ella me ha dado, entre datos y sombras, la Roma que el tiempo me entrega entre vestigios y ruinas.

Sus palabras, martilleantes, golpean mi imaginación, prendida de los muros vetustos del Anfiteatro. "¡Comedia y drama!" —¡He ahí el nudo del drama de Roma!

Sin embargo ¡en qué posición, en qué terreno más dispar y distinto cruzan sus armas estos conceptos en lucha!

La *comedia* no baja a la arena del *drama*. La Loba, esparcida en las graderías espectantes, no concibe esa tierra dura donde el Cordero lucha; esa arena dramática del pecado original y de la Redención. Persiste en mirar como comedia la celeste fortaleza de los mártires. La plebe quedará suspensa, quizás desengañada, como si los actores representaran mal su papel, ante la originalidad desconcertante de esos nuevos gladiadores en éxtasis, en cuadro vivo. La Loba aúlla inclemente contra este nuevo teatro donde el drama es tan simple, tan carente de lucha escénica y sin embargo tan complicado para la mentalidad popular. ¿Cómo entender un hombre que canta mientras las llaman consumen sus miembros? ¿Cómo no encontrar desagradable esa fuga de "los actores" que parecen no darse cuenta del dolor y de la sangre, entregados de rodillas, con la vista en el cielo, a la furia desgarradora de las fieras? —Esa nueva escuela del arte gladiador tenía que producir un desasosiego, un disgusto en los espectadores. Pedirán mayores tormentos para que el actor vuelva a su papel y no se escape. Pero los *intelectuales* y los retóricos querrán solucionar con su filosofía cómica el dramatismo inaudito de los mártires. Dirán: "inexplicable estoicismo!"; mientras los *políticos*, alarmados por esa nueva escuela sombría, agregarán al disgusto del misterio, una razón más para la lucha. Llamarán a los "*tes-*

tigos de la fe", *anarquistas peligrosos*", que es tornar implacable a la Loba, fanática de la *urbanidad*, del orden ciudadano.

Y por esto la lucha es tan cruel. O, más claramente, por esto es la lucha.

La Roma equivocada, la que ha extraviado su profecía, no comprende la voz, no entiende el verbo de los que traen la eternidad de Roma.

El concepto político, urbano, de Rómulo, reacciona —como contra Remo y contra César, pero más radicalmente —contra la amenazadora conversación de la ciudad terrena en Ciudad de Dios. Es el primer encuentro de la política con la teología.

Si por ley histórica el Estado sin Dios es un dios, "la política romana tenía que imaginarse atacada en sus fundamentos —cito a Bossuet— cuando sus dioses eran menospreciados". Porque para Roma los dioses eran la ciudad, la ciudad invisible. Lo tras-natural. La razón romana no concebía lo divino o sobrenatural como de esencia distinta a lo natural. Sus dioses eran hombres transportados a las reservas del trasmundo. Sus dioses eran una especie de héroes, de políticos supremos, de gigantes en la virtud y en el vicio. En palabras más precisas: los dioses de Roma no eran divinos sino, al contrario, las divinidades de Roma eran romanas. El Olimpo era el cielo natural de la naturaleza de Roma. Y el Cristianismo, rasgando ese *cielo raso* con su Divinidad absoluta, perfecta y eterna, desprendía de un tajo la copa del árbol urbano. El Cordero iniciaba el drama por arriba. Rasgando el techo, bajo y material, del templo de la Loba. Destruyendo el decorado de la Comedia.

El choque, por tanto, tenía que ser formidable. Basta confrontar a los dos grandes personajes de la primera hora de la lucha, para medir la fuerza de ese choque. Nerón, la cumbre de la comedia, el que incendia a Roma sólo para tener un escenario para un rato de representación lírica; y Pedro, el que ha sido testigo de la Tragedia cumbre, el que tiene tal conciencia del drama de Cristo en el Calvario, que no quiere repetirlo e invierte su cruz, humillando hacia la tierra su cabeza ungida. Un hombre santo, escogido por el mismo Dios, sólo quiere ser testigo de humildad, *siervo de los siervos.* Un hombre-monstruo como Nerón, es, sin embargo, dios romano. La comedia nunca había llegado a tal podredumbre. El drama nunca a tal pureza.

Con tal abismo entre ambos conceptos, la Loba no podía menos de sentir, por instinto, que si el Cordero la vencía, caía ella en el vértigo de tal abismo, despeñándose para siempre su historia. Era preciso el martirio, la persecusión, el aniquilamiento del Cordero. Para enfrentarse a la Revelación, Roma dió su razón máxima: *la Razón de Estado,* que era como decir, la razón de Roma, la defensa de la tradición, del *mos maiorum.* Por eso dice Bossuet: "Los Emperadores cuidaban más de exterminar a los cristianos que de destruir a los partos, marcomanos y dacios. En sus inscripciones aparecían con igual pompa el cristianismo humillado y las derrotas de los Sármatas." La unidad religiosa no sólo se defendía en el espacio, sino en el tiempo. Rómulo creía defender, además de las murallas de la ciudad, las de toda la historia romana.

Por otra parte, San Pablo, que es la voz más violenta del Cordero, sabe y hace saber que se enfrenta a la come-

dia. "El Señor, dice, me ha enviado a predicar el Evangelio, no por medio de la sabiduría y el humano raciocinio, porque la predicación del misterio de la Cruz la creen locura los que se pierden". "La Civilización antigua se apoyaba sobre un poder digno, aún para los cristianos, de simpatía y de respeto: la filosofía", dice Henry Leclercq. Pero San Pablo desnuda su espada y la hunde hasta el pomo en el orgullo de la antigüedad. "Escrito se halla, en efecto, dice: ¡Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé la prudencia de los prudentes!" —La lucha por parte del Cordero parece también establecerse sin distinciones. La Revelación parece avanzar aplastante sobre la Razón. "Al ver Dios —agrega San Pablo— que el mundo con la humana sabiduría no le había reconocido por medio de las obras de su omnisciencia, plúgole adoptar otro camino y resolvió salvar a los fieles por medio de la locura de la predicación."

Para la Loba, el Cordero es la peligrosa locura de la Cruz. Para el Cordero, la sabiduría de la Loba es "insensata". "Es necedad la sabiduría del mundo", afirma el Apóstol.

¿Es que acaso el Cordero responde, a la guerra sin cuartel de la Loba, con una guerra a muerte contra la Loba?

No.

"Nosotros, escribe San Pablo, predicamos a Jesucristo crucificado, *escándalo para los judíos, locura para los gentiles*". El Cordero, como lo explicó la palabra sombría de la dea Nutrix, era el signo de contradicción para los dos pueblos que habían pecado contra su predestinación y destino. Para Israel, que había pecado contra la

Revelación, era *escándalo.* Para Roma, que pecó contra la Razón, era *locura.* El Cordero no repugna de la sabiduría del mundo, sino de aquel orgullo que la hace necia. La Iglesia no desecha más que lo superfluo, lo que aleja del drama y del concepto dramático de la vida a la Razón. En una palabra, desecha la comedia de Roma.

Es el mismo San Pablo de la lengua de espada, el de la locura violenta, quien, al mismo tiempo que así acomete contra "la Roma sin razón", se mueve con "una inclinación tan viva y sorprendente hacia la civilización greco-latina". "Se sabe —dicen de San Pablo, Pedro Rousselot y José Huby— con qué predilección, prescindiendo de los espectáculos de la naturaleza (preferidos de los profetas y preferidos de Jesús), toma sus comparaciones de la vida de los ciudadanos del imperio, militar o civil, y adorna su discurso con algún verso de Arato, Menandro, Epiménides, siempre que la oportunidad le brinda para ello; conocida es su admiración por la paz romana y el orden imperial". San Pablo, pues, quiere a Roma con amor conquistador. Ataca a Roma para tomársela. El Cordero destruye las murallas de Rómulo, como César pasó el Rubicón ¡para precipitar el destino imperial, y esta vez, no ya para los hombres sino para Dios! "No tan sólo consagró Pablo su vida de Apóstol a romper la estrechez de la teología nacionalista, a predicar la libertad espiritual en contra de la doctrina formalista de la salvación por la ley —añaden los mismos autores—, sino que, en San Pablo, parece que el mismo hombre tiende a destruir el molde judío y lo logró ya en parte: diríase que aspira el Evangelio a obrar sobre una humanidad más libre, más desarrollada y completa

de la que educó Moisés; tiende el vino nuevo a salir de los vetustos recipientes de Israel y a llenar los odres nuevos. El ojo de San Pablo descubrió fuera de su pueblo un ideal de hombre más completo y encantador". Era el hombre greco-latino. Para San Pablo la sangre guardada por siglos en el estrecho tabernáculo de Israel, necesitaba ya de las venas preparadas por Roma. San Pablo, pues, "*apela al César*". Sin rehuir el drama arrea su Cordero hacia los dominios de la Loba. Y si desenvaina su espada para la lucha no es para dar muerte, sino para cortar la decadencia, la comedia, lo que impide a la Loba vivir su verdadera vida. No quiere exterminar la sabiduría y la razón de Roma. Quiere que la razón purificada se doblegue ante la Fe.

Desenlace

El Cordero no lucha para humillar y *vencer* a la Loba, sino para que *convencida* se humille. La calidad y el concepto de triunfo es distinto para cada bando. La Loba quiere vencer y humillar, pero allí mismo es donde el Cordero basa la virtud y efectividad de su triunfo, porque vencido, humillado y sacrificado es que el Cordero convence y arrastra a sus enemigos a la humillación, a la humildad que es la arena de su drama.

Cuando la Loba baja a la arena de la humildad, cuando la comedia comienza a bajar las graderías del anfiteatro, es cuando la Roma de la antigüedad comienza a fundirse con la Roma profetizada y eterna, con aquella Roma campeadora del Dante:

Di quella Roma onde Cristo é Romano.

Mientras el Cordero va nutriéndose, como San Pablo, de la Roma dramática y profunda, de la Roma razonable, del derecho, de la filosofía y del arte; comienzan también a descender de los palacios y de los templos y de todo el inmenso escenario de la comedia, hacia la arena del drama, aquellos romanos de Remo que comprenden —convencidos por el Cordero— que las murallas de Rómulo cercan una ciudad ya caduca y cumplida y que hay que saltarlas. Son ellos los hombres de la razón que recobran la razón, los que escuchan esa voz interna y escondida de Roma que tantas veces moviera —como un impulso ciego— el curso imperial de los césares, o la inspiración de los poetas, o el raciocinio mismo de sus filósofos. Voz interna, voz de la Roma predestinada que quiere consumar su designio, voz dramática de Roma que más tarde había de traducir San Agustín con estas misioneras palabras: "Acaba ya ¡oh Roma! de escoger el medio que has de seguir para que seas sin error alguno alabada, no en tí, sino en el Dios verdadero; porque aunque hasta ahora alcanzaste la gloria y alabanza popular, sin embargo, por oculto juicio de la divina Providencia te faltó la verdadera religión que poder elegir. Despierta ya y abraza la vida y destino celestial, por el cual será muy poco lo que trabajarás y en él verdaderamente y para siempre reinarás; porque allí, no el fuego vestal, no la piedra o ídolo del Capitolio, sino el que es uno y verdadero Dios, que sin poner límites en la grandeza que ha de tener, ni a los años que ha de durar, te dará un imperio que no tenga fin".

Tales romanos que han recobrado el genio de Roma comprenden la "razón perdida" de la Urbe decadente,

la locura sólo curable por esta nueva locura de la Cruz. En efecto, contra la locura de la Loba que San Atanasio llama "locura de querer salir fuera de la razón con la razón humana", el Cordero ofrece el remedio predicando la locura de la Cruz, locura de la Divinidad que sin salirse de la Divinidad se hace hombre para hacernos "entrar en razón". "Porque —como dice Rousselot— la obra de Dios en el cristianismo es ciertamente la perfección de la raza humana, pero tal perfección es tan divina, que el hombre no la puede alcanzar por sus propias fuerzas. Necesita la ayuda de Dios". "El cristiano *sabe que comprender es una gracia*".

El Cordero, pues, ha convencido; que es su modo de vencer.

La Loba desciende al drama.

Ya bajan a la arena un procónsul: Flavio Clemente. Un Sebastián, capitán de la Guardia Imperial. Una virgen de la más dulce belleza romana, como Cecilia. Un filósofo, como Justino. Una Legión Tebea que reconoce de pronto la nueva extensión divina del Imperio.

Poco a poco la comedia va abandonando los crueles escaños del espectáculo, hasta que el reclamo del Cordero convence al César, que baja a la arena y detiene el duelo. Constantino cierra el anfiteatro, que es abrir la Libertad.

A los tres siglos de lucha se efectúa el desenlace del drama. El Papa Silvestre y el Emperador Constantino consuman esta victoria paralela e inaudita: victoria de Roma y victoria de Cristo. La Loba ha devorado al Cordero, ha comulgado con su carne y con su sangre y por eso vivirá eternamente. Y también el Cordero ha bebido

la leche de la Loba, ha hecho suyas las esencias del destino de la Urbe, y será desde entonces su Iglesia: católica, apostólica y romana.

"Por lenta evolución —dicen Rousselot y Huby—, bruscamente interrumpida en tiempo de Juliano el Apóstata pero continuada luego por Teodosio, el cristianismo logrará ser religión del Estado". Pero Roma no quedará aún satisfecha, ha saltado de tal modo sus murallas que pronto será Estado de la Religión.

Así se cumple la profecía de Isaías: *Habitabit lupus cum agno*, presentimiento de una Edad Dorada que también Virgilio acarreara al panal de sus versos.

Camino, verdad y vida de Roma

Saliendo del Coliseo hacia la sombra maravillosa de las Catacumbas —camarillas del gran teatro de la lucha— los datos de esta mutua victoria cobran una ternura infinita, al mismo tiempo que enseñan, según las palabras de la diosa antigua, cómo, si la victoria es eterna, la lucha también es permanente. El duelo entre la Loba y el Cordero es la batalla constante de la sombra y la luz, del cuerpo y del alma, de la ciudad terrena y la Ciudad de Dios. En veinte siglos, durante los cuales la lucha se ha repetido en cada uno de sus aspectos, Roma también ha repetido su victoria de un modo o de otro.

En las Catacumbas de San Calixto lo he comprendido.

En sus galerías subterráneas —tumbas de donde había de surgir la Roma resucitada— se vive entre-telones

del gran drama que el Coliseo sólo presenta de una manera escénica. Sus monumentos e inscripciones son como las acotaciones marginales a la obra.

Nada más íntimo —para la emoción del drama del Cordero— que el cuerpo de Santa Cecilia decapitado; delicada Venus de la castidad, bajo su blanco traje de novia de Cristo, y cuyas manos (las que Venus perdiera en la comedia) dicen en ella, con intenso dramatismo, el Misterio de la Trinidad en cuya afirmación y testimonio dió la vida. Una mano proclama con el dedo índice la Unidad de Dios. La otra, con la intacta constancia de sus tres dedos erguidos, confiesa la trinidad de las Personas.

Allí está la sangre del sacrificio. La Loba dulcemente convertida en Cordero.

Pero un poco más allá las inscripciones y decoraciones de los sepulcros y criptas —como expone de Rossi —han tomado su inspiración del arte pagano. Hasta en el mismo Misterio defendido por Cecilia se busca en el Derecho Romano la palabra *persona* "para aplicarla a los diferentes términos de las relaciones divinas". Como dice Pastor: "Los que continuaron la obra de los Apóstoles estimaron en mucho y recomendaron los estudios clásicos; y aún los antiguos cristianos —si bien se distinguieron por su severidad— no tuvieron reparo en vestir las ideas de su Religión con los versos de poetas gentiles, como, por ejemplo Virgilio". "Mostrando todos ellos — agrega —tener ojos muy abiertos y ferviente sensibilidad, para percibir las bellezas de la literatura clásica; los cuales, sin apartar sus miradas de los lados oscuros y de las negras sombras de la gentilidad, acertaron a ver tam-

bién el brillo solar, el rayo de eterna luz que circundaba aquellas gloriosas obras del espíritu humano, y oían asimismo las proféticas voces que claramente suenan en ellas, procurando combinarlas con el lenguaje del cristianismo".

Allí está la leche de la Loba amamantando, romanizando al Cordero.

Pero tal equilibrio que es, precisamente, la doble victoria de la Loba y del Cordero, o sea, la nueva Roma, tiene su lucha entre-telones que no se ve en el Anfiteatro.

Algunos cristianos, como Tertuliano, exageran de parte del Cordero. "¿Qué tiene que ver la Academia con la Iglesia? —dirá el extremado autor de *De Proescriptione*— ¿Para qué hemos de necesitar la curiosidad (por la antigüedad) los que conocemos a Jesucristo, y qué hemos de buscar, conociendo el Evangelio?"

De parte de la Loba, el equilibrio también se rompe con el Emperador Juliano, el Apóstata, quien dicta medidas para "quitar a los cristianos el eficaz medio de formación por los estudios clásicos" ([1]). Si la nueva Roma cristiana vió en esto "una de las más peligrosas medidas de hostilidad contra el cristianismo" y se defendió con bizarría —según las palabras de Pastor—, así mismo, contra la exageración de Tertuliano y sus seguidores tuvo palabras tan duras como las de Clemente Alejandrino: "Aquel que descuide la filosofía pagana se parece a los insensatos que quisieran cosechar racimos sin

([1]) Esta medida de Juliano, primer brote de laicismo en la nueva romanidad, ha de ser continuada y ampliada siglos más tarde por el Estado Liberal, también Apóstata, al expulsar de la enseñanza a la Iglesia. "A Roma por todo", ha dicho Eugenio Montes.

haber cultivado las viñas. Pero, por cuanto los gentiles mezclan lo verdadero con lo falso, es preciso tomar de la sabiduría de sus filósofos, con la precaución con que se cortan las rosas de entre las espinas".

Los extremos de Tertuliano y de Juliano repetirán, peremnemente, su fuga del equilibrio eterno de la nueva Roma; pero sobre ellos la victoria ya está garantizada.

Un día será la herejía iconoclasta o la furia incendiaria de Savonarola. Otro día será el Renacimiento, extremando el humanismo contra la suprema jerarquía del Espíritu.

Un día el Estado querrá negar al cristianismo el suelo terrenal de la política. Otra vez la Iglesia verá a sus jerarcas darle primacía al orden temporal sobre el espiritual. Aspectos son todos de la misma lucha, pero tienen siempre un mismo desenlace. Aspectos simbolizados en las siete colinas antiguas, cuyas ruinas sólo encuentran su resurrección en el Monte Sacro del Vaticano.

Porque de las siete colinas antiguas, —de la colina del pueblo erguido en soberano en el Aventino; de la colina de la aristocracia, plena de poder en el Senado del Capitolino; de la colina del César endiosado en el Palatino; de todas las colinas donde la razón humana ha levantado su presunción y su ruina: sólo a una le está garantizada la eternidad de su victoria, a aquélla que con misterioso acierto la antigüedad llamara "Colina de los Vaticinios". Es "la Santa montaña donde Dios ha hecho morada de la Unidad y de la Verdad" —según las palabras del Profeta.

La montaña del Sumo Pontífice, del que *hace puentes* para unir esos altos esfuerzos sin destino, esfuerzos

del hombre sin Dios. Del que hace puentes para conectar las dos Ciudades, y los siete montes de la historia del hombre con el Monte Calvario de la historia de Dios, Redentor.

Sea, pues, el choque en el terreno de la filosofía, o de la política, o del arte, la eterna Roma de Cristo, la Urbe Capital infalible del nuevo Imperio, es la que dictará la armonía que un día consiguió con el sacrificio. La Roma natural de la Loba dará su leche para la mantención del Cordero. La Roma sobrenatural del Cordero dará su sangre y su carne para la salvación eterna de la Loba. "Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios", pero en la nueva alianza, el César es de Dios; el mundo ha sido conquistado por el Supremo Rey, a cuya ley e imperio está subordinada toda labor del hombre. El reino de Dios no es de este mundo; por lo mismo, el reino de este mundo nos debe de llevar al Reino de Dios.

PABLO ANTONIO CUADRA

1940 - Granada - Nicaragua

(Del libro en preparación: LOCURA Y RAZON DE ROMA - *Romanticismo y Romanidad*).

Dibujo de Ballester Peña

EL CIERVO HERIDO

I

POR irme tras la huella
del ciervo herido
me sorprendió la noche,
perdí el camino.

Solo corría el ciervo
por los eriales:
De su costado abierto
manaba sangre.

El ciervo fatigado
buscó las aguas:
Espinas de su frente
le coronaban.

Se fué por lo escondido
y holló la selva:
¡Quedaban a su paso
rojas las breñas!

Por ir de cacería
Perdí el camino:
Mi pecho estaba sano
y el ciervo herido.

2

Como las azucenas
se abría el alba,
cuando seguí sus rastros
en la montaña.

Lo perseguí en las dunas
y en la marisma,
sin advertir el paso
del mediodía.

Detrás del ciervo herido
me halló la tarde:
¡Sol poniente, mi vida,
luna levante!

Cerrado luego el día,
perdido el norte,
al cazador y al ciervo
cazó la noche.

3

El ciervo queda en salvo,
mi pecho herido:
¡Por ir de cacería
gané el camino!

LEOPOLDO MARECHAL

...Y LA CASA FUE DESTRUIDA

Ululate naves maris: quia vastata est domus. (Isa. 23,1).

"ESTÁN locos en Madrid! ¡No saben lo que mandan: no conocen el país, ni los hechos, ni las circunstancias! Quieren que yo me abata a tratar con los que he combatido; que pase por la humillación de llamar amigos a los sediciosos, y hermanos a los que he herido en lo más vivo como enemigos y como rebeldes... Así se perderá todo. Yo obedeceré; pero no hay que contar más con sujetar estas provincias". Con tales o semejantes palabras, comentaba el general Morillo las órdenes recibidas del gobierno constitucional español formado en 1820.

Tenía sobrada razón el tenaz guerrero: locos estaban en Madrid y en toda la península. La peste liberal había hecho presa del ejército preparado para la recuperación del imperio americano. Jefes y oficiales masones, inconscientes unos, venales otros, habían sublevado las tropas y proclamado el restablecimiento del régimen constitucional. El mismo don Fernando VII, el "Deseado" de la guerra napoleónica, el "Fernandito" de los revolucio-

narios americanos, como otrora su pariente Luis XVI y a pesar de tan fatídica experiencia, había aceptado el nuevo estado de cosas.

Era la hora de Riego y de su himno, de las matanzas de clérigos y del "trágala"; y el gobierno libertal, al mismo tiempo que plagaba de cadalsos las tierras de España, ofrecía la paz a las Indias. El Rey con un largo manifiesto invitó a los americanos a la concordia y, como prueba de su buena voluntad, dispuso la cesación de las hostilidades. Prisionera de los liberales, la Corte de Madrid hacía gala de liberalismo y presentaba la constitución como "sánalotodo" de los males de América.

Nada más absurdo que semejante pretensión. Pese a los numerosos simpatizantes que el régimen de las Cortes tenía en el nuevo mundo y a esa fraternidad liberal a que aludía el general San Martín en la entrevista celebrada en Punchauca con el virrey La Serna, no cabía unión alguna entre una España libertal y una América también liberal. Precisamente la "tesis" revolucionaria, la argumentación jurídica que diez años antes había sido esgrimida para negar obediencia a los gobiernos de Cádiz, era la dependencia directa de las Indias respecto a la Corona de Castilla; vanos habían sido los esfuerzos del Consejo de Regencia tendientes a constituir una representación popular común para todas las Españas, pues fuera del monarca no se admitía otra vinculación entre ellas. Cuando más tarde se negó obediencia al Rey no se obró por simpatía hacia la constitución de 1812, derogada por el soberano, sino porque resultó el único medio para organizar gobiernos independientes.

En cambio, era seguro que el solo hecho de plantear la reconciliación sobre la base de las instituciones liberales, llevaría aparejado el alejamiento definitivo de los americanos sostenedores de la causa del Rey; es decir, la pérdida de la única fuerza capaz de mantener la integridad del imperio. Descartado este apoyo, el desenlace final era sólo cuestión de tiempo.

No podría sostenerse, sin embargo, que la emancipación de América se produjo por reacción contra el liberalismo peninsular. Tal vez como protesta destinada a destruir la tradición que hace de la revolución independizadora un movimiento anti-absolutista y democrático, se ha querido presentarla como una intentona audaz para salvar a las poblaciones americanas del caos a que era llevada España. Bastaría pensar en la feroz anarquía que se apoderó de todas las antiguas colonias hispanas, para descartar tal hipótesis.

En realidad, en lugar de hablarse de la "emancipación" americana (como suele decirse que los griegos se emanciparon de los turcos), sería más conveniente referirse a la "muerte del Imperio", o, por lo menos, a su "desmembración", como lo hacen algunos autores modernos. La formación de las numerosas repúblicas del nuevo mundo, las constantes crisis políticas por ellas padecidas, los regímenes parlamentarios de la península y los dos fugaces gobiernos republicanos que usuparon allí el poder, son consecuencias derivadas de la misma causa: la muerte del Imperio, o, si se prefiere, la muerte del ideal que informó al Imperio.

Al rayar el siglo XIX ese ideal estaba ya muerto; el filosofismo y el despotismo ilustrado lo habían hecho

pasar a la prehistoria. Luego sobrevino lo que alguien ha llamado la "cabalgata napoleónica", y, como una consecuencia de la reacción viril española por ella provocada, se popularizó el liberalismo; el cuerpo sano del pueblo hispano se dejó arrastrar por las cabezas enfermas de francmasonismo. En esas circunstancias, la monarquía, última prenda de unidad que mantenía la cohesión, fué abatida por el invasor. El monigote constitucional, con que se pretendió substituirla tras la victoria sobre Napoleón, no podía ser más inadecuado; y el Imperio hispano, de fuerte unidad dinástica y legítimo pluralismo ciudadano, que no concebía el "pueblo" como entelequia política sino los "pueblos" como realidades históricas y sociales, abominando del absolutismo, perdió la unidad.

En 1810 muy pocos americanos previeron el desenlace del drama. Muchos, temerosos de los "herejes bonapartistas" y de los masones de Cádiz, abrazaron el secesionismo; otros vieron en él una oportunidad para ensayar las "maravillas" filosóficas o fundarse una patria a tono con el sentimentalismo de la época. Pero contados fueron los peninsulares que apreciaron la importancia de la hora y las proporciones de la crisis; los más, embriagados con las "luces", sólo sirvieron para acelerar el proceso.

Entre estas "luces", quizá la más atrayente, por lo menos la que tenía más apariencias de limpieza y que más influyó en la guerra americana, se destaca la exacerbación del sentimiento patriótico, el entusiasmo por la *patrie* de la revolución francesa. Sentimiento particularista y antiuniversal, engendrador de los imperialis-

mos modernos y destructor de la concepción tradicional de Imperio. Por la patria fueron a la lucha las nuevas banderas de Indias, y por su patria europea le salieron al paso las tropas liberalizadas de España. Lo universal, lo único que podría haber salvado la situación, fué relegado a la imaginación de los oscurantistas.

El Marqués de la Concordia, don José de Abascal, virrey del Perú, fué —según la opinión del general Mitre— el único hombre capaz de mantener sujetos a la corona los dominios americanos. Perfecto caballero cristiano y gobernante ejemplar, no tenía nada de común con los logistas y francmasones de su tiempo, ni se dejó llevar por los aires del siglo; monárquico de ideas universales, puso todo su empeño en dar base americana a la reacción contra la independencia y en formar un poderoso partido criollo absolutista. Y fué debido a su obra que los tradicionalistas del Alto Perú y los estandartes que llevaban escrito "Rey y Fe", sobrevivieron a la batalla de Ayacucho.

Pero, a medida que corría el tiempo, el liberalismo avanzaba. Inútil fué que don Fernando, poco después de recuperar el trono, lo combatiera en la península, pues el ejército estaba decididamente contaminado. Para peor, juntamente con los refuerzos militares que envió a las colonias sublevadas, remitió el virus. Ya lo había previsto Abascal: una ayuda menguada sólo serviría para contagiar las tropas realistas de América. Muchos jefes y oficiales que en España habían creído prudente esconder sus ideas, llegados al nuevo mundo, convencidos de que la distancia y la propia necesidad de la guerra les

garantizaban la impunidad, no titubearon en pregonar sus preferencias.

Es típico el caso de La Serna. Militar distinguidísimo y gran entusiasta de la constitución de 1812, apenas arribó al Perú, agrupó en su torno a los muchos simpatizantes con que el liberalismo contaba en los ejércitos del Rey. Soldado de escuela, que había combatido contra el primer guerrero de Europa y podido apreciar las cualidades bélicas del español, reorganizó a su modo los contingentes realistas. Por liberal y por "peninsularista", fué uno de los que más trabajaron, sin quererlo por cierto, para que, en el Alto y en el Bajo Perú, la lucha tomara un cariz de guerra nacional contra España.

Olañeta, peninsular de origen, pero que desde su adolescencia estaba radicado en América, es el tipo opuesto. Fué un auténtico guerrillero criollo y un adecuado rival de Güemes y los otros caudillos salteños y altoperuanos. Era tan grande su indignación contra los francmasones llegados con La Serna que, algo imprudentemente, se sublevó contra éste y proclamó la muerte del régimen liberal en el Alto Perú. No aceptó la capitulación de Ayacucho (de los "ayacuchos", como llamaron más tarde en España a los militares vencidos por Sucre que impusieron el liberalismo con la reina regente Cristina) y pagó con su vida su fidelidad.

Pero, en general, los tradicionalistas criollos no siguieron el ejemplo de Olañeta. ¿Cómo iba a ser de otra manera? ¡Si desde el Rey abajo todas las autoridades se habían hecho voceras de los nuevos errores! Y, entre liberales españoles y liberales americanos, muchos opta-

ron por los segundos, que a la ventaja de ser coterráneos unían quizá la de ser menos liberales.

La acción deletérea del mal del siglo destruía así las últimas reservas. Por más que no llegara a contaminar las conciencias honradas de la gran masa criolla, obró de reflejo sobre ellas, y la construcción política de los grandes Austrias fué hecha pedazos.

1820 fué el año decisivo. El himno de Riego fué el responso del Imperio. El coloso trisecular se desmoronó, y el desmenuzamiento fué tan completo que no hubo villa que no aspirase a la soberanía ni habitante que no pretendiese mandar.

Unos por reacción, otros por radicalismo, no hubo quien dejase de contribuir a la catástrofe. Con la fuerza operativa de las virtudes dislocadas, se vió entonces repetir, invertidas, las hazañas y proezas de Cortés, de Pizarro, de Soto, de Almagro y de Orellana; viejos y jóvenes, hombres y mujeres, pueblos embriagados por la libertad, multitudes agitadas por el celo de mil patrias que pujaban por salir a la luz, todos fueron los "trabajadores de la muerte" del extinguido Imperio.

Méjico, gracias a la colaboración de los criollos, se mantenía fiel al monarca. Las indiadas de Hidalgo y de Morelos y los secuaces del descastado Mina habían sido derrotados. Las buenas gentes de la Nueva España, que no deseaban cambio alguno, estaban dispuestas a repeler cualquier intento de los díscolos, pero... los díscolos se adueñaron del Rey.

Recelosos de las novedades ocurridas en la península, varios mejicanos distinguidos se reunieron en la Casa Profesa, convocados por el canónigo Monteagudo.

Todos concordaron en la necesidad de poner un dique de contensión a las ideas de impiedad que se habían apoderado del gobierno metropolitano. Poco después, Iturbide, uno de los asistentes a la reunión, desde Iguala proclamaba la independencia y el entronizamiento de una monarquía hereditaria con don Fernando VII o alguno de los príncipes de su casa; la lealtad con que siempre sirvió a la corona y su desconfianza por todo lo que tuviese ribetes liberales, demuestran claramente que su actitud no tenía nada de común con la de los anteriores caudillos insurgentes.

La revolución de Riego provocaba así, por reacción, un nuevo movimiento separatista. La ineptitud de los constitucionales iba a hacer imposible sofocarlo. La figura desairada de O'Donojú, flamante "jefe político" de Nueva España (consideróse retrógrado el título de virrey) que aceptó sin mayores vacilaciones la tesis secesionista y firmó en Córdoba un tratado más gravoso para la dinastía que el mismo plan de Iguala, y la tosudez de quienes, sin mayor examen, se negaron a aceptar arreglo alguno, evidencian la falta de miras y la irresponsabilidad de los amotinados de Cabezas de San Juan.

Pero el liberalismo no se detuvo allí. Paulatinamente fué apoderándose del movimiento de Iturbide, a tal punto que el mismo caudillo llegó a aceptar algunos de sus principios políticos como dogmas fundamentales del nuevo orden de cosas; hasta que, tras su paso fugaz por el trono, hubo de ceder el poder a los más radicales, para morir luego a manos de ellos.

En Venezuela y Nueva Granada, el Libertador y el Pacificador, Bolívar y Morillo, luchaban encarnizada-

mente. Verdadera guerra a muerte en la que el patriciado criollo y los dirigentes peninsulares habían buscado la ayuda de indios y mestizos que poco o nada respetaban las vidas y haciendas de los vencidos. Los colombianos luchaban por la independencia, influenciados, naturalmente, por las ideas democráticas entonces en boga, que el genio político del jefe había encausado hacia el cesarismo. La comparsa de Riego esperaba caer en gracia al Libertador, y ordenó a Morillo que depusiese las armas y pactase con él. Hubo abrazos y brindis, y un armisticio que permitió a Bolívar consolidar posiciones y afianzarse en el poder.

En el Alto y Bajo Perú hemos visto ya cómo la presencia de militares liberales había minado el ejército formado por Abascal. La nueva situación creada en la península agravó el mal. Cuando el Gran Capitán argentino, don José de San Martín, al frente de sus huestes arribó a las playas peruanas, gobernaba, en calidad de Virrey, don Joaquín de la Pezuela, a quien su ilustre predecesor había formado para el cargo; y, si bien el discípulo estaba lejos de reunir las condiciones morales y políticas del maestro, era considerado continuador de su tendencia. Los disconformes, en su gran mayoría simpatizantes del movimiento liberal, se agruparon en torno del general La Serna, cuya designación de general en jefe del ejército, hecha directamente desde Madrid, le daba cierta independencia respecto a la autoridad virreinal. No tardó en ocurrir lo inevitable; pretextando motivos de orden militar, los jefes y oficiales lograron que Pezuela abandonase el cargo y lo dejase a su rival. Poco después Olañeta se alzaría contra La Serna.

Casi simultáneamente llegaba al virreynato un personaje pintoresco, el comisionado Abreu, enviado especialmente por el gobierno constitucional para obtener la paz. Se entusiasmó a tal punto con San Martín que se hizo molesto a los oficiales de La Serna y ridículo a los del general argentino. Cuéntase que García del Río, una de las personas que intervinieron por los partidarios de la independencia en la entrevista de Punchauca, al conocerle, no pudo menos que decir a sus compañeros: "¿Y que tal, si juzgáramos del paño por la muestra?".

En Punchauca San Martín y La Serna trataron de llegar a un acuerdo. El primero formuló una proposición cuya lógica era innegable: como nada tenían que ver las cortes españolas con el problema americano, la solución tenía que ser dinástica; ambos jefes podían concertar de inmediato las condiciones de paz y comprometerse a obtener el beneplácito de la casa de Borbón, uno de cuyos príncipes ocuparía el trono peruano. El segundo temió ser el O'Donojú del Perú, y, a pesar de que San Martín le hizo ver que guerreaba en América por la misma causa que Riego en España, no quiso aceptar. El general español reconocía la comunidad de ideales liberales, pero consideraba que las flamantes instituciones populares de la península satisfacían ampliamente todas las exigencias. Es decir, la posición jurídica quedó planteada en la misma forma que en el período de 1810 a 1814: para los liberales españoles existía un pueblo único que actuaba por intermedio de las autoridades peninsulares; para los americanos, más tradicionalistas, fuera del Rey, no había otra posibilidad de unión. Y contra esa posibilidad luchaban en España.

Por aquellos días, las provincias argentinas, siguiendo la dialéctica de la desmembración del Imperio, habían llegado al colmo de la dispersión. Sin embargo, gracias a su privilegiada ubicación geográfica y a la fuerza de la historia, Buenos Aires mantenía una especie de hegemonía, aunque menguada por acontecimientos diversos, sobre el resto del país. Los constitucionales españoles, ansiosos de obtener ventajas comerciales y recursos para hacer frente a la reacción tradicionalista que apoyaba el duque de Angulema, consideraron conveniente negociar con las autoridades del Plata. Para ello contaban con la afinidad de ideas que había sido puesta ya de manifiesto en los periódicos ministeriales y con la estrecha vinculación de los liberales de aquende y allende el océano que, unos meses antes del motín de Cabezas de San Juan, había permitido, según parece, convencer "testarudos" con dinero porteño.

El hecho es que los comisionados llegaron resueltos a obtener la paz. Pero el gobierno de Buenos Aires, que no tenía tanto interés, puso como condición el cese de las hostilidades en todo el continente. Los delegados terminaron por aceptar, pues se les ofrecía en cambio franquicias mercantiles y oro, que en realidad era lo que buscaban.

A pesar de los esfuerzos que realizaron, tanto los comisionados españoles como el delegado especialmente designado por el gobierno porteño, la paz no pudo hacerse efectiva; pues, aparte de que Bolívar y La Serna estaban decididos a resolver la cuestión por las armas, los tradicionalistas triunfaron en Europa y evitaron a Fernando VII el destino de Luis XVI. No obstante, ese

intento de paz tiene gran interés histórico como índice revelador de la irresponsabilidad de los constitucionales de Riego, que tan pronto aceptaban la pérdida de América como se empeñaban en hacerle tragar la piedra de molino de su liberalismo.

La victoria de los tradicionalistas no pudo enmendar los yerros cometidos en América, ni la monarquía pudo reponerse del segundo golpe sufrido en el lapso de doce años; la suerte estaba echada, y sobrevino Ayacucho. Es que el movimiento de 1820 no fué un hecho aislado en la historia española, ni siquiera la patentización de un malestar temporario, sino un eslabón más de una larga cadena de errores y la consecuencia lógica de la política inaugurada en tiempos de Carlos III. La imprecación dirigida a La Serna, a su regreso a la península: —"¿Así que aquello se perdió masónicamente?", encerraba una verdad profunda; pues si era un poco injusto cargar con el sambenito a quien por lo menos había tenido la valentía de mantener las armas hasta el final, era exacto que, desde los tiempos de Campomanes, de Aranda y de Floridablanca, la francmasonería, padre clandestino del liberalismo, había ido asfixiando el alma hispana.

¿Podría haberse salvado la integridad del imperio? Por lo general, en 1820 no se pensaba en la formación de estados absolutamente independientes en lo político, en lo económico y en lo social. El plan de Iguala elaborado por Iturbide, los proyectos monárquicos de San Martín, y las ideas de O'Higgins, de Pueyrredón y de los hombres de la logia lautarina, demuestran que se buscaba más bien la instauración de un orden de naciones

hispánicas, vinculadas dinásticamente o, por lo menos, fuertemente relacionadas en lo social y en lo económico; el mismo Bolívar aspiraba a reconstituir el imperio, aunque sin su cabeza y metrópoli natural. Un poco más de comprensión por parte de los gobernantes españoles hubiese sido suficiente, quizás, para la realización de esos intentos, que, en substancia, coincidían con lo proyectado muchos años antes por el conde de Aranda y con lo sucedido en aquellos días en los dominios de la casa de Braganza.

Pero, cabe preguntar ¿qué habría salido de allí, si no un *common-wealth* hispano? ¿Una caricatura de imperio? ¿Un consorcio de naciones liberalizadas, unidas por la fea realidad de lo puramente material, divorciadas en lo espiritual, si no todas concordes en renegar del grande ideal que inspiró a Isabel, que guió a Colón e indujo a tantos varones a conquistar las Indias "para mejor atraer y con más brevedad los naturales dellas al conocimiento de Dios e de Nuestra Santa Fee Catholica y dominio y obediencia de S. M. y buena orden y justicia..."?

La escoria de Riego y de tanto liberal, las turbas constitucionales que continuaron desangrando a España, la fiebre anárquica que se apoderó de América, impidieron que ello sucediera. ¡Loado sea Dios que, valiéndose de las fuerzas del mal, prefirió la destrucción de nuestra casa paterna antes de verla convertida en albergue y madriguera de los errores que han arruinado a la Cristiandad!

SANTIAGO DE ESTRADA

TRES SONETOS

1

GARCILASO

De qué provincias de la lozanía
vuelve la noche de ojos de mendigo,
y tornas, Garcilaso, buen amigo,
en la amapola de la luna fría?

¿En qué laurel antiguo el aire estría
tus ojos puros y tu voz de trigo,
mientras suenas tu música y persigo
por tus laureles la esperanza mía?

Porque en los cielos tu fragante idioma
nombra los tulipanes desmedidos
de la noche sin fruto y sin paloma,

y por los altos prados siderales
pulsas tus juncos verdes, malheridos
en un dulce tumulto de cristales.

2

ALABANZA DEL BELLO-DIA

Con su paloma del oriente honora
la luz del alba y su cristalería,
y, pulsador de la alborada fría,
tañe las azucenas de la aurora.

¿Vuelve sobre la luna — domadora
del cielo — a prados de imaginería,
y su encendida y clara geografía
gobierna la armonía de la hora?

Si ya remonta la mañana de oro
¡gocen mis ojos de su albor sonoro
en el verde pluvial de su cabello,

mientras navega mi esperanza sola
sobre la cima intacta de la ola,
y asoma el día numeroso y bello.

3

DEL ALBA

Mariposa en cenizas desatada
GÓNGORA

¿Qué primores de música tañidos
tu mariposa de ceniza enciela,
y qué luna flotante se deshiela,
yerta, sobre los peces sorprendidos?

¿Qué albores, por el aire requeridos,
vuelven al ojo azul de la gacela?
¿Qué pluma helada en el paisaje vuela
sobre los tulipanes malheridos?

Nace tu voz de humo, perseguida
de un ciervo carmesí, contra la nieve
— tendida sobre el río — de tu huida,

y al cielo opones tu perfil florido,
desatada en los pájaros que mueve
tu piedra fría en el silencio herido.

JOSE MARIA CASTIÑEIRA DE DIOS

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL
de la Cultura

SU importancia aparece con sólo tener en cuenta la amplitud del significado que la palabra *cultura* encierra. Las significaciones abusivas han contribuido a darle una difusión que el término antes desconocía, con perjuicio evidente de su apreciación como fenómeno humano de primera magnitud.

Es menester desvincular el concepto de *cultura* de todo concepto extraño; pero simultáneamente es indispensable no separarlo *positivamente* de aquellas otras realidades de las cuales, en un momento de previa investigación, se puede abstraer aunque no negar sus vinculaciones. En este sentido tiene la cultura un problema sobrenatural, como lo tiene el hombre cuya cultura es. Si bien para la determinación del fenómeno *cultura* no es menester empezar por una afirmación de sus relaciones a lo trascendente.

La *cultura*, fenómeno humano básico, significa tanto como la totalidad de estas tres etapas del hombre: su comienzo en la vida humana; su trayecto y realización;

su meta o ejemplar para el cual nace, a donde se dirige y donde se logra. Pasa la *cultura* a ser el cultivo o desarrollo del ser humano, sujeto posible de mejorarse y crecer en el desenvolvimiento de su propia realidad. Para determinar el fenómeno de la cultura no basta saber qué es el hombre; también se necesita saber qué puede ser y hacer el mismo.

Una conciencia psicológica, cuyo testimonio percibe todo hombre normal, nos pone ante el fenómeno *cultural inicial*: el deseo de ser más de lo que en ese momento se es. El deseo de la perfección en todos sus aspectos, es la traducción corriente de esa conciencia psicológica.

Tanto la naturaleza animada inconciente, como la conciencia inferior del animal y del hombre, presentan por igual el fenómeno de un desarrollo o tendencia que constituye el dinamsimo propio de cada uno.

En el universo, cada ser es una viajero que tiene una ruta por recorrer. Su traducción en la conciencia psicológica humana es "el deseo de perfección". No entendemos aquí *el deseo*, como una posición razonada y concreta de un fin bien conocido. *El deseo* aquí equivale a intencionalidad, dirección hacia, orientación, sentido.

El testimonio psicológico tiene un valor de signo que descubre la presencia de un hecho o ley que preside la existencia mundanal de los seres visibles.

La importancia de este hecho inicial está en que su íntima naturaleza puede hacernos entender qué significa en el hombre su intencionalidad, su dirección hacia, su orientación, su sentido. Porque en la vida del hombre hay siempre un elemento trágico que consiste precisamente en su lucha por arribar a una meta que, cuando se

logra, no es más que una nueva etapa o nuevo punto inicial para otra más perfecta o al menos más remota de la banalidad y trivialidad de lo realizado. Esta tragedia de lo humano se traduce por esa lucha sin tregua que es la historia del hombre. Si este fenómeno inical es efecto de una ley de su naturaleza o una manifestación determinada de su propio dinamismo, tendremos ya una limitación lateral, por así decir, del concepto y problema de la cultura. Esto por dos razones. Primeramente porque la cultura es un *fenómeno natural;* vale tanto como decir encuadrado y guiado por la línea misma que circunscribe la naturaleza. Por eso la cultura no podrá ser absolutamente una *creación arbitraria* a la cual se ajusten los hombres, sino una *realización concreta* regulada por la naturaleza humana.

En segundo lugar porque la cultura humana queda delimitada de todo dinamismo propio de seres concientes, inferiores y superiores. Significa que es un fenómeno característico del hombre, sin más aplicaciones que a los individuos de su especie. Inmediatamente puede apreciarse cuán aligerado queda el concepto de cultura, de ese fisicismo con que la naturaleza material se desenvuelve. Por la misma flexibilidad con que el libre albedrío desencadena millones de series de hechos, la cultura no puede ser una rígida transformación mecánica del hombre, sino una marcha que puede tener múltiples sentidos: progresivo y regresivo. El materialismo histórico como interpretación del fenómeno cultural humano, es uno de los elementos abusivos y destructores de la cultura humana. Por eso su concepto de la cultura no contribuye a esclarecer el problema fundamental de la misma, sino

sólo a fomentar la lucha que un determinado grupo insiste en llevar por determinados rumbos. Parte de los debates sobre el estado cultural del hombre han sido llevados al terreno de la economía, porque se ha tenido de la cultura un concepto fixista; es decir, la cultura es un fenómeno humano necesario, que se presenta sólo cuando las condiciones de la economía social están satisfechas.

Se olvida que la materia tiene su ley; pero que el espíritu domina y tiene la suya más arriba.

En realidad aquí se plantea la cuestión fundamental del espíritu como regente de la materia y como servido por ella.

Por su carácter precisamente humano, la cultura no puede tampoco situarse, so pretexto de perfección, en el plano de las realizaciones fijas y definitivas, cuales se observan en el mundo animal. No son las formas del dinamismo animal, v. g. en su convivencia colectiva, en su desempeño ante la vida, etc., etc., las que prefiguran el esquema humano.

Porque la perfección con que las abejas construyen su panal y viven en enjambre, sería una rigidez de muerte y una colectivización deprimente para la convivencia humana. El carácter programático de toda actividad específicamente humana hace resaltar dos de sus condiciones fundamentales: primero la *indeterminación* con que toda dirección se presenta ante el hombre, basada en su previo conocimiento; luego el carácter de *riesgo* que toda realización asume para el futuro imprevisible. Mirado el hombre en su comportamiento, diríamos, animal e instintivo, podemos decir que está en inferiores condiciones res-

pecto al animal. Si conserva su puesto de honor es porque su espíritu imprime un valor nuevo a toda su lucha e inferioridad material.

Lo perfecto del inferior apenas si llega a lo ínfimo e imperfecto de lo superior.

Así aparece cuán absurda sea una regulación de la conducta creada para dirigir una vida humana, si sus leyes no son más que traducciones de una ley que preside naturalezas inferiores. Si un héroe puede crear un tipo humano, es absurdo poner como modelo del más inferior de los hombres, lo más perfecto del dinamismo animal. Esta delimitación lateral del concepto *cultura* deja, sin embargo, subsistir toda su amplitud y ambigüedad.

En efecto, se puede hablar de la *cultura* como fenómeno sucesivo de un hombre y como fenómeno sucesivo, perfectivo y creciente de toda la sociedad humana. Aun más: se puede significar con el nombre de cultura determinadas masas de hechos históricos distantes entre sí y respecto a nosotros, como otras tantas realizaciones que podemos someter a la crítica de nuestro juicio.

También el ideal teórico de una vida desenvuelta de acuerdo a una concepción del mundo y del hombre, lleva y puede cargar con el nombre de cultura.

Si nos detenemos a considerar el fenómeno cultural teórico, se presenta en sus dos aspectos: individual y sociológico.

La primera objeción que se nos presenta, puede ser la carencia de una definición científica del fenómeno cultural y de la cultura misma.

Si logramos encontrar cuál es el problema fundamental de la cultura y sus exigencias, por ellas podremos entrar a la entraña misma del concepto *cultura*. Y para comenzar esta averiguación nos basta con el concepto común y provisorio que nace de una primera consideración del problema.

Filosofía de la cultura

El carácter de "acontecimiento humano" que reviste la *cultura*, encamina su investigación hacia la antropología.

Tiene un interés nada despreciable determinar cuál disciplina científica, qué rama del saber humano incluye en sí la solución del problema de la *cultura*.

Muy diferente concepto se obtendrá si toda determinación queda librada a la compulsa de los hechos positivos de la historia humana o a las leyes fundamentales de la filosofía primera o metafísica. Las exigencias de cada una son muy diferentes. Adjudicar con exactitud el problema de la cultura a una actividad congnoscitiva determinada, es una condición de su correcto planteo y posible solución.

Es más: su ubicación en una determinada disciplina está condicionada por la afirmación de principios supremos. Un evolucionista puro no puede adjudicar el problema sino a la percepción existencial positiva; un escéptico apenas si puede esbozar la posibilidad de historiar el tema de la cultura humana. La filosofía de la cultura no es la historia de la misma, ni siquiera su crítica, más

aún: ni la crítica teórica de cualesquiera masas culturales históricas puede llamarse filosofía de la cultura.

La investigación de la cultura quiere llegar teóricamente a una definición de la cultura. Ahora bien: la cultura puede ser tomada como ideal, como programa, como realidad histórica. Se adivina entonces cómo no es fácil establecer en qué límites debe circunscribirse y cuán difícil encerrar sus problemas en una fórmula de comodidad.

Por ahora tratamos de determinar la pertenencia del problema de la cultura a la antropología.

Partimos de una definición nominal: la antropología es el estudio científico del hombre. El término *científico* significa investigación típicamente fundada en la consideración causal del objeto, sin determinar si es de caracter *a priori* o *a posteriori*, o a ambas cosas a la vez.

La antropología empírica o física, dedicada a recoger las leyes de la conformación bio-fisio-somatológica del hombre, tiene enfrente la antropología filosófica, cuyo objeto formal es la definición de la especie humana como estructura espiritual (intelequia-bios-psiquis-pneuma), abierta hacia su plenitud según un determinado dinamismo natural, pero sometida a la *aventura* de su libertad.

Por eso la antropología filosófica, no sólo es una suma de las nociones causales y definiciones del cuerpo, alma y conjunto humano, sino también la ciencia de sus posibilidades hacia un tiempo inexistente.

Y nótese que lo curioso, lo obscuro y problemático de toda verdadera antropología, consiste no tanto en su objeto, por así decir, tangible y visible, del hombre; sino

más bien en ver cómo se despliega su ser en un tiempo que aún no existe; en anticipar de alguna manera su existencia histórica, al establecer las leyes de su existencia futura.

Este riesgo de toda antropología filosófica —desconocido de la antropología empírica— es un eco del riesgo de la vida humana, que tiene que programarse hoy para realizarse recién mañana.

Esta antropología es una provincia de la filosofía misma, en la cual se proyecta la luz de los primeros principios del ser sobre la más moviente, la más obscura y la más azarosa de las existencias visibles: la humana.

Puesto que el *fenómeno cultural* es un acontecimiento *natural* del hombre y *privativo* del mismo, su análisis no cabe sino en la antropología. Tiene las mismas proyecciones que el hombre; roza por tanto su existencia inmanente al mundo y su existencia trascendente.

Al proyectar la imagen del hombre sobre el futuro, un doble futuro se pone delante: el futuro temporal y el futuro intemporal o trascendente.

Si la antropología y la cultura no se plantean este doble problema, se decapitan voluntariamente y se niegan a vivir. Porque la vida del hombre es su futuro. El presente que vive hoy huyendo, fué el futuro estático de ayer; el futuro de mañana hay que resolverlo hoy.

Y no hay más que dos futuros que interesen al hombre: el temporal y el intemporal.

La imagen que Heráclito tenía del cosmos como una *permanencia continua del cambio* (verdadera paradoja) tiene su eco en el hombre. La vida humana en todos sus planos (físico - psíquico - espiritual) es una *proyección que permanece.* Por eso decimos que es *histórica.*

Lo que se pro-yecta es una manera de adelanto del futuro. El futuro, lo pro-yectado, es una manera de fin propuesto. El fin proyectado anticipa su existencia en la inteligencia humana y hace que los actos sucesivos y transitorios adquieran una coexistencia, no sólo en la memoria, sino efectivamente, merced a la eficacia con que procuran la realización del futuro anticipado.

Toda realización de vida humana es un anticipo o pro-yecto que tiene la virtud de permanecer o coexistir en sus elementos. Una masa de hechos forma un proyecto y un pro-yecto sigue a otros, como partes de la vida total. Esa es la historia. Es sustancialmente la contraparte de la antropología, a la cual está sometida. Diremos que la historia es la sucesiva actuación de los elementos constitutivos de la vida humana temporal.

El fenómeno de la cultura es un acontecimiento encadenado a la historia precisamente en razón de su temporalidad.

La cultura no es temporal porque es sucesiva, sino a la inversa. Es temporal porque su meta, su futuro definitivo, trascendente, su fin, no es simultáneo a la vida, sino colocado fuera, lejos y más allá de su actual momentánea acción. Entonces el hombre se temporaliza. Tiene

límites anteriores y posteriores; se limita a un punto inicial y otro final. Ambos se unen por mutuo acercamiento. Este acercarse es el tiempo que implica un sucesivo moverse del inicial al final.

La cultura sigue siendo, pues, fenómeno histórico y temporal, aun a pesar de su fin trascendente a la historia humana temporal.

La antropología determina *estáticamente* al hombre en su proyección; la historia lo refleja *dinámicamente.*

La solución del problema de la cultura pertenece simultáneamente —pero en diferente grado e interés— a la antropología y a la historia.

No es ociosa curiosidad, determinar las disciplinas que intervienen en la solución del problema: porque de allí brotarán las dos condiciones fundamentales de toda cultura en cuanto programa humano: el elemento capital de la antropología, determina el carácter primacial de *lo intelectual* en la cultura; el elemento capital de la historia, determina el carácter imprescindible de *lo tradicional* en la misma.

La cultura humana tiene dos aspectos inconfundibles: antropológico e histórico. Determinar, pues, el valor de un fenómeno cultural, o proyectar el esquema de una cultura, implica una referencia a estos dos focos.

Si un fenómeno cultural aparece como disociado de los elementos y valores que la antropología establece como esencialmente humanos, por lo mismo debe ser apreciado como fenómeno infra o anticultural.

Si se proyecta una estructura cultural antitradicional, es decir, en oposición a la historia, como dinamismo

humano, se tendrá la seguridad de una realización antihumana.

Es claro que estos términos —*intelectual, tradicional*—, deben ser entendidos en su sentido exacto que luego se determinará.

Sujetar la cultura a lo intelectual y lo tradicional, no significa paralizar el movimiento; esa detención sería la muerte del proceso cultural del tiempo. Sólo significa descontar de la vida cultural el torrente desatado y anárquico que intenta (como ideal) llevar todas las fuerzas humanas a su máximo de tensión y trabajo (teoría del progreso indefinido), sin tener en cuenta la armonía de su desarrollo en el conjunto y la compensación que unas fuerzas aportan como equilibrio y elemento de regulación. Un ejemplo de ello aparece en el saber. Hay un saber antidradicional que consiste en la máxima dilatación de cada una de las ciencias y campos del saber. Eso conduce a un saber cuantitativo opuesto al saber cultural, que es un crecimiento armónico, estructural, vital y orgánico.

Hoy nos es dado contemplar una evolución cultural que pugna por emerger a la superficie, pero camina sin guía de ninguna especie. La simple coordinación no basta; la armonía debe brotar como efecto natural de la unidad interior.

Los dos puntos —intelectual e histórico— sirven de referencia para juzgar el valor cultural de tiempos remotos o cercanos, en función de principios fundamentales necesariamente inherentes a toda verdadera cultura. Porque tanto la antropología como la historia tienen un valor

permanente, siempre que se los sitúe en el plano anteriormente señalado.

La antropología es inmutable al señalar los elementos que forman al hombre, sujeto del desenvolvimiento cultural. La historia es también inmutable como aporte a la perfección humana, en la medida en que es la realización actual de las capacidades humanas.

Hechos que no contribuyen a la perfección del hombre, son más bien retenes o impedimentos de su historia. La historia como tal, es el movimiento del punto inicial al punto final. Todo lo que no contribuye al *movimiento* y al *sentido* del mismo, no es formalmente histórico sino sólo materialmente tal. Esto explica la posibilidad de un retroceso perfectivo en la historia humana; pues existen masas de hechos que carecen de sentido hacia la perfección del hombre, debido precisamente a su libertad. Por otra parte, muchos hechos de la vida del hombre no ejercen una causalidad eficiente en su desenvolvimiento, sino que son condiciones o estimulantes (positivos y negativos) de su actividad. Los errores y las herejías, las guerras y las conquistas, los cataclismos y las transformaciones, las revoluciones y las leyes, pueden señalar hechos y períodos de esa determinada categoría. El progreso perfectivo indefinido y siempre obtenido es un doble contrasentido: primero, contra la libertad y segundo, contra el hombre. Supone este mito un encadenamiento rígido de los hechos, y por otra parte, una meta humana siempre más y más levantada. Lo cual destruye el concepto de su libertad y el concepto de su naturaleza, determinada y limitada esencial y específicamente. Es una concepción utópica del materialismo evolucionista. En

efecto: se supone la ley infrangible de la materia observada en el mundo físico; y la posibilidad de transformarse en naturalezas de orden superior a la que cada ser y el hombre poseen.

Si es verdad que el deseo de perfección es normal tendencia del hombre y expresa su voluntad de cultura, es absurdo pensar que la perfección pueda consistir en proponerse metas o realizar una vida, colocada fuera de los límites y posibilidades absolutas de su determinada naturaleza. Hay ideales y realizaciones suya introducción en la historia humana significan una destrucción del hombre mismo. Es lo que suelen aportar los reformadores, so pretexto de levantar la vida humana. Todo ideal que esté en pugna contradictoria con la naturaleza del hombre, va dirigido contra el hombre.

Son parte, pues, de la historia, aquellas masas de actuaciones humanas que guardan entre sí una unión algo más profunda que la simple yuxtaposición de una serie sucesiva. La historia del hombre es su camino hacia la meta, en la medida en que se acerca a ella. Los hechos que no lo acercan sino que lo alejan, sólo tienen el precario interés de una experiencia dolorosa que es necesario no repetir.

En este concepto de la historia se apoya lo que llamamos la "persistencia histórica" de los pueblos; es decir, su sello tradicional valioso.

En efecto: un pueblo que ha descubierto y realizado determinados valores, persiste históricamente en ellos, aún a pesar de todos los hechos inútiles y contrarios que puedan acaecer en la sucesión temporal de su vida. Es que pone verdaderos paréntesis en la serie, dentro de

los cuales se encierran las masas de hechos sin sentido cultural.

A pesar de esto, las masas de hechos con sentido cultural, siguen unidos por tener un mismo sentido, el cual reciben de la meta a donde se dirigen. Y así la historia cultural de un pueblo se escribe sobre los hechos discontínuos de sus valores. Su historia no la forman los hechos, sino los valores culturales. Los hechos positivos o negativos, es decir, conducentes o no conducentes a la meta, sólo narran las alternativas de realización existencial por donde pasan los valores y posibilidades humanas antes de obtener su meta final.

Esto explica cómo en un hoy se puede estar repitiendo las alternativas de un ayer y, sin embargo, la actuación de hoy carece de valor tradicional.

Lo tradicional no exige precisamente una duración más o menos larga. Ese es un concepto *mecánico* de lo tradicional. Lo tradicional, en sustancia, es aquello que crece sobre una raíz vital. Dicho en otra forma: lo tradicional es un elemento definitivo tomado como base de un desenvolvimiento ulterior conducente a la meta final humana. En razón de este concepto pueden encontrarse hoy elementos tradicionales que no hicieron nunca su aparición; y por el contrario, ser antitradicionales, elementos que subsisten durante mucho tiempo.

Por la unidad constitutiva del hombre todos sus elementos y posibilidades están unidos, aunque no todos sean puestos en realización y descubiertos al mismo tiempo. Por eso en un hoy puede encontrarse un punto que entronca legítimamente en los valores culturales aparecidos en un ayer de la historia. Ese elemento de hoy será

más tradicional y no lo será otro que esté realizado desde un remoto ayer, si no entronca legítimamente a los verdaderos valores culturales, que la antropología encuentra estáticamente y la historia señala en su aparición dinámica y existencial.

Este concepto de lo tradicional es *vital* y no *mecánico*. Sirve para discernir y valorar las masas de hechos actuales en su valor histórico. Y muestra al mismo tiempo cómo hay que guardarse de llamar tradición, a lo que más bien es una empecinada demora en un paréntesis anticultural de la historia humana.

Estructura fundamental del hombre

Establecidos estos términos o límites del problema y de la cultura misma, la indagación se dirige necesariamente a la antropología, para recabar de ella una respuesta sobre la estructura fundamental del hombre. Es la primera etapa para resolver la pregunta: ¿cuál es el sentido y valor de su cultura?

Si la cultura es el acontecer lleno de vicisitudes por el que pasa el hombre en movimiento hacia una meta, ante todo es menester determinar el ritmo de su movimiento y el fin que persigue.

El ritmo de la actividad cultural humana no abarca solamente los hechos o instituciones culturales más salientes, sino el espíritu o línea que da una cierta unidad y estabilidad humana a estos hechos; es el aliento que hace de estas obras o hechos, obras o hechos nobles; es la forma que actúa la materia de su actividad.

Lo más difícil no es encontrar la estructura del hombre, sino desligarla o enaltecerla por encima de las manifestaciones contingentes y secundarias de su vida. Determinar exactamente el problema de la cultura humana, implícitamente supone toda una concepción filosófica del ser y del hombre en particular. Por ahora basta enunciar, sin discutir, los conceptos que nos parecen indispensables. Pretendemos más bien exponer nuestro pensamiento que defenderlo.

Unidad del hombre

Dos concepciones fundamentalmente opuestas del hombre, merecen citarse: una pluralista, unitaria la otra. Antes conviene declarar el significado de estos términos, usados con carácter provisorio.

En la concepción cientificista del hombre se percibe algo como la repercusión de la concepción pluralista o fragmentaria del hombre.

Como una *máquina vital,* así el hombre se compone de piezas bien delineadas, perfectamente sincronizadas, adaptadas y unidas. Pero cada una de ellas es una unidad perfectamente diferenciada en sí, con anterioridad e independencia de las demás.

Dos unidades, sobre todo, *componen* al hombre: el alma y el cuerpo. Ambos tienen en sí su "perfecta estructura y perfil" independiente *absolutamente* el uno del otro. El hombre es el resultado de la "sincronización" perfecta de dos entidades también perfectas o acabadas.

Detrás de esta concepción cientificista, se esconde una filosofía materialista. Es cierto que una ley preside

la naturaleza de todos los seres; pero no lo es menos, que el hombre es una estructura abierta hacia el horizonte de su vida y todo lo contrario de una entidad perfecta y acabada. Su ser es potencial y su mayor caudal lo forman las virtuosidades escondidas e inacabadas que esconde en su naturaleza. Esta concepción pertenece en diferente grado a Descartes y a todos los sistemas de explicación paralelista. Si queremos señalar su remoto origen, lo colocaremos en aquella desviación filosófica que desconoce la unidad, la forma sustancial en los compuestos físicos. La explicación monista de la naturaleza, como la encontramos en Demócrito, señala ya el materialismo latente en toda concepción que no alcanza a comprender la unidad humana por la mutua relación de dos principios, no sólo numérica sino cualitativamente diferentes.

Esta conceptuación del hombre se proyecta en la concepción cientificista del hombre.

El especialísimo disgregativo tiene como causa la concepción fragmentarista del hombre. De acuerdo a ésta, es posible incluirlo en el mismo reino animal (irracional) de la zoología, como una misma especie del mismo género. Y la forma substancial del hombre, la que le da *estructura propia*, no es tenida en cuenta, porque cada *fragmento* del hombre es tal, antes y por encima de forma ninguna. Se substituye entonces, la unidad humana, por la colaboración de sus fragmentos o por la estructura concebida como simple armonía exterior de sus elementos.

El principio que diferencia y distingue al hombre de los demás seres, es el mismo que realiza en él su estructura y unidad. El universo es ordenado, precisa-

mente porque concurre la multitud hacia la unidad, estableciendo una gradación hacia el fin: manifestar la realidad y perfección del ser. Esto pide inteligencia del fin y dominio de los medios. Este concepto es el fundamento de la noción pura de creación; creación realizada por inteligencia y causación eficiente.

Consiguientemente, el orden universal se logra por la distinción de lo múltiple; y esto se obtiene por la unidad de cada componente del universo. Cada ser es *uno* y *él*, porque es no sólo parte del universo, sino *uno* en la multitud y *distinto* en la pluralidad universal. Es *uno* y *ése*, por su participación del ser, por su diseño, por su diagrama propio.

¿Cuál es en el hombre la raíz de su unidad? Su forma sustancial o alma. La materia de su cuerpo no es una organización biológica o al menos mecánica, adaptada a las funciones de un alma; sino que esa materia ha evolucionado y se ha dirigido hacia la estructura biofisiológica que tiene actualmente, precisamente porque el alma ha dirigido esa evolución, ha asumido su formación, ha juntado su destino al de ella, ha vivificado su existencia y asumido esa materia en una unidad mayor que toda simbiosis, porque constituyen juntas una sola unidad y estructura viviente. Por eso en el hombre, aun el sentido y el instinto, ambos de carácter animal, son específicamente diferentes y originados de una entelequia o forma diversa y superior a la del animal.

La Unidad que cada ser es y gracias a la cual se distingue de los demás, se manifiesta por la operación o actividad propia. El rango asignado a las cosas, depende del tipo y calidad de sus actos. Si el hombre está más

alto, es porque realiza las dos operaciones que anotábamos como necesarias al concepto de creación: entender y querer. Ambas actividades permiten al hombre ser filósofo y poeta, es decir contemplativo y creador. Por eso mismo puede gozar. Su *eudaimonía* depende de su inteligencia.

De suerte que específicamente el hombre es hombre, ese ser uno y distinto de los demás, en virtud del principio cuya existencia establecemos mediante el conocer y querer. En las demás operaciones inferiores no se diferencia, sino que comunica con lo inferior.

Hay en el hombre un conocer del sentido y un obrar de la materia; hay un conocer de la inteligencia sola y una acción de la voluntad pura. La comunicación de actividades inferiores que se establece en el hombre, no autoriza a confundirlas.

Esa comunión es necesaria para que la multitud del universo se ordene a la unidad del fin. El principio intelectivo es la forma que organiza para sí, para su función, toda la materia, toda la masa de elementos que forman el cuerpo; le da vida, le da forma, le da estructura, le da unidad, le da el ser lo que es, el instrumento substancialmente unido al alma intelectiva.

La unidad humana radica, pues, en su alma intelectiva, aunque el hombre no es el alma sino el ser total que la posee como su forma.

"El entendimiento, principio [originante y eficiente] de la operación intelectual, es necesariamente [en el hombre] la forma del cuerpo humano. Lo primero en cuya virtud un ser opera, es la forma del sujeto a quien se atribuye la operación; como lo primero que sana al

cuerpo es la salud y lo primero con que el alma sabe es el saber; de modo que la salud es forma del cuerpo [sano] y el saber es forma, en cierto modo, del alma [que sabe]. La razón de esto es, que nadie opera sino en la medida de su actualidad. De modo que [un sujeto] puede obrar en virtud de aquello mismo que le da actualidad [es decir, ser lo que es].

"Es claro que lo primero que hace vivir al cuerpo es el alma. Como la vida se manifiesta por las distintas operaciones en los diversos grados de vivientes, síguese que primeramente obramos cada una de estas obras vitales, precisamente en virtud de su principio o alma. El alma es el [principio] primero que preside la nutrición, el sentir, el movimiento local e igualmente es el principio por el cual entendemos. Este principio gracias al cual entendemos, o sea el alma intelectiva, es la forma del cuerpo [humano]. Es ésta la demostración de Aristóteles. Quien no quisiere afirmarlo debe, sin embargo, encontrar la manera [de hacer ver] cómo esta acción, que es entender, es la acción de este hombre [que entiende].

"Pues cada uno experimenta la identidad de sí mismo con el sujeto que entiende.

"Una acción se atribuye a un sujeto de tres maneras, según doctrina del filósofo. Un sujeto acciona totalmente, como cuando el médico cura; o parcialmente, como cuando el hombre mira por medio del ojo; o accidentalmente, como se dice que un [sujeto] blanco edifica, en razón de ser accidentalmente blanco el que construye.

"Al decir, pues, Sócrates o Platón entienden, es claro que no hay aquí una atribución accidental del acto de

entender; pues se le adjudica precisamente porque son hombres; lo cual es atributo esencial de Sócrates o Platón.

"Por consiguiente, hay que decir, o bien que *todo Sócrates* [totalmente] entiende, como lo afirmó Platón, diciendo que el hombre era el alma intelectiva; o bien decir que el entendimiento es parte de Sócrates. Lo primero es absurdo, según anteriormente se demostró (Q. 75 - a. 4).

"Luego sólo resta [por decir que] el entendimiento, por el cual Sócrates entiende, es parte del mismo; de modo que se une a su cuerpo [que es su otra parte]...

"Otros en cambio [platónicos y averroistas] prefirieron decir que el entendimiento se une al cuerpo como [su] motor; de suerte que de entrambos, resulta una unidad que permite atribuir la acción del entendimiento al sujeto total.

"Pero esta explicación es múltiplemente inútil. Primero porque el entendimiento no mueve al cuerpo sino mediante la tendencia, que a su vez presupone ya la operación intelectual. Sócrates no ejecuta el acto del entender porque es accionado o impelido por el entendimiento, sino más bien al contrario, porque ejecuta el acto de entender, se dice que el entendimiento mueve a Sócrates [por ejemplo, a obrar].

"En segundo lugar, siendo Sócrates un individuo dentro de la naturaleza humana, cuya esencia tiene su unidad [formal o de principios] compuesta de materia y forma, si el entendimiento es su forma, se sigue entonces que el entendimiento es algo extraesencial [a Sócrates] y puede compararse a todo Sócrates como un motor al móvil. En cambio la acción, el acto de entender, es

una acción quiescente en quien la ejecuta y no transeúnte a otro sujeto, como lo es la acción del calor. Por ende la acción de entender no puede atribuirse a Sócrates [sujeto total] en razón de que es movido por el entendimiento...

"Sólo queda pues el modo [de explicación] que establece Aristóteles, a saber: *este hombre* [sujeto total] ejecuta el acto de entender, porque el principio intelectivo es la forma del mismo [sujeto total]". (Santo Tomás, *Suma Teológica.* I, 76 - a. 1 - c.).

La unidad del hombre es el efecto de la unidad de su forma, que descubrimos por la acción del entendimiento puro.

Entendiendo la concepción aristotélica en su sentido explicado, podemos aceptar también la tricotomía de Platón: entendimiento, voluntad e instinto. Por esas facultades operamos como inteligentes, como volitivos y como instintivos. Pero la unidad, su ser de hombre, primero proviene de su principio esencial intelectivo.

Posición del hombre

Tanto el universo como el hombre deben su estructura y ordenación a la inteligencia. El universo es cosmos —multitud ordenada— porque la inteligencia de la creación ha asignado a cada ser su unidad diferente y a la multiplicidad universal su orden y jerarquía.

El hombre es unidad distinta de las demás, gracias al principio intelectivo que unifica su multiplicidad constitucional y de actividades.

Quien quiera determinar su posición, lo cual con-

tribuye a conocer su estructura, debe entonces ubicarse en la inteligencia, porque la inteligencia es el fin del universo.

Hay entonces dos círculos o convergencias: una convergencia universal de todo hacia la inteligencia que en el todo se manifiesta; y una convergencia de esa inteligencia manifestada, hacia el hombre.

Es decir: el mundo universal crece jerárquicamente por grados vitales, hasta la inteligencia.

En el cosmos visible, el hombre es la unidad donde la inteligencia es principio de su unidad. Por eso todo el universo infrahumano va hacia el hombre; y todo el hombre va hacia la Inteligencia Creadora cuyo nombre es inefable.

Es punto de convergencia del universo infrahumano, porque el universo total es manifestación de la Inteligencia Creadora; y esa Inteligencia Creadora es reflejada más perfectamente en la inteligencia humana que en el resto del universo infrahumano.

Primacía del Logos sobre el Ethos

La estructura del hombre en su constitución y posición en el universo, nos llevan a determinar su "línea rítmica". Hemos advertido que el ritmo humano equivale a la línea o espíritu que da estabilidad al hombre. En el mismo sentido en que hablamos del ritmo musical o el ritmo de una construcción. Esta determinación nos introduce de lleno en el corazón mismo del problema fundamental de la cultura.

Esta se ha de ajustar en su pro-yecto y realidad a la

línea rítmica del hombre, si quiere ser un crecimiento vital hacia la meta perfectiva y no una excrecencia monstruosa. ¿Cómo dirigir el movimiento cultural del hombre, donde hay por lo menos tres haces de fuerzas diferentes: materiales, intelectivas y volitivas? Cada una de ellas tiene su puesto en el hombre y su función es insustituible e inalterable. Cada una tiene su principalía, derivada de su propio valor constitutivo del hombre. Por esta razón, ya que el nombre se manifiesta en sus actos, y su acto más levantado es el espiritual, la principalía cultural de la fuerza material está en el último lugar y la disputa por la primacía se desenvuelve entre la inteligencia y la voluntad. Esta controversia secular divide las civilizaciones y separa las culturas, pues está colocada en la división misma del alma y del espíritu.

Esta misma posición ha quedado definitivamente delineada en la especulación platónica. Las tres facultades del hombre, entendimiento, voluntad, instinto (λογιστιχόν - ἐπιΘημιτιχόυ - Θυμοειδές: razón - apetito - corazón), son el origen de tres tipos humanos: el tipo donde prima la inteligencia, donde prima la tendencia o poder y donde prima la eficacia. La supremacía platónica de la inteligencia es el origen de una concepción cultural colectiva en que la dirección compete a los filósofos, a cuyas normas cooperan los soldados (segundo tipo) y los artesanos o menestrales.

El desarrollo humano, debe ser gobernado por los filósofos. Y como tal desenvolvimiento depende de la unidad política, de ahí nace su principio del gobierno de los filósofos.

Podríamos decir que la división platónica divide

tres concepción de la cultura, respectivamente dirigida o gobernada por la inteligencia, por la fuerza o poder y por la técnica.

Esto demuestra que el problema sobre la primacía del Logos sobre el Ethos es sin duda el problema fundamental de la cultura; ya que de ello depende su ritmo esencial.

Una cultura cuya línea rítmica sea dada por el Ethos como elemento primacial, diferirá sustancialmente de la que posea una línea trazada por el Logos.

Las diferentes tendencias activas y contemplativas, las divisiones entre el *homo sapiens* y el *homo faber*, la polémica por el progreso mecánico o la estabilidad vital de los pueblos, etc., etc. son problemas que surgen del mirar parcialmente éste fundamental, que pregunta por la primacía entre el Logos y el Ethos. Descartamos por ahora el dominio de la técnica como elemento primacial, pues nos parece insostenible su mera posición.

La filosofía tradicional y la filosofía existencialista, representan hoy las partes del mismo problema. Para la primera "en el principio era el Logos"; para la segunda: "en el principio era el Ethos". Para la una el Logos es la inteligencia que ordena; para la otra es la voluntad de poder quien establece el orden vital del mundo humano. Por eso mismo la manera exacta de resolver el enigma es resolver cuál de las dos —la inteligencia o la voluntad— tiene, absolutamente hablando, la mayor prestancia.

Efectivamente: el hombre trata de tomar posición en el mundo. Su puesto es la cumbre del universo visible. Pero sólo se justifica esa preeminencia si puede demostrar su dominio sobre el universo. El problema, pues, es

éste: si el hombre domina el universo por la inteligencia o por la voluntad.

Para precisar los términos de este problema nos valdremos de una comparación con la obra artística.

El Logos representa el diseño mental sobre el cual se detiene el artista con gozo y empuje realizador.

El Ethos es la tendencia incoercible y dinámica que arrastra las manos y los instrumentos del artista creador.

La concepción que da la primacía al Logos supone que el objeto de la tendencia y el entusiasmo del artista es el bien y lo bello; pero lo bello es el resultado que brota de la unidad del orden, en la medida en que un ser tiene en sí equilibrados sus constitutivos y está prefigurado según su propia fisonomía y especie. Lo bello viene de lo bueno y lo bueno viene del ser.

Es el Logos quien mide lo principiado con su principio (el constituído con su constitutivo), lo especificado con su género (la unidad con lo múltiple distinto) y coloca el ser en su puesto según el orden de su proximidad al primer principio. En este orden, especie y modo, surge el bien que arrastra al Ethos ejecutivo o prosecutivo, que ama o realiza.

Para la concepción que sitúa en primacía al Ethos, el orden es inverso. Una fuerza realiza el complemento que todo ser limitado busca. Al realizar lo hace ordenando, formando y distinguiendo.

En el orden de la cultura, la diferencia es apreciable a través de su extremos. Una tendencia al primado del Ethos, si se extravía totalmente, acaba en un materialismo evolucionista, admirador de la materia y su progreso; es determinista y activista; construye una cultura

gobernada por la técnica; o bien cae en un idealismo dialéctico que aniquila las fuerzas del espíritu.

La experiencia demuestra al hombre que su capacidad ejecutiva aparece mejor en el dominio de la materia que en el del espíritu; a no ser que la obra principal del espíritu no sea el obrar o el hacer, sino el contemplar.

La tendencia opuesta, de extraviarse totalmente, acaba siendo estacionaria, reaccionaria, quietista y maniquea. Sin embargo, hay entre ambas, esta enorme diferencia: ésta segunda puede levantarse de sus propias cenizas, con sólo asociar su complemento; aquélla primera, tiene que renunciarse para poder vivir.

Pero el problema fundamental consiste en ver cuál de las dos líneas tiene en el hombre la principalía, en sentido absoluto. Relativamente a un tercer punto de comparación, unas veces será una, otras veces otra, quien lleve el lugar preferencial.

Aquí interesa saber cuál de entrambas es en sí, más levantada; es decir, en virtud de cuál de ellas, ocupa el hombre el sitio más alto de la creación visible.

De la primacía del Logos se desprenderá la orientación fundamental de la cultura humana. Se verá cómo toda orientación de la vida, de la sociedad, de la convivencia, de la ilustración, dirigida contra, en menoscabo o detrimento de la inteligencia en sus exigencias vitales esenciales, es una orientación anticultural, es decir, que obstaculiza la llegada a la meta, causando, entre tanto, un estado de desequilibrio que se manifiesta en casi todas las etapas de la vida del hombre y en casi todas sus diversas actividades. Cuando la inversión es total, tenemos el estado más anticultural, el estado caótico.

El hablar de estado cultural y estado caótico no significa caer en lo que se ha llamado *beatería de la cultura.* Estado cultural significa una circunstancia ambiente de la vida humana en convivencia con las finalidades esenciales que el hombre debe cumplir durante su vida.

¿Por qué, pues, prima el Logos sobre el Ethos, absolutamente considerados en sí mismos?

La constitución de la inteligencia, como la de la voluntad, se nos manifiesta a través de los objetos a los cuales se dirigen. Pues su propia construcción, por así decir, desemboca en aquel objeto para cuya asimilación está preparada.

Porque tanto nuestra inteligencia cuanto nuestra voluntad, son esencialmente *inteligencia de algo* y *voluntad de algo;* es decir, referidas esencialmente a su propio objeto. Lo cual acaece porque ambas son *capacidades,* es decir, dinamismos que no han logrado toda su expansión; son potencias hechas y preparadas para sus actos. Los objetos en que tales actos terminan, son los objetos de las potencias. Cuanto más altos éstos, tanto más elevada será la capacidad o potencia que a ellos se llegue.

El problema de la principalía entre la inteligencia y la voluntad se dirime aquí, si se puede establecer qué objeto es, en su aspecto de objeto, el más elevado: si el objeto de la inteligencia o el objeto de la voluntad.

Para cuya determinación se observará que el nivel o jerarquía de un ser, crece en la medida de su simplicidad. Lo simple tiene en menos elementos, en uno solo, todo cuanto el compuesto logra reunir en muchos. Le basta uno al simple, precisamente porque ese único elemento es todo.

La composición o complejidad de elementos-partes, es lo propio de la materia. Por donde lo simple, es simultáneamente lo más alejado de la materia y lo más perfecto o acabado.

Precisamente el objeto de la inteligencia es lo que cada ser es, con prescindencia de su materia, antes y por encima de ella. Hasta tal punto, que la misma materia es entendida por su forma, es decir, por el elemento inmaterial o inteligible que hay (aunque en mínima proporción) aún en esa realidad existente material. Sin ese elemento inteligible, que es la forma de cada ser y el objeto de la inteligencia, no puede existir realidad alguna.

Tan por el camino de lo simple, es decir, de lo inmaterial, busca la inteligencia su objeto, que aún lo inteligible existencialmente realizado en la materia, sólo pasa a la inteligencia por un despego de la materia, que en nosotros es el proceso de conocimiento abstractivo.

El objeto de la voluntad es el bien existente en la inteligencia. El objeto de la inteligencia es lo simple inteligible, la estructura inteligible misma del bien, que es objeto de la voluntad.

Medida, pues, la altura de la inteligencia y de la voluntad por la altura absoluta del objeto, encontramos que por encima planea la inteligencia, pues su dominio es lo más levantado de la materia, lo simple, lo inteligible.

Una comparación a un objeto relativo, puede hacer invertir la valoración; pero entonces la resultante primacía de la voluntad es solamente relativa.

Esta posible inversión o relativa supremacía de la voluntad se estima en función del "modus operandi".

La inteligencia trae su objeto al modo de ser de ella; la voluntad va al objeto para adaptarse al modo de ser de él. De donde acaece que, cuando el objeto de la inteligencia humana es en sí mismo superior al hombre, conocerlo es menos que amarlo; porque en cierta manera es bajarlo en la escala, hasta reducirlo al humano nivel. Y así en este caso la voluntad es superior a la inteligencia.

Cuando el objeto es inferior o igual al hombre, conocerlo es levantarlo a la existencia espiritual de la inteligencia. Entonces es mejor el conocimiento que el amor. Por lo cual vale más amar a Dios que conocerlo (si bien no se alcanza sin conocerle) y conocer los seres materiales, más bien que amarlos.

Esta principalía del entendimiento sobre la voluntad, establece la dependencia mutua de entrambos. Al par que el entendimiento regula y pone en actividad a la voluntad, preparando el ejercicio de la causalidad final que la atrae, pues le presenta el bien; la voluntad mueve al entendimiento con la eficacia activa que impera y dirige su actividad hacia determinado objeto. También en el orden político, el supremo gobierno dispone y dirige las actividades de los súbditos en orden al fin universal. La voluntad tiende al fin universal del hombre, que es el bien; por eso gobierna con dominio universal, si bien en diversa manera, todas las actividades humanas y dirige, en este sentido, también a la inteligencia.

Del principio fundamental establecido, dimanan las condiciones, de las cuales la primera permite determinar los elementos integrantes de la cultura.

La evolución cultural del hombre debe regularse por los principios de naturaleza y realizarse por el penoso esfuerzo que exige toda libre determinación.

Al don gratuito de los dones y fuerzas naturales, debe sumarse el *labor improbus*, sacrificio generoso de nuestra libertad.

El Ideal. La evolución cultural no es sólo ejecución. Es obra artística y por eso, ejecución consciente de un modelo. La principalía objetiva y directiva que ocupa en el hombre la inteligencia, hace aparecer el primer elemento integrante de la cultura: el ideal.

Así como para la aristocracia arcaica de Grecia la *areté* fué su ideal, principalmente la que se manifestaba en la heroicidad de las armas; el *érgon* (trabajo), para el pueblo al cual Esiodo educa; la *pólis*, para el espartano que idealiza la vida política o civil; la *díke* o justicia, para el pueblo ciudadano; así la Edad Media creó el *caballero* como ideal, el *artista* como aspiración, el *contemplativo* como vocación, el *hombre dignificado en Dios*, como aspiración terminal de la cultura individual y colectiva.

El ideal como elemento necesario de la cultura, no es ni puede ser una vaga aspiración indefinida, más bien deseada que conocida; un Ethos más que un Logos. Todo lo contrario. El artista no crea su obra externa sino llevando a la ejecución, paciente y dolorosamente, el ejem-

plar, el ideal, la creación interior de su intuición artística. Como en la creación absoluta está implícita la noción del arquetipo y en la creación artística la noción del ejemplar, así en la evolución cultural debe colocarse antes el ideal. Sea el individuo, sea la colectividad humana, realizan su cultura en la medida en que trasladan a la existencia los perfiles del ideal humano preparado. Una cultura que quisiera prescindir del ideal sería un nomadismo humano simplemente opuesto y disolvente de la cultura. Un pueblo que no tiene prefijado su *ideal*, su tipo por crear, es aún un pueblo *inculto*, detenido en su evolución cultural y librado al torbellino de las fuerzas lanzadas sin rumbo. Su término no puede ser otro que la barbarie, es decir, lo opuesto del estado culto.

Es tan necesario el ideal como que la cultura es cultura de alguien o de algo. La perfección no es don, es adquisición. El cultivo del campo es su cultura; el cultivo del hombre, es la cultura del hombre. El cultivo del campo presupone el ideal del campo cultivado, al cual se aproxima en la medida del trabajo. El cultivo del hombre se realiza en la medida en que se aproxima al ideal del hombre cultivado o culto. Y no decimos un ideal de la inteligencia o de la voluntad o de su cuerpo, sino un ideal del hombre; por donde se ve el carácter totalista de la cultura e ideal humano.

Los trazos generales del ideal han de surgir de una contemplación esencial, metafísica y física del hombre. No se puede proyectar un ejemplar o tipo que destruya la línea esencial del ser o rompa la continuidad de la línea rítmica del hombre, que la antropología filosófica haya encontrado. Este es precisamente el problema de

la *paideia,* que los griegos elaboraron con una comprensión extraordinaria del hombre. Y a ello se debe su enorme proyección sobre nuestra cultura, pues descubrieron las raíces primordiales que permiten seguir elaborando y formando vitalmente sobre ellas, las culturas tradicionales presentes y futuras, en las cuales se adviertan y consideren las mudanzas occidentales de los hombres y de los tiempos.

Ese ideal debe, pues, tomar su línea de la antropología y de la historia; debe ser una *imagen típica* del hombre donde el ser respete su ley principal: su identidad consigo mismo. El ideal debe situar al hombre en la línea ascendente de su perfección, pero sin salirse de su especie humana. No hay que rebajarlo al animalismo ni exaltarlo al angelismo, sino llevarlo al humanismo perfecto e integral.

Este ideal respetará así la metafísica y la antropología. Pero debe respetar también la historia. Debe descubrir su raíz tradicional, en el sentido anteriormente determinado. Porque así como el hombre tiene su vocación trascendental personal, también los pueblos tienen la suya, cuyo origen aparece en la *raíz tradicional* de donde brotaron. Una trasposición, un trasplante, una conmoción, un arrancar un pueblo para injertarlo en otra raíz, da por resultado una *hybris,* es decir una disminución artificial sin resonancia. Porque la línea de perfeccionamiento que cada vitalidad trae de su raíz al nacer, queda interrumpida y coartada por la hibridación.

El secreto de la decadencia cultural de muchos pueblos puede y debe encontrarse en este acontecimiento de

hibridación, desgraciadamente acaecido casi universalmente desde hace varios siglos.

El ideal respetará, pues, la historia y el ritmo de la cultura será armónico y constituirá una estabilidad necesaria y auténtica.

Si no hay que caer en la *beatería de la cultura*, tampoco hay que contrariar la historia y la tradición de los pueblos.

Por eso es inexacta y equivocada la apreciación de quienes afirman que "el hombre de occidente vive aún, en no escasa medida, esclavizado por preferencias que tuvieron los hombres de Grecia, las cuales, operando en el subsuelo de nuestra cultura, nos desvían de nuestra propia y auténtica vocación occidental".

Si se refiere a la posición de preeminencia que la inteligencia debe ocupar y por lo mismo, la vida contemplativa, de donde brota el gozo, que es fruto típico del amor o actividad de la voluntad, la vocación de occidente, como la de oriente, la del septentrión y mediodía, no puede variar.

En el concierto universal, cada zona aporta su contribución. Pero el *hacer*, cuyo fruto es la técnica, no es la acción específica humana: el hombre está construído y dotado para contemplar y amar.

Los ideados. El segundo elemento lo integran los ideados; es decir, lo que en nuestro lenguaje llamamos genéricamente los *héroes*. Son tipos reales formados según el ideal cultural de un pueblo. Un pueblo se reconoce a sí mismo en sus héroes.

En el movimiento cultural siempre hay un movimiento de lucha, fruto del *labor improbus*. De ahí que

junto al ideal aparezca también el reverso; que junto a los próceres legítimos, los falsos próceres, es decir, elementos ideados según un tipo anticultural; elementos humanos forjados según un movimiento contrario al ser, contrario al hombre, a la historia y a la tradición.

El mito. La falsificación del héroe hace que el*mito*, elemento integrante de la cultura, deba ser mirado a la luz de la inteligencia antes que seguido en las alas del *eros* o amor tendencial.

En nuestro lenguaje, la *leyenda* es la evocación del mito cultural creado como una *reidealización* de ciertos modelos históricos que, por ser más próximos a nosotros, necesitan tener una silueta más perfecta a fin de no extraviarnos por causa de su eficacia. Es necio combatir la leyenda so pretexto de un criticismo destructor. La leyenda es el ideal acercado a nosotros y tiene una eficacia de acción por su valor existencial. Es una creación de la inteligencia para valorar ante los hombres los elementos metafísicos y antropológicos del ideal arquetipo. Es inícuo combatir la leyenda sin comprenderla. La supresión de ella implica suprimir un elemento, no diré necesario, pero sí moralmente indispensable, en la corriente cultural del hombre y de un pueblo.

La leyenda traduce lo vivido por un héroe, tal como la conciencia del ideal quisiera haberlo podido realizar.

Es un estimulante creado, no para engañar sobre el pasado, sino para reflejar una conciencia presente del ideal, hacia un mañana de realización.

Los pueblos en cuyo acervo la leyenda tiene su cabida legítima, tienen en ella una permanente lección y

la enseñanza que necesitan para su rectificación en oportunidades difíciles.

No debe olvidarse que la historia no es sólo relación de un pasado, sino también creación libre de un porvenir que es menester ir preparando con los materiales del pasado y las fuerzas de la inteligencia y voluntad presentes.

Las normas. La evolución cultural se realiza dentro del ambiente de una organización política y jurídica determinada. La cultura, como fenómeno social, no es una igualación o nivelación de todo ciudadano. Por el contrario, supone alturas diferentes; querer hacer *común* la cultura de un pueblo, es destruirla en su raíz misma.

La cultura es una planta feraz que emite sus brotes por todas las laderas y alturas.

Tiene, por otra parte, el carácter de realidad multiforme, porque cada ser aporta sus condiciones diferentes, su capacidad distinta y una tensión que no es común, sino estrictamente singular. El ritmo cultural general es como la polifonía y la sinfonía: auna las diferencias sin suprimirlas.

Cada sector humano diferente exige condiciones sociales, económicas, jurídicas, indispensables y adaptadas al lugar que cada una ocupa en la gama general.

La organización política (en cuanto conducción de la vida ciudadana) ha de reconocer la existencia de esos grupos. La alta Edad Media respetó esta norma, mediante su organización corporativa, en la cual los estamentos sociales tenían su sitio peculiar y legítimo. La Iglesia, como fenómeno jurídico, la realiza mediante su distri-

bución de jerarquía y laicado, su distinción de dones, carismas, virtudes y vocaciones.

La mera homogeneidad numérica aplicada a la función cultural, sólo para *allanar* las diferencias, es un temible elemento *retardatario* de la cultura; y más que un crecimiento de lo bajo, es una decapitación de lo alto.

Diremos que la función cultural no debe ser ejercida por el poder político, sino promovida por él y custodiada bajo su garantía.

El procomún espiritual que el poder político tiene como fin, se realiza inmediatamente por sus instrumentos propios.

Los maestros. Forjar en frío es difícil. *Culturalizar* en frío es casi imposible. Y el frío de la inteligencia debe ser entibiado y caldeado por el fuego del Ethos que es el Eros. Nadie como los poetas lo tienen y son sus pacientes. Por eso en la evolución cultural legítima y tradicional, los poetas son los primeros. Ellos tienen la intuición del ideal y el calor del *entusiasmo* (endiosamiento). Un pueblo es antes conducido culturalmente por sus poetas que por sus gobernantes. La cultura no puede ponerse ni imponerse por decreto, desde arriba y por un igualitarismo tan imposible como nocivo y carente de sentido.

Es un crecimiento desde la raíz: y el primer brote es el poeta. La acción del poeta es una *poiesis*, es decir: un hacer de algo. En este sentido dice Aristóteles, que el poeta es un *mimador* o imitador. De lo pasado, de lo presente y de lo futuro el poeta *mima* y *poetiza* el ideal o ejemplar. No es tan exacto decir que el poeta es un imitador de la naturaleza; es más bien un imitador del

Creador de la naturaleza. La multitud le comprende y le juzga, porque el poeta habla para muchos, para los demás, para todo su pueblo. Y en esto radica la explicación de una coincidencia histórica que padece muy pocas, por no decir ninguna, excepciones, a saber, la de la edad de oro de su poesía con la de su verdadera grandeza.

Después aparecen los filósofos, que dicen lo que el poeta ve, con un lenguaje de inteligencia pura. Los primeros filósofos griegos fueron grandes maestros y legistas, en el sentido de conductores de pueblos: Heráclito, Pitágoras, Platón, etc.

La dirección magistral de la cultura no es oficio, sino vocación. Es por una parte, don de naturaleza y trabajo libérrimo.

Cuando no son apreciados los poetas, cuando los pueblos no los germinan, no los escuchan o no los entienden, aparecen los síntomas inequívocos de la incultura.

Cuando los filósofos no son oídos, el sentido del movimiento cultural está invertido. Peor aún cuando los poetas y los filósofos, tenidos por tales, no son ni filósofos ni poetas. La condición de autenticidad es absolutamente indispensable.

Aun cuando se extravíen, si su extravío (por lo demás, humano) es auténticamente poético y filosófico, ese pueblo aún vive; cuando no hay ni ese extravío auténtico, el pueblo está muerto y no tardará en ser dominado e hibridado, es decir, reducido a la esclava detención de la barbarie.

Sin embargo, el poeta debe someter su influjo al

filósofo. La primacía de la inteligencia pide que la ordenación superior quede en manos de la sabiduría, que es la corona de la filosofía.

El filósofo es la inteligencia que orienta el movimiento cultural; el poeta es la voluntad iluminada que ejecuta. El primero es el heraldo del Logos; el segundo lo es del Ethos.

Mal del pueblo y su cultura, si el filósofo anega su vocación directiva en el oleaje de la acción o actividad ejecutiva, so cualquier pretexto. Y mal también, si el poeta se niega a *mimar* y *poetizar*, es decir, a hacer su obra, para entrar en la pura contemplación, sin más testigos que él. La acción del poeta es necesaria para su poesía y para el pueblo cuyo poeta es. Su vocación de heraldo no le es dada como don, sino como carisma, es decir, para los demás.

Sin más armas que su vocación, el poeta amaestra a los pueblos sobre las verdades que descubre el filósofo y que, a su manera, también el poeta contempla.

El problema de nuestra cultura

Los síntomas que cualquier pueblo presenta, relativos a su estado de cultura, se aprecian debidamente en función de los principios enunciados.

La desviación impopular, en su sentido de aislamiento y soledad, con que la poesía (y en general las artes) se han manifestado en nuestra época y la irrupción callejera con que la sedicente filosofía ha invadido las

ciudades, ponen en evidencia este hecho: el trueque pernicioso de dos funciones.

En lugar de ser el bardo quien canta para el pueblo, es el filósofo quien entumece sus oídos con un lenguaje que no puede ser el de la vida social. De ahí surgen como normales las derivaciones de un esquematismo de la cultura, que es como la rigidez de la muerte.

La historia, por su parte, nos presenta un fenómeno digno de consideración.

Hay una cierta dialéctica histórica que aparece en la sucesiva suplantación de las culturas y la desaparición de los pueblos. En cierto sentido, puede decirse que sólo subsiste o resiste un pueblo suficientemente perfeccionado. Cuando faltan sus perfecciones indispensables, desaparece. Cuando un pueblo ha perdido su ideal, representado, enseñado y transmitido por sus poetas y filósofos, fácilmente es arrancado de su raíz tradicional y su crecimiento genuino se detiene. No tiene entonces capacidad para llenar su misión histórica, y desaparece.

Y no se trata de condiciones civiles, geográficas, políticas o militares, sino de condiciones culturales. Política, geográfica y militarmente, Grecia y Roma han dejado de ser el eje de la vida occidental; sin embargo, toda ella vive de su raíz intelectual y se organiza sobre el *logos* griego y el *ius* de los romanos. Y así tenemos también cómo pueblos que han perdido su eminencia política, se prolongan más allá de ella, en virtud de su crecimiento cultural. También el caso inverso es históricamente comprobable.

Lo grave para un pueblo, no es el sitial momentáneo

y versátil, de una preeminencia pasajera; lo grave es no abandonar sus propias raíces que le aseguran el puesto determinado en la historia humana. El verdadero progreso humano consiste en que cada pueblo no se deje suplantar. Cada pueblo que cae, deja caer consigo una función, un elemento cultural, un aporte que debe ser suplido por otro, con grande menoscabo para la eficacia del desempeño y del aporte. Todos los pueblos deben concurrir, aunque no todos deben ser conductores y mantener el mismo rango o nivel.

Pero todos los pueblos deben continuar la escala de los valores culturales.

Las civilizaciones pasadas cayeron, porque fueron hibridadas; es decir, injertadas a otras raíces que no eran las suyas. Y donde un pueblo ha resistido a esa destrucción disimulada, existe allí una raíz cultural intacta. La India es un ejemplo.

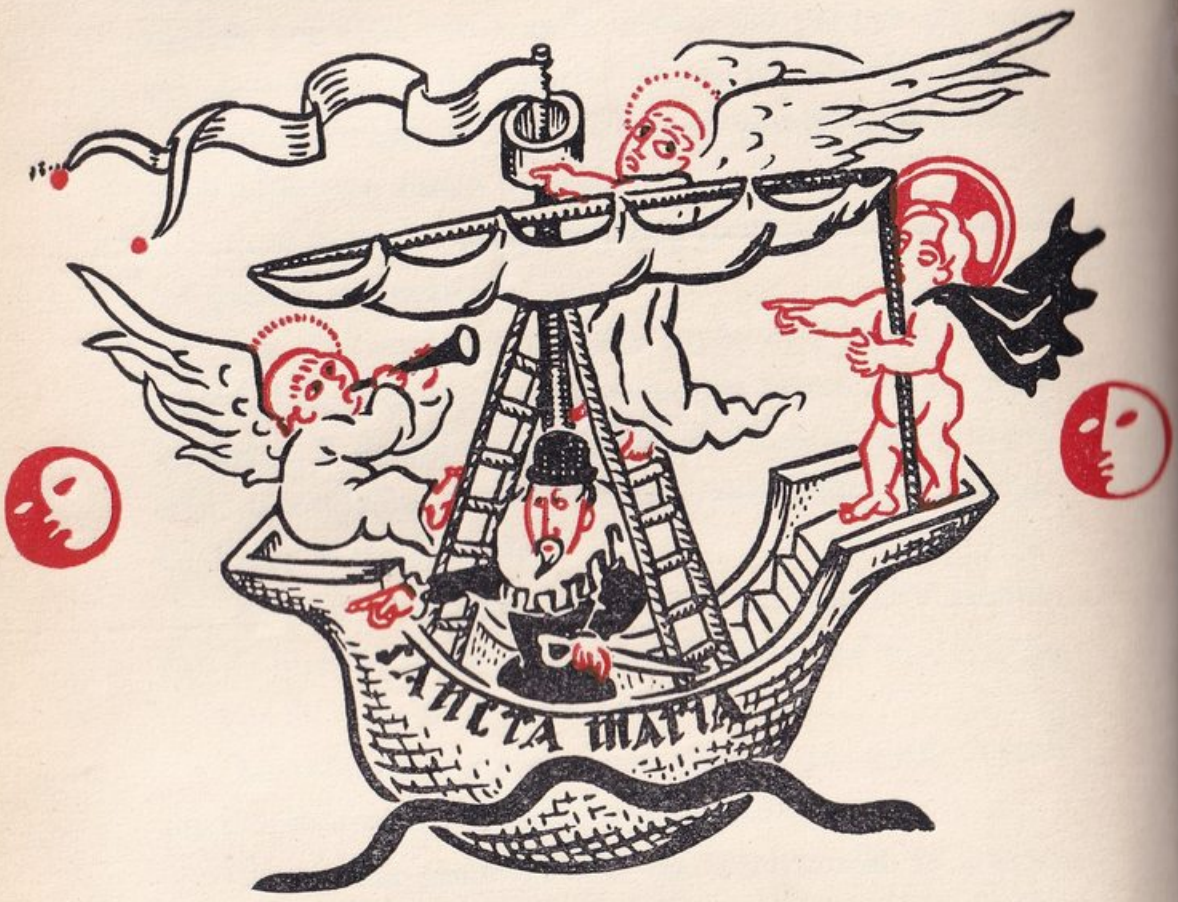
El problema, pues, de nuestra cultura, gira alrededor de nuestro ideal, nuestros mitos y leyendas, nuestras normas de vida, nuestros maestros.

Los síntomas que nuestro pueblo presenta, deben ser estudiados con la luz de estas verdades.

No es una preocupación sin importancia, la que se nos impone. El destino trágico de una generación puede decidir el ritmo del movimiento cultural y precipitar un pueblo por el despeñadero de su desaparición, o al menos de su decadencia. Es de una torturante gravedad, resolver heroicamente este problema que condiciona la vida de nuestro pueblo como tal. Mientras se vive despreocupado de él, las fuerzas que trabajan en contra, no cesan en su

labor y eficacia. La lucha por la cultura es el verdadero problema existencial, de cuya solución depende la existencia del pueblo que lo resuelve para resistir toda hibridación deletérea.

JUAN R. SEPICH



Cristobal Colón

EL ALMIRANTE

ES que acaso interesa
La nacionalidad de un hombre que ha nacido
Para llevar a Dios sobre las olas en hombros de su empresa?

¿Es que acaso la hazaña
Del marinero prometido
No tiene la nacionalidad de la promesa que imperialmente pertenecía a la corona de España?

¿Acaso no soñaba, cara al viento dorado, frente al cielo total,
Con sus ojos vacíos, Alfonso el Estrellero,
En la noche inmutable de un insomnio imperial?

¿Acaso el mismo viento no había quedado inaugurado
Como suficiente derrotero
Con la incursión aérea del Apóstol Montado?

¿Acaso el mismo cielo —la luz del paralelo, la estrella de la ruta—
No tenía la plenitud de la fragancia
Que en la flor afilada de la noche anuncia la redonda mañana de la fruta?

¿Acaso tiene el vuelo
Otra medida de distancia
Que la medida particularmente española que reconcilia a la tierra con el cielo?

De pie sobre la nave, feliz Dios sabe cómo,
Desconfiado y confiado,
Con la conciencia de su poca valía y con la confianza en su aspecto de personaje de cromo,

Con la conciencia de su pequeña podredumbre de hombre
Y con la vanidad del hombre que se considera justificado
Por el pequeño hecho de que los futuros alumnos de las escuelas del Estado repitan admirativamente su nombre,

Con el temor de que a Dios se le ocurra echar a perder el vino o agusanar el bizcocho o retirar el límite de la tierra perseguida
O suscitar una hecatombe de bestias endemoniadas en el océano rugiente
O pronunciar el llamado grandilocuente con que la muerte se presenta delante de la vida,

Con la locura rumorosa
De quien tiene el oído complaciente
Para atender constantemente al mensaje del pájaro y a la revelación de la rosa,

Mercader y poeta,
Mercader de una gloria que venía pisándole los talones en sueños,
Poeta de una historia que —por soñada y por intencionada— parecía una profecía mistificada por un verdadero profeta,

Mercader de mentidas especias y de metales imaginarios, embaucador prodigioso de lo humano y de lo divino,
Importador de linos y de leños,
Empresario de Aquel que diariamente se descuelga de incógnito a la tierra bajo las especies del pan y del vino,

Poeta de una aventura que consistía en encontrar cualquier cosa por el gusto de encontrar cualquier cosa,
Una princesa asiática o el Graal inconquistado o la sombra curativa de un árbol o el nido incandescente de un ave,
Cualquier cosa que fuera reconocida y clamorosamente milagrosa,

El Almirante avanza,
De pie sobre la nave,
Con su confianza y su desconfianza.

Viene a poblar una soledad que se resquebraja
De calor y de tedio,
Una soledad donde, como ocurre en todas las latitudes de la tierra doliente, los ricos tienen un techo de piedra y los pobres tienen un techo de paja,

Donde los ricos, como todos los ricos, se disculpan argumentando que hay demasiados pobres
Y sólo atinan a ponerles remedio
Repartiendo una vez por semana entre los que sufren una veintena de cobres.

Viene a poner un poco de Cruz y a sembrar un poco de zozobra
Entre los que creen que la caridad reside
En la destreza para equilibrar lo mucho que falta con un poco de lo mucho que sobra.

Viene a poner un orden totalitariamente contabilizado
Entre el que tiene y el que pide,
Entre el administrador y el administrado.

Detrás, España espera
La promesa falangista de la primavera.

IGNACIO B. ANZOÁTEGUI

TRES MIRADAS A LA HISTORIA
(Bloy-Hello-Péguy)

SIEMPRE se ha contado, y siempre ha gustado oírse el relato de los hechos de los hombres, pero quizá nunca tanto como hoy se ha tenido conciencia de vivir históricamente, en el devenir histórico. Sentimos moverse nuestra vida, en el movimiento general de ese devenir. Algo se agita en torno nuestro: para unos, algo que favorece sus propios impulsos, como la corriente del agua para quien navega río abajo; para otros, un obstáculo formidable, como esa misma corriente, para el que quiere remontar su curso. Acaso nunca se ha ofrecido tan viva esta conciencia, esta necesidad de indagar el sentido del devenir, como si se quisiera restituir la memoria del futuro, pues es en función del futuro que se rastrean los hechos del pasado. Esta situación del hombre actual apareja un dramático interés por la Historia, y por los problemas filosóficos que plantea tal disciplina.

Una de las posiciones más exaltadas de este *historicismo* moderno, parece ser la que considera a la historia

como *idealmente contemporánea,* teoría tenida actualmente en muy alto predicamento, pero que a la luz de las consideraciones siguientes, adquirirá el valor de una *gaffe* enorme. Lo que debiera constituir nuestro más vivo deseo, sería acercarnos a una historia *realmente contemporánea,* que nuestra humana miseria no podrá realizar, pero que ha sido una visión y una esperanza, tanto para Bloy, como para Hello y para Péguy.

Para estos tres escritores, la historia ha sido una preocupación de interés verdaderamente dramático. Bloy se muestra siempre en sus obras como un historiador y un juez severo de su época. Las corrientes políticas, artísticas e intelectuales, han despertado constantemente su consideración atenta. Los hechos al parecer más simples de la vida, para él tenían el valor absoluto de símbolos. Veía los hechos cotidianos de la existencia en sus causas más íntimas, en su esencia y en sus conexiones múltiples. Sabía extraer de ellos significaciones profundas. "Nuestra libertad —dice— es solidaria del equilibrio del mundo, y es preciso comprender esto para no asombrarse del profundo misterio de la Reversibilidad, que es el nombre filosófico del gran dogma de la Comunión de los Santos. Todo hombre que produce un acto libre proyecta su personalidad en el infinito. Si da de mal modo un centavo a un pobre, este centavo atraviesa la mano del pobre, cae, hiende la tierra, horada los soles, atraviesa el firmamento y compromete el universo. Si produce un acto impuro, obscurece quizá millares de corazones que no conoce, que corresponden misteriosamente con él y tienen necesidad de que este hombre sea puro, como un viajero que se muere

de sed tiene necesidad del vaso de agua del Evangelio. Un acto caritativo, un movimiento de verdadera piedad, canta para él las alabanzas divinas desde Adán hasta el fin de los siglos; cura los enfermos, consuela a los desesperados, apacigua las tempestades, rescata a los cautivos, convierte a los infieles y protege al género humano".

El escritor que dirige en torno suyo estas miradas escrutadoras para aprehender lo absoluto que manifiestan los hechos transitorios y visibles, contemplará la historia como un sistema de símbolos o signos de lo que es absolutamente trascendente, y como él mismo lo expresa: "Pensaba ser el Champolion de los acontecimientos históricos, mirados como los jeroglíficos divinos de una revelación por símbolos, corroborativa de la otra revelación".

Esta preocupación de Bloy por la historia, aparece en los comienzos mismos de su carrera literaria, y sintiendo su vocación de intérprete dice: "La Historia Universal es un texto homogéneo, extremadamente ligado, vertebrado, osaturado, dialecticado, pero perfectamente envuelto, y que él trataba de transcribir a una gramática de acceso posible". Interrogando así a la historia, pensaba extraer de ella una enseñanza de carácter teológico. En las páginas de *El desesperado,* pinta su visión de la historia. "El Simbolismo de la historia — dice—, verdad cierta, mil veces evidente a mis ojos, pero ¡cuán difícil de demostrar como aceptable! Si se tratara de explicar parte por parte el simbolismo del cuerpo humano o el simbolismo vegetal, este trabajo, emprendido a menudo por místicos o filósofos, no asombraría

demasiado. Habría probabilidades de hacer rodar algunas ideas sobre este riel conocido, con la condición, sin embargo, de que no pareciesen demasiado originalmente concebidas. Pero aquí yo me voy a topar enseguida con el testuz de una libertad espantadiza, impenetrable, totalmente incomprendida de la multiud que la adora, y mal definida por los doctores cristianos a quienes espanta. Yo estoy en franquía, como Colón, para la exploración del mar tenebroso, con la certidumbre de la existencia de un mundo por descubrir y el temor de sublevar, a mitad de camino, cincuenta pasiones imbéciles. La historia fragmentaria, tal como por todas partes la veo, es un espejo para el orgullo estúpido de esta libertad que se felicita incansablemente de haber hecho lo que ha querido —nunca otra cosa—, y la síntesis absoluta, de la cual tengo el designio, confisca desde el primer momento este objeto de tocador, para constreñir a la vieja gozadora a contemplarse en la muy humilde agua de alcantarilla que es su patria".

Bloy insiste constantemente en este sistema de símbolos que constituye la historia universal, a la que presenta como un criptograma cuyos símbolos se trata de leer y de penetrar las combinaciones. "Ahora bien, los signos se desenvolvían durante seis mil años, a partir del primer hombre, de arriba hacia abajo en la pirámide prodigiosamente ensanchada del género humano. Sus combinaciones eran innumerables como el polvo, complicadas hasta el infinito, tramadas, trenzadas, imbricadas, replegadas las unas sobre las otras, entrelazadas y embrolladas en todas las profundidades. Todas las manos de la noche habían tejido este caos. Las tres concupis-

cencias, como hilanderas infatigables habían proporcionado la madeja, y los siete Pecados la habían devanado, cuerpo a tierra, en todos los sentidos, alrededor de todas las generaciones, a través del inextricable torbellino de los episodios. El Amor, la Muerte, el Dolor, el Olvido, habían adunado sus parábolas para un eterno negocio de errata, del que cada uno de ellos sacaba para sí todas las tinieblas". Esta lectura de los símbolos no pueden realizarla los historiadores comunes, roedores con anteojos, como él los llama, si están secos y faltos de vida espiritual.

Esta consideración del simbolismo de la historia humana, lleva a Bloy a otra aun más profunda, puesto que la diversidad de los símbolos que ofrece la multiplicidad del acontecer, debe referirse forzosamente a una unidad, y expresa esa intuición en las siguientes palabras, que son el corazón mismo de su pensamiento: "Puesto que es siempre Dios quien opera, *ad nutum*, sobre toda la tierra, era preciso, de toda necesidad, suponer un acto único, indefinidamente refractado en sus criaturas. Ya fuera que se emplease la palabra Paternidad, o Amor, o cualquier otro vocablo sugestivo, la meditación volvía siempre a esta simple visión de un solo Acto infinito producido por un Ser absoluto y reproducido por la innumerable diversidad aparente de los símbolos". Luego nos ofrece los ejemplos que aclaran su pensamiento: "En cualquier punto del tiempo en que se clave la punta del compás, ya sea la toma de Jerusalén o la Defenestración de Praga, por más que el ángulo se abra en giratorias investigaciones, este punto cualquiera se torna el centro del Universo. El pasado y el porvenir

irradian luminosamente desde este hogar y convergen, temblando, hacia este ombligo. Una identidad sobrenatural se manifiesta en todas partes a la vez. El hombre se manifestaba por haber hecho siempre la misma cosa, en una circular translación de circunstancias perpetuamente análogas, y la imperceptible atrocidad de un Ezzelino o de un Halberstadt tenía justamente tanta fuerza armónica y abonaba tan seguramente el espíritu de síntesis como las colosales repeticiones del despotismo de los Tiberios, de los Napoleones. La historia era un tejido tan garantizado que se podía desafiar a cualquier falsario a que la alterase de una manera plausible. Los caracteres alterados, las líneas desviadas de su sentido, desollaban los ojos gritando para que se los reintegrase. El texto simbólico, mutilado solamente en una iota, ya no tenía sentido y denunciaba, con su mutismo súbito, la profanación. Lo que la Providencia había escrito en la rediviva tradición de los pueblos con tinta de sangre y cadenas de montañas de muertos, lo había escrito para la eternidad, sin que ningún raspado, ni ácido sacrílego hubiese sido nunca capaz de obliterar, con un solecismo durable, este pergamino de dolor". Tales eran las directivas que conducían a la comprensión de la historia "para este mago de exégesis que quería que todo compareciese a la vez ante el tribunal de su espíritu".

Bien veía Bloy la dificultad que para su aceptación implicaban esos puntos de vista acerca del simbolismo, pues generalmente se piensa que admitir un sentido simbólico es negar a los hechos su sentido literal e histórico, cuando es precisamente así cómo los hechos adquieren toda su realidad. Según san Dionisio, "una

verdadera unidad subsiste en el fondo de la multiplicidad, y las cosas que se ven son como el vestido simbólico de las cosas que no se ven. Es, entonces, una ley del mundo que lo que es superior se refleje en lo que es inferior y que formas sensibles representen sustancias puramente espirituales que no pueden ser puestas bajo nuestros sentidos". Sucede con los hechos históricos como con todo, y expresan, según un modo humano, las realidades superiores. Por eso Bloy ha sido llamado por uno de sus críticos, "el historiador de la Providencia".

Bloy ha aplicado concretamente estos puntos de vista a diversos hechos y personalidades históricos. No lo seguiremos en estas aplicaciones particulares que han producido páginas verdaderamente admirables. Retengamos solamente este pensamiento central del simbolismo de los hechos históricos, y el *acto único,* subyacente en la realidad de los símbolos.

Otro pensador católico, contemporáneo de León Bloy, ha dirigido también una mirada penetrante al animado tapiz de la historia universal: Ernesto Hello. Considera también a la historia como un lenguaje simbólico, destinado a revelarnos las verdades más altas. "La creación y la redención —nos dice— se han cumplido en el simbolismo". Esta brevísima síntesis contiene toda una visión de la historia que se ve fluir de la creación a la redención. El escritor insiste sobre ello en un capítulo de su obra *Du néant à Dieu*: "Estando toda vida creada —dice— destinada a expresar en una cierta medida la vida increada, el simbolismo me parece como el

lazo que liga la forma más alta de la vida, es decir, la vida sobrenatural de los santos, con la vida natural de la creación... El simbolismo establece una relación entre las formas superiores de la vida y las formas inferiores..... El simbolismo nos revela a la vez la naturaleza de las cosas inmateriales que se dejan expresar por figuras, con el fin de aproximarse a nosotros, y el destino, la razón de ser, el sentido íntimo de las cosas materiales que adornan este bajo mundo y tienden hacia el hombre, que tiende a Dios. El simbolismo tiene, entonces, en el orden universal, el lugar sublime de mediador; es justo, por consiguiente, que sea el lenguaje de Dios". Estas mismas ideas son explicadas en sus estudios sobre la filosofía contemporánea: "De un cabo al otro del mundo visible y del mundo invisible, de un cabo al otro de la historia, los símbolos y las realidades, las cosas del Espíritu y las cosas del Signo se llaman y se responden. Así, Dios ha marcado con su doble sello la verdad divina, esencialmente espiritual y admirablemente reconocible... En todas partes el mismo plan, la misma luz, la misma organización; la idea y el signo, lo invisible manifestado por lo visible en la creación".

Hello ha manifestado también otra preocupación, cuyo estudio puede arrojar un rayo más de luz acerca de la esencia de la historia. Si el hecho histórico tiene un valor de signo, podríamos preguntarnos con todo derecho: ¿a qué forma de relato o narración corresponde ese carácter simbólico de los acontecimientos históricos? Porque la justeza de la expresión debe respetar también la ley de las correspondencias, y debe haber un parelelismo exacto entre la expresión y lo expresado, entre el

hecho y el dicho, entre el acontecimiento —que es a la vez hecho y signo— y el relato que lo apresa y expresa. Hello ha meditado sobre las diversas formas del relato. "Tiene mil formas —dice—. Ha sido en todo tiempo uno de los hábitos, una de las necesidades, una de las alegrías de la humanidad". Luego analiza las diversas formas que adopta y sus relaciones mutuas: la historia, la leyenda, el cuento, la novela. Pero, entre todas estas formas hay una, próxima a la leyenda, aunque más esencial, que parece darnos el modelo perfecto de la expresión de un hecho con toda su significación: es la parábola. "Puede tener, y tiene —dice Hello— ordinariamente, un fondo verdadero históricamente. La parábola tiene su punto de partida en la realidad; sólo que este punto de partida real, este punto inicial es olvidado. El hecho, quizá prosaico y vulgar, hundido en la poesía de la parábola, es olvidado. El hecho desaparece ante la enseñanza que contiene, se desvanece ante la cosa que representa. El relato hace olvidar su cuerpo para no hacer pensar más que en su alma. Los personajes, ordinariamente reales en el origen, se desvanecen ante las ideas que los sostienen, pierden su límite individual, y se tornan tipos generales". Quizá fuera más acertado decir que se convierten en tipos universales. Si la historia no se narra por medio de parábolas, será necesario, a la vez que se narran los hechos, indicar su sentido, su significación. En la Edad Media han sido comprendidas estas verdades: se narraban los hechos y se expresaba su sentido en la doble forma de la crónica y la leyenda, que se complementaban en la unidad superior de un verdadero conocimiento.

La eficacia de estas ideas puede comprobarse en las páginas en que el mismo Hello las aplica a la historia universal, en una breve y nutrida evocación, en la que los hechos, por él evocados con espíritu de historiador y de poeta, descubren su sentido profundo a través de su exterioridad. (Ver: "Ojeada a la historia", en *Los platillos de la balanza*).

Pidamos por último a Carlos Péguy una palabra sobre la historia. Péguy es un poeta, un historiador, un crítico y un polemista de singular habilidad. La historia ha sido para él un problema apasionante, y su verdadera hambre de realidad lo ha puesto frente a los historiadores de su tiempo que, proclamando las excelencias de un método imposible, se conformaban al fin con el resultado mezquino de una historia sin alma, sin vida, sin sentido, y con el agregado de que, para llegar a este resultado, tenían que traicionar los fundamentos mismos de su ciencia, la ciencia de ellos.

Péguy se plantea el problema de la historia en varios de sus libros; pero donde lleva la discusión más a fondo, para discriminar si la historia es un arte o una ciencia, como la quieren los historiadores universitarios oficiales, es en su libro *Clío, diálogo de la historia y del alma pagana.*

Clío, que presidía la historia en la antigüedad griega, era una musa, en el mismo grado que Euterpe, que Talía, que todas sus hermanas, pero los hombres de ciencia la han reducido a desempeñar el modesto papel de una archivista o coleccionista de fichas, de una abru-

madora documentación del hecho, que debe ser, desde luego, completa. Piénsese en lo que es una documentación verdaderamente completa. "¿Qué ocurre entonces? —pregunta—. La tarde cae. Las vacaciones terminan. Necesito un día para hacer la historia de un segundo. Necesito un año para hacer la historia de un minuto. Necesito una vida para hacer la historia de un día. Se puede hacer todo, excepto la historia de lo que se hace. No puedo contar una historia, no se ve nunca más que el comienzo de mis historias, primeramente porque toda historia no es limitada, porque toda historia está tejida en la historia infinita; en segundo lugar, porque, en su sistema, toda historia, en sí misma, es infinita. Necesito una eternidad para hacer la historia del menor tiempo. Necesito la eternidad para hacer la historia del menor acontecimiento. Necesito el infinito para hacer la historia del menor finito. He aquí lo que nos ha sucedido hoy". Y Clío, la Musa de la historia, se lamenta, y qué profunda y fina ironía hay en estas palabras: "Terpsícore puede acabar un paso de danza, pero yo, si me llaman, no acabaré jamás la historia de este paso de danza, y, con mayor razón, la historia de Terpsícore. Cuatro pies cuadrados de tela han bastado a Rembrandt para acabar estos insuperables Peregrinos de Emaús. Cuatro cuadernillos de papel han bastado a Corneille para acabar Polyeucte. (Dos pedazos de madera cruzados han bastado a Jesús para salvar el mundo). Pero yo, para hablar de los Peregrinos y de Rembrandt, para hablar de Corneille y de Polyeucte (ya no me atrevo a hablar de Jesús), necesito tantos rodillos de papel que agotaría

todos los bosques del mundo. Despoblaría los bosques de la tierra. Y ya no habría más celulosa".

Este método de supuesta seguridad pone a la historia en un dilema insoluble. Mientras para la historia moderna o contemporánea sobran los documentos, faltan para la antigüedad, por lo que se llega al absurdo notado por Péguy: "La historia del mundo antiguo se hace porque no se tienen documentos. La historia del mundo moderno no se hace porque se tienen. ¿Queréis más matices, más pormenores? La historia del mundo antiguo se hace con los pocos documentos que se tiene, puesto que no hay otros, y con esta condición sobre todo: de que no se tengan otros. La historia del mundo moderno se hace entre los documentos que se tienen; se hace con, entre, contra, alrededor, por encima, por debajo de los documentos que se tienen, como se puede". (Nótese, de paso, la crítica al documento, que da como algo exterior a la historia). Y continúa: "Sabéis muy bien que si se trajese de golpe a los historiadores del mundo antiguo la masa de los documentos que les falta, toda la historia del mundo antiguo, todo lo que se llama hoy la historia antigua, se derrumbaría por tierra. Porque se la pondría en las mismas condiciones que a la historia moderna. Hay dos hombres, el historiador antiguo y el historiador moderno, y se finge que no hay más que uno. Pero el historiador antiguo estaría perdido si se le trajese lo que le falta. Él quiere que le traigan algunos pocos, para mantener la olla, para hacer avanzar la ciencia, para sostener las carreras. Pero se hundiría si le trajesen todo".

Para Péguy hay en los hechos históricos algo irreductible, algo que no puede establecerse en una ficha. Esa historia es externa a los hechos, y no puede aprehender la realidad, la esencia del acontecer ni de lo acontecido. Una verdadera historia sería la restitución de la memoria, potencia tan dañada como la voluntad y el entendimiento. La memoria es para él (según su crítico Rops) lo que permanece en el acontecimiento, lo re-crea, lo reconstruye a través de la visión propia de un hombre. La memoria aprehende lo real, fija las perspectivas y da al que la oye la misma impresión que la vida. La historia permanece fuera del acontecimiento: lo juzga; cierne lo real por medio de fichas, de fechas, con una multitud de precisiones. Pero traiciona a la vida en lo que tiene de más profundamente verdadero.

Qué historia magnífica podría escribirse mirando así la realidad de los hechos. Participaría a la vez del fascinador encanto de los cuentos de hadas, y sería, a la vez, familiar como los simples hechos cotidianos, atando en un haz bien unido la Providencia divina y lo que produce la libertad humana, moviéndose en su seno. Pero ¿cómo se leen los símbolos; cómo se percibe la unidad en la multiplicidad; cómo se restituye a la salud la dañada memoria? Indudablemente, por los senderos de vida espiritual que recorrieron estos tres pensadores.

A. CARLOS MARFANY

En el frente del Ebro, un hombre de Franco ha muerto cara al sol.

Sobre su cuerpo inerte fué hallada esta oración de guerra. La escribió la mano de un hombre que en la nueva alborada de su patria había saludado a Dios con el saludo de los gladiadores de Roma. La escribió un hombre que conocía el sentido santo de la lucha: de esa lucha de brazo contra brazo y de alma contra alma, en que se jugaba y se reconquistaba el destino de Europa.

Esta es su oración de guerra, la oración de la vida y de la muerte: el mensaje que la vida mortal recita delante de la muerte inmortal.

ORACION DE GUERRA

"¡Oh Dios, Señor de los que dominan, Guía supremo, que tienes en tus manos las riendas de la Vida y de la Muerte, escucha mi oración de guerra!

Haz, ¡oh Señor!, que mi alma no vacile en el combate y mi cuerpo no sienta el temblor del miedo.

Haz que yo te sea fiel en la guerra, como te lo fuí en la paz.

Haz que el silbido agudo de los proyectiles alegre mi corazón.

Haz que la sed y el hambre, el cansancio y la fatiga, no lo sienta mi espíritu, aunque lo sientan mi carne y mis huesos.

Que mi alma, Señor, esté siempre tensa, pronta al sacrificio y al dolor.

Que no rehuya, ni con la imaginación siquiera, el primer puesto en el combate, la guardia más dura en la trinchera, la misión más difícil en el avance.

Pon destreza en mi mano para que mi tiro sea certero.

Pon caridad en mi corazón para que mi tiro sea sin odio.

Haz que, por mi fe, yo sea capaz de cumplir lo imposible.

Que desee morir y vivir a un tiempo.

Morir, como tus santos apóstoles, como tus viejos profetas, para llegar a Ti.

Vivir, como tus arriesgados misioneros, como tus antiguos cruzados, para luchar por Ti.

Te pido, Señor, que la penitencia encarne en mi cuerpo y sepa sufrir con la sonrisa en los labios. ¡Como sufrían tus mártires, Señor!

Concédeme, ¡oh Rey de las Victorias!, el perdón por mi soberbia.

Quise ser el soldado más valiente de mi Ejército, el español más amante de mi Patria.

¡Perdona mi orgullo, Señor!

Te lo ruego por mis horas en vela, el fusil y el oído atentos a los ruidos misteriosos de la noche.

Te lo pido por mi guardia constante en el amanecer sonrosado de cada día.

Por mis jornadas de hambre y sed, de fatiga y de dolor.

Si lo alcanzo, Señor, ya mi sangre puede correr con júbilo por los campos de mi patria y mi alma puede subir tranquila a gozarte en el Tiempo sin tiempo de tu Eternidad".

L A T A R E A

LA historia de Carlos Estuardo, es la de una tarea emprendida. La ocupación de su vida fué restaurar el trono inglés; esto es, restablecer en el control de la política inglesa a la monarquía activa y real, como era en los días de su infancia, antes que las guerras civiles, y el despotismo militar que les siguió, hubiesen sacudido primero, y luego derribado el trono.

¿Por qué se halló comprometido a realizar esta tarea, y por qué la tomó sobre sí con tan permanente decisión frente a tantas dificultades?

Tres fuerzas principales contribuyeron.

En primer lugar, ése era su deber; le incumbía este trabajo como una cuestión de honor. Así lo daban por descontado todos aquéllos que le rodeaban y que como él sentían estos puntos de honor. Nadie podría escapar de una tan intensa atmósfera moral como la que le rodeaba, y menos que cualquiera, un hombre con la tradición familiar de Carlos.

En segundo lugar, la monarquía pertenecía aún en aquellos días, a la verdadera sustancia de Inglaterra. El

interludio de la Commonwealth había sido a los ojos del inglés medio una enormidad, algo antinatural; y un experimento republicano y militar, estaba condenado a desaparecer rápidamente, por ser contrario a la verdadera estructura de la sociedad inglesa y a su pasado.

Podía haber en el momento entusiastas de algún ideal republicano o de alguna autoridad militar, pero no habían de permanecer en esa idea.

En tercer lugar, siguiendo un instinto general, la masa del pueblo salió al encuentro del Rey como reclamando algo que le pertenecía como suyo. Carlos, disponiéndose a restablecer el trono cumplía no sólo, ni principalmente, un deber personal; ni siquiera respondía con ello a los deseos de los que le habían rodeado en su niñez y en su juventud. Le preocupaba principalmente responder a una demanda pública; desempeñar el papel que esperaba de él su pueblo, a cuyo gobierno tenía, según todas las ideas del tiempo, un derecho hereditario. Pensaba acerca de esto como la generalidad de los ingleses, y ellos sentían como quien encuentra algo que había perdido o recupera alguna propiedad que le habían robado. La propiedad que así debía recobrarse, si bien era personal, era más nacional que personal. Es este último punto, con mucho el más importante, el que fácilmente escapa a los hombres de hoy, especialmente en Inglaterra. La convicción política que todavía en el siglo XVII se enseñaba con mayor empeño, era que la monarquía correspondía al alma del pueblo. Tanto como se la ha olvidado hoy, la monarquía personal era en aquellos días una cosa viva. No sólo se tenían por seguros sus beneficios, en virtud de la experiencia popular y como por costumbre, sino

que sus desventajas eran consideradas por la mayoría como males necesarios, o incertidumbres pasajeras, que podían subsanarse. Aún aquellos que más violentamente se habían rebelado contra los impuestos creados por el padre de Carlos, jamás habían imaginado el fin de la monarquía.

Cierto es que algunos entusiastas sostenían una doctrina republicana que vinculaban con el recuerdo de victorias militares; pero no era lo normal en Inglaterra.

Tan real era este sentimiento, que cuando la verdadera substancia de la monarquía fué absorbida por la oligarquía de los ricos, cinco años después de la muerte de Carlos, los poderosos complotadores de 1689 no se atrevieron a suprimir el nombre de Rey.

Al principio, por supuesto, durante la niñez de Carlos, mientras la batalla se libraba aún en el campo, la tarea no era más que el problema militar. La batalla debía ganarse, y cuando comenzó a peligrar, al cumplir el muchacho los catorce años, como cuando estaba prácticamente perdida, al cumplir los dieciséis, aun quedaba la fácil tarea de obtener la paz y un reinado de forma nueva, mediante un compromiso; durante todo ese tiempo, por lo demás, Carlos era aún muy joven para tener alguna política, aunque su preocupación por el fin que esperaba de esa política, era grande.

A sus 17 años, los perfiles de la tarea que el destino le había puesto eran claros, y desde entonces la persiguió sin descanso. La sola práctica de la persecución de su objetivo desarrolló su actividad y astucia, como la práctica desarrolla la habilidad y astucia en cualquier negocio. Después que hubieron muerto a su padre,

la tarea se hizo sagrada. No cambió en su carácter, pero se convirtió en inviolable y en una visión luminosa.

Es difícil e imposible para un hombre de nuestro tiempo, experimentar, por un esfuerzo de la imaginación, el horror causado por el crimen cometido en el patíbulo en las afueras de Whitehall. En algún breve pasaje de los escritos de Hyde es donde mejor se hallará el ambiente de aquellos días. Y esto es de valor especial, porque nace de una pluma siempre contraria al espíritu caballeresco, y esencialmente opuesta a él. Sin embargo, esa pluma, que nunca tuvo simpatía no sólo por las emociones fuertes, sino particularmente por las líricas emociones de la lealtad, escribe con inesperada violencia acerca de aquel crimen. Pierde todo control, y no hay entonces mejor ejemplo de cómo la tragedia imposible, afectó la mente de la Inglaterra contemporánea.

Entre el asesinato del rey, su padre (por miedo, porque el motivo dominante fué el temor a las represalias por la rebelión) y la vuelta de Carlos a Inglaterra, transcurrieron algo más de once años; y durante todo ese tiempo de desgracia y casi de desesperación, la tarea se conservó extremadamente simple, como si fuera mecánica: una simple cuestión de sustituir una cosa nueva e incierta, por una cosa antigua y bien conocida. Casi se podría decir que la tarea se había convertido en una fórmula. Pero desde el momento en que Carlos desembarcó en Dover, y aún antes, cuando estaba negociando su restauración y trazando los comienzos de una política positiva, comenzó la segunda y más difícil fase de la tarea.

Hasta aquí se había estado apuntando a un blanco muy lejano, una trayectoria concebida en el vacío. En adelante debía ser comandado, modulado, interrumpido, arriesgado por circunstancias inmediatas. Tenía ahora que trabajar en continuo contacto con la realidad; y la realidad en este caso significaba la infinita complejidad de la política y la religión, combinadas en la Inglaterra de la Restauración con los privilegios y el poderío de las familias de grandes terratenientes, cuya presencia se había convertido para Carlos en un vago recuerdo y con las que había perdido contacto durante todos estos años.

La realidad significaba también los grandes mercaderes de la "City" de Londres, el incipiente sistema bancario, la construcción de la flota y el rejuvenecimiento de su organización. Significaba una comprensión de los intereses bélicos del Continente, y un continuo contacto con ellos. Significaba, sobre todo, la lucha para obtener una renta adecuada al trabajo a realizar.

De 1660 a 1680 Carlos era la única cabeza del poder ejecutivo, de una nación europea que se encontraba frente a grandes deberes nacionales que atender y sin renta alguna para cumplirlos. Estaba totalmente "carente de recursos". Tenía que depender, no de lo que pudiera darle su gobierno, sino de lo que quisiera darle un cuerpo totalmente distinto, el Parlamento, o sea los ricos señores y mercaderes y los abogados, reunidos en Westminster.

Cuando digo "carente de recursos", alguien podría tachar la expresión de exageración retórica. Existía aún una pequeña fracción de capital que conservaba la corona; el Rey podía aún echar mano de un pequeño saldo.

Sobrevivían aún alquileres y otras formas de pequeñas rentas hereditarias. Pero el monto de todo aquéllo comprendido, no pasaba del 5 % del mínimum requerido por la vida pública, el armamento y la vigilancia de Inglaterra. Carlos en la Restauración, era como un hombre en sus treinta años, que acaba de recibir por herencia una gran casa, con todo su servicio, su parque y demás, después de un retiro de diez años, y que al preguntar a su administrador, qué están produciendo sus bienes, recibe por contestación que conserva un chelín por cada libra de las rentas de su familia. El establecimiento requiere 5.000 libras al año para subsistir y él tiene un capital de 5.000, todo comprendido. Obtiene, no 5.000 libras al año, sino 250. Para conseguir el resto tiene que recurrir, gorra en mano, a hombres que no son sus administradores, sino que se consideran sus iguales, con fortunas independientes como la suya, pero que generosamente consienten en mantenerlo con su asistencia voluntaria: asistencia que le prestan de mala gana y que en tal forma le regatean que sólo consiguen aumentar sus dificultades.

Se debe recordar que con todo esto, los gastos en el servicio público, y especialmente en armamentos (que en su mayor parte se referían a la marina), aumentaban continuamente. Los barcos y los cañones eran cada vez más costosos. Y su número debía ser continuamente aumentado.

Otro factor importante gravitaba en la cuestión y parecía volver imposible la tarea: el valor de la moneda caída persistentemente y casi sin interrupción; todos los

precios aumentaban, y así continuaron durante todo el período de este gran experimento.

Entonces, Carlos no era en realidad como aquel hombre que necesitaba 5.000 libras y se encontraba con sólo 250. Se asemejaba más a un hombre que dispusiese de esas 250 libras anuales en un momento en que se reducían al extremo de convertirse en poco más de la mitad de su valor aparente. En el momento que escribo estas líneas (julio 1939), vivimos en un período similar; la libra inglesa de 1914 ha descendido a 11/6, y está en peligro de bajar: un 55 % de su valor nominal.

Considérese además algo igualmente difícil de captar para el hombre moderno: la Inglaterra de entonces; la Inglaterra de 1660 a 1680 y más adelante, era a sus propios ojos y a los de la Cristiandad, un país activamente revolucionario. Inglaterra, que por efecto del gobierno aristocrático, se ha transformado en el más estable y unido, el más homogéneo de los estados europeos, fué durante la transición de la monarquía a la aristocracia, en el siglo XVII, el más cambiante y perturbado.

Una verdadera restauración, en el sentido de colocar nuevamente en su lugar lo que allí se encontraba antes de la guerra, era manifiestamente imposible. La restauración es siempre difícil, aun después de un breve intervalo de abatimiento. Cuanto mayor ha sido ese intervalo y más profundos los cambios efectuados, menores esperanzas tendrá el esfuerzo para volver a lo que ha sido. Comprobamos esto en un caso tras otro, en la historia. Lo vemos en la vuelta de los Borbones, después de la Revolución Francesa; lo vemos en el fracaso de la reacción pagana, después de la conversión al catolicismo del

Imperio Romano; lo vemos en la Contra-Reforma, que, a pesar de proponerse restaurar una iglesia que era inmutable según sus propios postulados, tuvo que ir modificando uno a uno los elementos de la vieja organización clerical.

No sólo echan raíces las nuevas instituciones durante estos períodos de violentos cambios, sino que una nueva generación suplanta a la vieja. Los más jóvenes pueden estar tan empeñados como queráis, ser tan románticos como queráis, en su deseo de recuperar una sociedad perdida, pero no podrán recuperarla totalmente. Son criaturas de su propio tiempo, sus padres son ya fantasmas.

Considerad qué había ocurrido entre los últimos parlamentos de Jacobo I y la vuelta del exilio de su nieto, cerca de cuarenta años más tarde. La primera revuelta de los caballeros y los abogados del Parlamento, habíase manifestado en forma de protestas por los gastos de la guerra con España, sobre lo cual ellos habían insistido. El hijo de Jacobo vió convertirse esas protestas en toda una nueva teoría constitucional. Después de la muerte de Jacobo, Carlos I tuvo que afrontar la abierta negativa de ayuda. Luego vino el asesinato del brazo derecho y gran amigo del joven rey, Buckingham; siguió una franca represión, pero se produjo la explosión de la Guerra Civil. Hacia 1660, la vida de Inglaterra había sido invertida durante dieciocho años mortales, mientras la religión inglesa se revolvía como el remolino al pie de una catarata. La ejecución de Carlos I había sido el acontecimiento central y de mayor trascendencia en ese sorprendente caos moral.

Había tenido que aceptarse la autoridad despótica de un comandante en jefe enriquecido. Se presenció la disolución aparente de la fábrica política en la cual Inglaterra durante tantos siglos había crecido. Aquéllos que primero tuvieron conciencia de estas cosas en su pubertad, cuando la primera lucha de Jacobo en 1625, ahora en 1660 estaban envejeciendo. Aquéllos que avanzaban con el siglo y habían pasado por todas estas cosas, estaban llegando al límite de la acción humana. Y el alboroto todavía continuaba.

Fué en tal escena y con tales recuerdos que él realizó el esfuerzo de Carlos II.

La violencia del esfuerzo fué tanto mayor porque en todos los otros países de Europa, fuera de Inglaterra, las cosas volvían a la normalidad. Hacia 1660 la monarquía francesa, la más importante institución central del continente, estaba completamente restablecida, después de las rebeliones de los abogados y de la sangre real. Los infortunados germanos, totalmente desangrados después de media existencia de horribles guerras religiosas, se habían restablecido desde 1648, es decir, durante la última docena de años. El Papado había aumentado su autoridad central en la reducida área donde aún gobernaba espiritualmente. España, a pesar de su decreciente población y riqueza, estaba bien establecida en su sistema real, altamente centralizado. Aun el Emperador en Viena, habiendo fracasado en su tentativa de supremacía sobre los estados y ciudades germanos, estaba seguro en sus tierras hereditarias. La poderosa oligarquía de mercaderes flamentos aumentaba su riqueza, segura de su posición, bajo el especialmente rico grupo calvinista que la

administraba, porque España había aceptado la independencia de las Siete Provincias.

El regreso a Inglaterra de su rey, pudo hacer pensar que un período de especial unidad y paz, se abría también para sus tres reinos. Por el contrario, lo que se iniciaba era una lucha de más de un cuarto de siglo entre la monarquía y sus súbditos adinerados, que sólo había de terminar con la destrucción de la monarquía. Bajo Carlos II, Inglaterra era considerada en Europa como revolucionaria, mientras que en todo su derredor la reacción contra la revolución había triunfado.

En cuatro puntos había de manifestarse la pericia de este hombre, que era en definitiva el timonel de una nave.

Debía unir en cuanto fuere posible, en punto a religión, o más exactamente, en punto a las luchas entre las varias sectas protestantes, ese enérgico pueblo suyo, que en sus más recientes distracciones, había dado en dedicarse a la teología.

Debía unirlos en cuanto fuera posible, en el excesivamente difícil problema de compensarle los robos brutales que acompañaron la Gran Rebelión.

Debía entenderse con el creciente poderío del dinero (prácticamente una oligarquía en formación), cuyo nombre era entonces en Inglaterra el *Parlamento.*

Debía afrontar una causa mayor permanente de desunión, tan poco comprendida hoy: el renacimiento del catolicismo en la Inglaterra de sus días.

Observemos estos cuatro puntos en su orden, recordando siempre que el último es con mucho el principal problema de aquéllos que Carlos II tuvo que resolver:

el principal obstáculo que había de salvar si deseaba lograr su fin, dejando a la posteridad, al final de su esfuerzo, un país unido bajo el gobierno común de su legítimo monarca hereditario.

I. Debía tratar de hacer la paz entre las sectas protestantes en lucha.

He usado la palabra "unir". No podía "unir" a sus súbditos (en el sentido total de esta palabra) en lo que se refería a la opinión protestante. Debía tratar de llevarlos hacia un protestantismo común, que han alcanzado mucho tiempo después de él, pero que entonces parecía más allá de toda esperanza. Este esfuerzo (mantenido por Carlos con tanta suavidad y paciencia, y menoscabado por su hermano) fué verdaderamente arduo.

Estaba en la misma naturaleza del protestantismo, desde sus orígenes vigorosos, al referir al juicio individual las ardientes aspiraciones del alma.

La Indiferencia —enfermedad de la mente católica— repudiaba las prolijas aspiraciones espirituales que habían brotado en explosiones de energía, bajo la epidermis del corrompido control eclesiástico de la Edad Media.

Estas explosiones habían resquebrajado la Iglesia Universal en Europa y producido el desorden que llamamos la *Reforma.*

En los comienzos del conflicto, la masa se hubiera conformado con seguir la costumbre antigua; pero en estas cosas no es el número, sino la intensidad de la convicción y una consecuente, a veces delirante y siempre

violenta determinación de alcanzar e imponer una doctrina, lo que principalmente juega en la comunidad.

Ningún pueblo había caído en el entusiasmo religioso más vigorosamente que los ingleses. La masa deseó al principio las costumbres y consolaciones de sus padres; pero la masa, como siempre, había permanecido letárgica; y los distintos entusiasmos, que por mucho tiempo habían estado al rojo vivo, se hallaban aún en 1660, peligrosamente candentes.

La influencia calvinista, que era algo bien definido y creador, al establecer una contraiglesia en Escocia, había afectado profundamente gran parte de la clase media en Inglaterra, y una proporción de las clases ricas, abogados y caballeros, bastante para influenciar el Parlamento.

La alianza con Escocia durante las guerras civiles había implantado en Inglaterra una especie de presbiterianismo experimental. Las rentas de algunas iglesias habían sido transferidas a muchos con convicciones presbiterianas, no pocos de los cuales observaban una estricta disciplina presbiteriana. Londres había sentido fuertemente esa influencia. Estos formaban numéricamente el núcleo de los entusiastas. Por cierto que eran una minoría de la nación, pero, repito, en ésto no nos interesan los números sino la energía. Los presbiterianos eran decididos, convencidos, tenían aliados más allá de la frontera. Creían aún que el futuro era de ellos, e intentaban heredar ese futuro.

Luego venía un cierto número de sectas particulares. Los Independientes habían sido importantes; dirigidos por el mismo Cromwell, habían llenado todos los

rangos en el rebelde ejército, triunfante en su reciente lucha con la masa de los ingleses.

La doctrina principal de estos hombres, era que cada congregación protestante era de por sí una autoridad (los modernos congregacionalistas son sus descendientes). Mantenían una posición racionalmente derivada del principio general de la Interpretación Personal, aun cuando tenían tras de sí dogmas, que no eran ciertamente de institución privada. Por ejemplo, adherían firmemente a la autoridad divina de las Sagradas Escrituras, que habían heredado de los tiempos católicos.

Reparad por ejemplo en los *Friends* (llamados con un mote que ha sobrevivido, cuáqueros). Heroicamente opuestos a las armas, profesando una singular caridad, y notables por esperar la inspiración del Espíritu Santo en sus reuniones, estos hombres eran formidables porque vivían en una resistencia pasiva y porque no podían ser conmovidos en su convicción de un sistema moral y político al que se habían convertido individual, pero intensamente. Se distinguían por un horror al formulismo, que iba hasta contra el formulismo de quitarse el sombrero para saludar! Eran, sin embargo, amables, como hace suponer su culto por la caridad.

Luego estaba el resto de Anabaptistas, detestados como anarquistas por muchos de sus co-protestantes, y originalmente, en verdad, algo anárquicos de temperamento; en tanto pueda asignárseles un temperamento común, este sería una extrema ambición de autonomía espiritual, aún en la acción social, por el individuo. Tenían en consecuencia, un cierto sabor comunista. Se esta-

ba extinguiendo esta corriente hacia 1660, pero todavía llevaba su pequeño curso de agua.

Había otras sectas menores; sería tedioso analizar la lista. Por sobre todas ellas estaba la Iglesia de Inglaterra (*Church of England*).

Tenemos ahora aquí un problema casi peculiar de Inglaterra. He escrito "casi" porque en la naturaleza de las cosas el gobierno había tenido que organizar la religión en toda la nueva parte protestante de Europa. Había tenido que aliarse al menos con la religión (como en el plan calvinista de Escocia, Holanda y el Palatinado); el gobierno, por lo menos, había tenido que definir su actitud con respecto a la religión, aún allí donde esa religión estaba en rebelión contra el gobierno, y en todo caso tener en cuenta la religión como organismo. En consecuencia, el problema de una Iglesia protestante establecida, encarada por el separatismo individual y corporativo del celo sectario protestante, se encontraría en todas las sociedades que no habían conservado la unidad y la disciplina de la Iglesia antigua.

Algunos puntos acerca del Establecimiento deben ser tenidos en cuenta, si hemos de explicar su lucha contra aquéllos que no se querían conformar con él.

En primer lugar, representaba ahora en 1660 al núcleo de la nación. Desde el origen de esta institución religiosa, bajo el genio creador de William Cecil y su amigo y subalterno Parker, 1560-1570, la Iglesia de Inglaterra había sido especialmente nacional: nacional en su determinación de romper con la religión común de Europa; y la fuerza de esta ruptura con la religión universal de la Cristiandad residía en la vasta revolución

económica que había transferido los antiguos bienes de la Iglesia Católica de Inglaterra a manos de los señores terratenientes. La Iglesia de Inglaterra era también nacional en su liturgia, usando en todo el lenguaje nacional y usándolo uniformemente.

Era nacional en su organización social, unida bajo la Corona nacional, como un símbolo de independencia religiosa nacional y en todas partes en los millares de Iglesias de pueblo que eran la habitación espiritual del pueblo inglés y en esos días constantemente llenas de fieles; estaba vinculada con la nobleza campesina y toda la organización de la vida rural inglesa.

Cuando leéis sobre el siglo XVII en Inglaterra, recordad siempre que aun cuando Londres había comenzado a crecer, y había de volverse en la última mitad de ese siglo mucho más importante de lo que antes había sido en riqueza y poderío político, Inglaterra se conservaba en su mayor parte agrícola. Londres, hacia fines del reinado de Carlos II, contenía cerca de una décima parte —con seguridad más de una décima quinta parte— de la población total, y existían unas pocas ciudades puertos, en mucho menor escala, especialmente Brístol. Sin embargo, durante el reinado de Carlos II y mucho después, el pueblo inglés se conservó como un pueblo de campesinos, chacareros y señores rurales, como seguiría siéndolo en el recuerdo de aquéllos que, nosotros los de esta generación, podemos recordar. Y en los pueblos, la Iglesia de Inglaterra era el único órgano de adoración pública, salvo en algunos pocos lugares excepcionales y aislados (como en algunas partes del East Anglia).

Reconciliar la Iglesia de Inglaterra con los Noconformistas era en la tarea de Carlos, aquella parte que después de su trato con los católicos, aparecía como más ardua. Los elementos de dominio anglicano sobre el Noconformismo eran muy fuertes. Existía la tradición, una tradición de liturgia y costumbre que tenía ya cien años cuando la Restauración. Existía el sentir social —el sentimiento de que el Establecimiento significaba orden social y costumbres regulares, tanto como podía obtenerse de la unidad espiritual. Existía la influencia de las palabras, porque los nombres y los oficios de sacerdote y obispo habían sido continuos. Existía la posesión (que ahora les había sido restablecida) de las catedrales, colegios, todas las cosas oficiales externas, y las iglesias de los pueblos. Quizás más importante que estas cosas, era el recuerdo de las crueldades sufridas por el clero "establecido" durante la rebelión y después de ella; como también la profanación y mutilación de edificios eclesiásticos— aunque esto había ocurrido en Inglaterra en una escala comparable a la iconoclasia de los conflictos religiosos continentales, especialmente en Francia.

Es una lista formidable. El protestantismo, variado y agresivo, que Carlos debía sosegar, tenía muchas cabezas; su sola multiplicidad bastaba para dar pausa al pacificador, y entre ellos los anglicanos convencidos, no conformistas convencidos, incluyendo los simpatizantes con el Calvinismo, formaban por lo menos las tres cuartas partes de la nación.

II. Durante la Gran Rebelión —que había comprendido el levantamiento irlandés y el violento y bárbaro

trato dado a la católica Irlanda— había tenido lugar una confiscación total o parcial de la propiedad de los laicos, en una escala hasta entonces ni soñada en Inglaterra, ni siquiera durante la confiscación de la propiedad laica, o represión de los levantamientos o conspiraciones católicas bajo los Cecils.

La transferencia original de propiedad, después del saqueo de los monasterios, hospitales, colegios, escuelas y demás, fué al mismo tiempo, el origen y el mayor ejemplo de todo este asunto. Ciertamente, más de un quinto, quizás un tercio de las fuentes de las rentas de Inglaterra habían pasado o a aumentar las riquezas de hombres que ya eran ricos, o más comúnmente a construir grandes fortunas relativamente nuevas, tales como las de los Russell, los Cromwell (Williams), los Cavendish, los Wriothesley y unos cincuenta más.

Después del primer impulso del despojo, entre 1536 y 1556, siguió una considerable serie de confiscaciones, a las cuales deben agregarse la absorción de las rentas correspondientes a los obispados, decanatos, canongías, prebendas y todo el resto. Esto caracterizó especialmente el período de los Cecils, que coincidió con los reinados oficiales de Isabel y Jacobo I.

Luego vinieron las grandes transferencias de propiedad, de sus legítimos dueños a otras personas favorecidas, que continuaron durante la Gran Rebelión y como una consecuencia de ella.

Para dar dos ejemplos de entre cientos, el hermano de John Milton, el poeta, tenía una importante casa de ciudad en Ludgate Hill. Le fué quitada por los parlamentarios y tuvo que volver a comprarla por un tercio

de su valor. A Lambert, último comandante del ejército parlamentario antes de la Restauración, se le encontró en posesión de una parte principal de la dote de la Reina, y tenía en esa "trasferencia" muchos compañeros. La rebelión triunfante aprovechó su victoria para esquilmar y arruinar a aquéllos que habían sostenido el gobierno constitucional del Rey.

El mayor caso de despojo general ocurrió en Irlanda. Aun antes del régimen de los Cecils, las posesiones irlandesas que estaban en manos de familias nativas de tribus tradicionales, o de familias inglesas de la clase gobernante de habla francesa, que en el siglo doce habían llegado y casado con irlandeses adquiriendo señoríos, habían empezado a ser pasadas a manos de nuevos dueños venidos del otro lado del canal St. George. La idea de "colonizar" Irlanda —como le llaman los historiadores alemanes— era tan antigua como el choque entre la civilización feudal de la Edad Media y la antigua tradición tribal de Irlanda. La supremacía política de Inglaterra se afirmó, y fué aceptada, cuando surgió un espíritu totalmente nuevo con la Reforma. La confiscación de las tierras monásticas, pasó en Irlanda sin gran rozamiento, pero el intento de imponer el nuevo Establecimiento nunca tuvo éxito. Habían existido bajo Isabel toda clase de intrigas, rebeliones provocadas o espontáneas con su secuela de represiones y confiscaciones; pero el momento neurálgico ocurrió bajo Jacobo I, cuando un serio levantamiento en el Norte y la fuga de sus *leaders* dió una oportunidad para el sistemático envío de nuevos pobladores, aun cuando esto había comenzado ya antes del reinado de Isabel.

El choque principal ocurrió cuando la lucha entre Carlos I y sus parlamentos, sumada a la idea de reclutar en Irlanda, cambiaron las relaciones entre la isla e Inglaterra. Estando la Corona protestante de Inglaterra en dificultades con sus propios súbditos, hubo un alzamiento parcial de los irlandeses católicos que recordaban las argucias, y cosas peores, mediante las cuales se les había despojado de sus tierras. Ese alzamiento fué acompañado por la masacre de un cierto número de protestantes, número que aun se discute. Probablemente el número de personas que fueron muertas fué de unas dos mil; pero con la irritación de los protestantes ingleses en aquel entonces, este número fué exagerado sin límite ni fundamento. El Parlamento victorioso comisionó a Cromwell para que dirigiera un ejército hacia Irlanda. Con esta fuerza él sometió totalmente el reino, y su victoria fué seguida de una tal rapiña de tierras irlandesas, que no tenía paralelo en el pasado. Parece probable que hasta antes de ese mojón en la historia de los dos países (marcado con las masacres de Drogheda y Wexford y muchos otros horrores del celo de venganza puritano) la mitad del suelo cultivable de Irlanda se conservaba aún en manos de descendientes de sus antiguos propietarios. Después que Cromwell hubo realizado su obra, una vigésima parte, en cuanto al valor de la tierra y algo más en extensión, siguió en estas condiciones. Fué una completa revolución. La tierra fué dividida entre aquéllos que habían financiado la expedición, incluyendo desde luego la City de Londres y los propios oficiales y soldados de Cromwell.

Cuando Carlos tuvo que considerar a su regreso, las pérdidas de quienes habían sido leales a la corona de su padre en Inglaterra, se vió imposibilitado de devolver a sus primitivos dueños la mayor parte de las tierras perdidas; pero restauró una proporción considerable, que tenía tras de sí una fuerte opinión pública. Condonó, sin embargo, el importante robo cometido en Irlanda, que había sido en mucho mayor escala. Trataré más adelante sobre la naturaleza y efectos de este error. Fué parte de su determinación de estabilizar la Corona, por un llamado a la opinión pública inglesa, que era en general indiferente a los reclamos irlandeses.

III. La oposición del Parlamento fué algo de gradual pero rápido desarrollo.

A la vuelta del Rey, la clase media, salpicada de abogados y mercaderes, que formaba los Comunes, estaba en su mayor parte llena del entusiasmo público general por la Restauración; y la Cámara de los Lores (que en la práctica significaba los grandes terratenientes), estaban muy en la misma idea, aun cuando había oposición entre ellos. Los señores y los Comunes, y la Cámara Alta surgieron juntos para oponerse a una reconciliación entre el Establecimiento y los cuerpos protestantes disidentes. Pero existía en toda esta clase aristocrática, ya sea de los Comunes o de la Cámara Alta, un evidente deseo de subordinar a ellos la Corona; y la renta era el instrumento mediante el cual esta tendencia había de obrar eficazmente, aun no siendo totalmente intencional.

Ya hemos visto cómo el poder, nominalmente restaurado, de la Corona, dependía en efecto para sus ren-

tas —es decir, para su vida o para cualquier facultad ejecutiva— de los recursos votados en el Parlamento; por cuanto el capital que quedaba al Rey, las tierras de la corona y demás, producían tan sólo una vigésima parte de las sumas que anualmente se necesitaban, aún desde tan temprano, para las fuerzas armadas, el mantenimiento de la Corte y la administración del país. Fué designada una comisión parlamentaria para examinar la renta total inmediatamente recibida, y fijó su monto en 1.200.000 libras. Esta suma era insuficiente y no fué recibida en su totalidad. Una sexta parte, por lo menos, o quizás más, desapareció antes de llegar al Tesoro; y el continuo descenso en el valor adquisitivo del dinero, el continuo e inevitable aumento en los gastos impuestos por el mantenimiento de los intereses nacionales —especialmente la flota— hacían necesarios repetidos préstamos tomados a alto interés de los prestamistas de Londres. Cada año que pasaba, se hacía más difícil para el Ejecutivo hacer coincidir ambos fines, y se iba hundiendo en las deudas cada vez más. El proceso no tenía fin, y Carlos se hallaba impotente para detenerlo.

No podía apelar al pueblo por medio del Parlamento, porque éste no era el pueblo; y aun cuando hubiera sido representativo, el principio de las concesiones voluntarias hacía imposible el aumento suficiente de las rentas. La diferencia principal entre la situación financiera de Carlos y la de su primo Luis de Francia, no residía, como modernamente se ha creído, en un cuerpo representativo que votaba recursos, en Inglaterra y un gobierno arbitrario que imponía contribuciones públicas, en Francia: la diferencia consistía en un sistema fiscal

que era caprichoso en Inglaterra y regular en Francia. El rey francés podía recaudar a voluntad, de todo su pueblo, con excepción de una minoría privilegiada, un tributo muy semejante en principio, aunque aplicado con mucho menos justicia, al moderno impuesto a la renta. Podía depender directamente de una asignación fijada, como se fija hoy por acción pública oficial, sin consultar más de lo que hoy se consulta, la conveniencia del que paga.

He dicho que la Cámara de los Comunes, no era en esos días representativa, en el sentido en que hoy interpretamos ese término.

El hábito de leer el pasado como si fuera de hoy, ha hecho aparecer a la Cámara de los Comunes como algo muy diferente de lo que realmente fué. Se constituía en base de un sistema que tenía poca relación con una proporción numérica: cada condado mandaba dos miembros. Legalmente, aquéllos que eran dueños de tierras por un valor de renta de dos libras anuales —algo así como cinco o seis libras de renta en moneda de hoy— podían contribuir a la elección de miembros.

El número de aquéllos que poseían tierras en pequeña extensión, había empezado ya a disminuir a la fecha del regreso de Carlos y disminuyó rápidamente durante todo su reinado, con la decadencia de la clase de los hacendados. Además, la gran mayoría de los que tenían derecho a concurrir a las elecciones, no lo hacía, ni deseaba hacerlo. Ni existían al principio, en general, contiendas electorales. La "representación" de los condados, en la práctica, significaba el envío a Westminster de dos miembros de las grandes familias de terratennientes,

bajo la protección de estas familias. Habiendo condados de todas clases, en cuanto al número de habitantes, aún si hubiera sido —lo que nadie quería ni pretendía que fuese— la emanación del voto general, la designación por condados no hubiera sido representativa.

Pero esta anomalía fué sólo el comienzo del menjunje. La población agrícola de los condados, presentaba el doble de miembros que condados, así el condado fuese Rutland, Merionetshire o Yorkshire. A la par de éstos, existía un número mucho mayor de miembros por los burgos. Un burgo, con una carta a tal efecto, enviaba dos miembros. Algunas eran ciudades relativamente grandes para esos tiempos, como los principales puertos; otras eran ciudades mercados; muchas no eran más que villorrios, a los cuales, por conveniencia, el gobierno había extendido en el pasado el derecho de mandar cada uno dos burgueses al Parlamento. En algunos no había más que un puñado de hombres que podían, si lo deseaban, presentarse en las elecciones. En otros, teóricamente cada familia podía tener su voz. En otros, el alcalde y el cabildo decidían qué debía hacerse. En todos, los grandes intereses, principalmente los grandes terratenientes, resolvían quién había de ir a Westminster. Mientras tanto, Londres, con las tres cuartas partes del comercio del país en sus manos, enviaba sólo el doble de miembros que el más pequeño e insignificante de los burgos.

Cuando en el siglo diecinueve, el sistema totalmente fosilizado, llegó a su fin, Londres enviaba cuatro miembros por el voto de los hombres libres, Gatton en Surrey enviaba dos por el voto de tres caballeros residentes en esa aldea, Old Sarum enviaba dos sin que hubiera ni un

sólo elector residente; y ciudades como Birmingham y Liverpool no contaban siquiera como burgos.

En consecuencia, pensar y hablar de la Cámara de los Comunes en 1660-1680 como representativa, numéricamente, del pueblo inglés, es tontería; pero sería un error pensar de ella como desprovista de toda cualidad representativa. Los caballeros que allí se sentaban, venían de regiones cuya opinión general podían reflejar, aunque imperfectamente; los burgueses, aun cuando dependientes de los grandes intereses de la tierra, no eran totalmente extraños al sentimiento local. Los que hablan del resultado de una elección general, aún a fines del siglo XVII, como de "la voz del país", como si una elección general hubiera reunido la masa de los ingleses, afirman algo ciertamente falso. Pero es, sin embargo, cierto sostener que la Cámara de los Comunes, como un todo, especialmente cuando obtenía grandes mayorías o casi unanimidad, en momentos de excitación popular, era nacional y actuaba como algo inglés: una institución que en casos extremos era capaz de expresión pública general. Era la suya, en su mayor parte, la acción de una clase rica, que cada vez más, se proponía gobernar al país.

IV. La supervivencia del catolicismo en la Inglaterra de la Restauración, la Inglaterra de Carlos II y su hermano Jacobo, era el elemento aislado más importante en la formación de la comunidad.

Restarle importancia, como lo han hecho universalmente nuestros historiadores oficiales del siglo XIX, es desconocer la época en su conjunto. Cuál era la extensión de ese cuerpo católico; por qué estaba en contra-

posición con la masa del pueblo inglés; cómo se hallaba dividido contra sí mismo y privado de acción efectiva; cómo, a pesar de todo y en razón de su número y ubicuidad, era una causa permanente de irritación para muchos, considerados siempre como un peligro público latente, son cosas que tendremos tiempo de ver más adelante. Es suficiente recordar aquí que el catolicismo en 1660-1680 era formidable en Inglaterra. Y no era formidable por su unidad, su energía o su dirección, pues era negativo, dividido y moralmente débil, sino por su número, que debe tenerse en cuenta; y ese número, aunque disminuyendo continuamente, representaba hacia el fin del reinado de Carlos II, por lo menos una octava parte de la población, y si contamos solamente a los que estaban dispuestos a hacer un gran sacrificio antes que conformarse con otra religión, eran una vez y media o dos veces aquella proporción; y de una sexta a una cuarta parte de la población, si se cuentan todos los que conservaban una simpatía o algún vínculo con la antigua religión.

La presencia de un cuerpo tan considerable, en conflicto en diversos grados con el resto de los súbditos, sometido o potencialmente sometido a leyes excluyentes, era, aunque neutral y pasivo, un elemento dominante en los problemas que la monarquía restaurada tenía que encarar.

Por cuanto la monarquía nacional no podía ser totalmente restablecida hasta que se obtuviera, aún sólo aproximadamente, una unidad social en qué fundarla; y en contra de esta unidad, la presencia de una gran mino-

ría que simpatizaba con la fe ancestral y conservaba sus recuerdos, era un obstáculo y una amenaza.

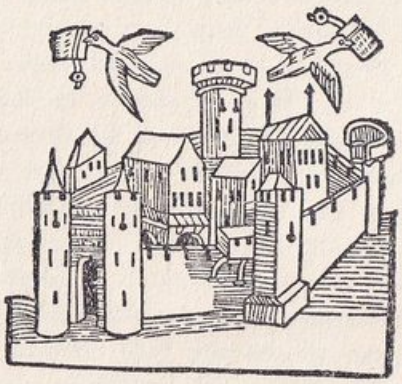
Tal es el campo de acción que Carlos tuvo que apreciar, reducir si era posible a una misma naturaleza, y maniobrar para el interés general, mediante el reestablecimiento de la Corona. Parecería una empresa ante la que cualquier hombre hubiera desesperado del éxito. El no desesperó. Hizo todo; sólo le faltó alcanzar su fin.

HILAIRE BELLOC

Tradujo: *Cosme Beccar Varela.*

(*) Este artículo corresponde al 2º Capítulo del libro de Belloc *Carlos II*, del que apareció el I en el número anterior de "SOL Y LUNA", gracias a la generosa cesión de las pruebas que hicieron a esta revista los editores de la obra en Nueva York.

FLOR DE LEER



LA PASTORAL DE WHICHER

"Mías son estas tierras; emigrad antiguos colonos" proclamó la codicia de los triunviros, y Virgilio fué despojado de su tierra natal. "¿Quién sabe si volveré a ver, al cabo de largo tiempo, los confines patrios y el techo de césped de mi pobre choza, admirándome de encontrar espigas en mis campos?". No volvió a verlo más; ni el pastoreo de sus cabras, rebaño feliz en otro tiempo, ni a oír el blando caramillo que acompaña el cantar de los pastores, ni a gustar del queso abundante, ni de las manzanas de Filis, ni de las castañas cocidas; ni volvió a conducir, con una rama verde, los ganados que pacen en las sombras y la frescura. Sólo conservó un recuerdo, un dulce recuerdo que le hacía volver sobre estas cosas familiares con una deliciosa intimidad y algo de amargura.

El "Canto Pastoral" de Jorge Meason Whicher, humanista norteamericano, refiere la soledad de dos pastores, Menas y Damón, por la ausencia de Virgilio, a quien llaman Micón. El autor ha logrado reunir, en la ingeniosa competencia del canto amebeo, elementos dispersos entre las églogas virgilianas, y lo hace con la dolorida majestad que domina en ellas. Es, quizás, su composición más original y en la que se muestra particularmente sensible a los antiguos ecos pastoriles y al milagro de lo natural y de lo cotidiano. En ella sigue con soltura a su maestro por las difíciles regiones del canto y de la armonía donde la belleza se adorna de la fortaleza del héroe, de la alegría del amor dichoso y de la melancolía del amor infortunado; donde la poesía acompaña la ira del dios y la pena del pastor; donde el viento, el fuego, el insecto y el mar tienen voz; donde las cosas hablan y los árboles tiemblan ante la cercanía de Dios. Whicher podría hacer suya la frase de Virgilio: "De Júpiter están llenas todas las cosas. El fecunda la tierra, él inspira mi canto".

Empero nada pierde el "Canto Pastoral" en originalidad y nada le resta de encanto y lozanía ni le quita de colorido y fuerza, al dejar traslucir a través de sus versos el arte inconfundible del poeta de Mantua. Porque esta fidelidad de Whicher a su modelo no es fidelidad servil sino creadora, que es la manera de evitar la imitación en poesía y convertir la responsabilidad de la herencia en alto privilegio.

El P. Aurelio Espinosa Polit s.j. en su retiro del Cotocollao, en las afueras de Quito, tan propicio para guardar, en estas épocas turbulentas, la frescura de la poesía virgiliana, ha vertido al castellano, verso por verso, el original inglés. De su traducción se puede decir, y en esta materia no cabe mayor elogio, que ha conservado la totalidad de la substancia al permutar lo accidental de las palabras. El nos ofrece así, con maestría, la misma música en distinto instrumento, pues sabe como ninguno, prestarle al canto ajeno voces nuevas. — *JUAN CARLOS GOYENECHE.*

A PASTORAL

Wherein two Shepherds, Menas and Damon, celebrate their love of Micon (Vergil scilicet) *and lament his leaving the Mantuan countryside.*

What time the drowsy afternoon had stilled
The very crickets in the sunburned grass,
And all our flocks were resting by the spring,
Menas and Damon, with myself as third,—
Shepherds the twain, but I a goatherd,—sat
Beneath a pine tree on a thymy bank
To cheat the hours with song. For they could sing,
While I was but a goose amid the swans.
Yet I could act as judge; and gave a prize,
For that I loved their music. So they sang
Responsive to the pipe, and all their song
Was but of Micon, late our comrade here,
Micon, who went to be a friend of kings,
And knew the homely shepherd life no more.
Thus Menas sang and Damon answered him:

MENAS

Micon—'twas ever thus!—the gods are harsh—
Micon is gone, the half part of my soul.
Must I not mourn for Micon, who is gone,
Who kept the flock with me, and whom I loved?

CANTO PASTORAL

En el que dos pastores, Damón y Menas, cantan su cariño por Virgilio (a quien apellidan con el nombre de Micón) y lamentan su partida de Mantua.

La tarde bochornosa suspendía hasta el grito
de las mismas chicharras en el hierbal marchito,
Quietos nuestros rebaños junto al abrevadero,
estábamos con Menas y Damón,—yo cabrero
y ellos dos zagalejos—, tendidos a la sombra
de un pino entre tomillos en la aromada alfombra.
Las horas se nos iban en el canto, pues, cierto,
ambos eran cantores, yo un pato en el concierto
de los cisnes... Con todo para árbitro valía,
y hasta un premio les puse, del gusto que tenía
en oírles. La flauta señaló la tonada,
y empiezan. Todo el canto recuerda al camarada,
a Micón, que tan lejos se fué, y hoy es amigo
de reyes, mas ya nunca supo del manso abrigo
de tranquilos pastores y su vida repuesta...
Menas lanza las coplas, y Damón las contesta.

MENAS

Micón—¡no me resigno! ¡qué duro ha sido el cielo!—
Micón, mitad de mi alma, de aquí levantó el vuelo...
¡Se fué! mas, triste siempre, con el recuerdo sigo
al compañero amado que fué pastor conmigo.

Sweet-gliding Mincius! hear thou my strain,
And bear it southward where my love is gone.

DAMON

Micon once loved me well, the Nymphs be praised!
I fain would mourn for Micon; but my pipe
Remembers but the love we bare each other;
And sweet is love recalled, though lovers part.

O Echo! Echo! listen while I sing;
Repeat my longing till my love return.

MENAS

We drave our flocks together to the well;
We shared the noontide sleep beneath the pine,
Micon and I! Now I must dream alone;
Micon hath gone and all his flock hath fled.

Sweet-gliding Mincius! hear thou my strain,
And bear it southward where my love is gone.

DAMON

Here is the cave he loved, the whispering grove
That heard our songs,—Micon was skilled in song;
Not Lycidas is better at the pipe.
I sing alone, but sing the songs he loved.

O Echo! Echo! listen while I sing;
Repeat my longing till my love return.

¡Mincio de blando arrullo, junto a tus olas canto,
lleva a mi amor ausente las notas de mi llanto!

DAMON

También a mí me quiso Micón—¡sean loadas
las Ninfas!—Mas ¿llorarle?, ¿por qué? si mis tonadas
sólo amores recuerdan... y dulces son los dejos
de amor, aunque el amado se haya partido lejos...

¡Ecos, prestadme oído! ¡por llano, monte y selva,
a mi amor repetidle mi queja hasta que vuelva!

MENAS

Iban los hatos juntos al pozo cristalino,
juntos también dormíamos la siesta bajo el pino
Micón y yo... ¡Qué a solas es ahora mi sueño!
Micón se fué, y el hato se perdió con su dueño...

¡Mincio de blando arrullo, junto a tus olas canto,
lleva a mi amor ausente las notas de mi llanto!

DAMON

Esta fué nuestra cueva, y es éste el bosquecillo
que oía nuestros tonos. Nadie en el caramillo
venció a Micón; ni Lícidas. Si a solas toco ahora,
son aires predilectos de su flauta sonora.

¡Ecos, prestadme oído! ¡por llano, monte y selva,
a mi amor repetidle mi queja hasta que vuelva!

MENAS

Phyllis once spread her net for Micon. Swift
He fled her wiles. O foolish Phyllis, take
Thy apples elsewhere; it was I he loved;
And I loved him; but now is Micon gone!

Sweet-gliding Mincius! hear thou my strain,
And bear it southward where my love is gone.

DAMON

Dema sent Micon roses, flower of love!
Sweet were her roses; Dema too is sweet!
But sweeter far the shepherds' life together.
Dema, thy roses fade; but not my love.

O Echo! Echo! listen while I sing;
Repeat my longing till my love return.

MENAS

Since Micon went, no flower is sweet to me;
Lilies decay and violets are wan;
The chestnuts that he loved are tasteless grown;
The fields lie withered, now is Micon gone.

Sweet-gliding Mincius! hear thou my strain,
And bear it southward where my love is gone.

DAMON

Since Micon went all things are lovelier far
For his dear sake who loved them. Dewy morn,
And fragrant eve; bird-song; the hum of bees;
All these did Micon love. And still do I.

MENAS

Tendió a Micón sus redes Filis; mas fueron vanas;
las burló... ¡Necia Filis, llévate tus manzanas
a otra parte! que yo era su amigo más querido
y el que más le quería... pero ¡ay! Micón es ido...

¡Mincio de blando arrullo, junto a tus olas canto,
lleva a mi amor ausente las notas de mi llanto!

DAMON

A Micón mandó Dema rosas, la flor de amores,
y hermoso era su ramo, y ella más que sus flores.
Pero Micón a todo nuestra amistad prefiere,
que las rosas se ajan, la amistad nunca muere!

¡Ecos, prestadme oído! ¡por llano, monte y selva,
a mi amor repetidle mi queja hasta que vuelva!

MENAS

Después que se ha partido Micón, no hay flor que luzca:
el lirio, amarillento; la violeta, negruzca...
críase la castaña, su fruta favorita,
sin sabor, y la hierba yace toda marchita.

¡Mincio de blando arrullo, junto a tus olas canto,
lleva a mi amor ausente las notas de mi llanto!

DAMON

Después que se ha marchado Micón, mucho más bello
se me figura el mundo, ya que él gozó con ello:
¡auroras y ponientes! ¡avecilla en el ramo
y abejita en las flores, como Micón os amo!

O Echo! Echo! listen while I sing;
Repeat my longing till my love return.

MENAS

Micon has sought the city. Cruel Micon!
How could you leave the forest and the hills,
To walk the crowded ways of men? What need
Of wealth or learning, when you had my love?

Sweet-gliding Mincius! hear thou my strain,
And bear it southward where my love is gone.

DAMON

Micon hath learned of naught so sweet as love,
Nor any wealth more precious than his friends.
Greatest was he among our shepherd bands,
And greatest will he be among all men.

O Echo! Echo! listen while I sing;
Repeat my longing till my love return.

MENAS

O shepherds, who have heard me tell my woe,
What herb most potent grows, in all the fields?
Rede me this riddle, ye who are so wise!
And I will make you kings in Araby.

Sweet-gliding Mincius! hear thou my strain,
And bear it southward where my love is gone.

¡Ecos, prestadme oído! ¡por llano, monte y selva,
a mi amor repetidle mi queja hasta que vuelva!

MENAS

A la ciudad se ha ido Micón... ¿Qué te encariñas
con ella? y ¿cómo lejos de tus dulces campiñas
por las sendas te pierdes que la turba deprava?
¿A qué ciencia o dinero? ¿mi amor no te bastaba?

¡Mincio de blando arrullo, junto a tus olas canto,
lleva a mi amor ausente las notas de mi llanto!

DAMON

Micón nunca halló nada que supere en dulzura
o en valor al encanto de una amistad segura;
fué siempre entre pastores el rey de la armonía,
y a doquiera que vaya, tendrá la primacía.

¡Ecos, prestadme oído! ¡por llano, monte o selva,
a mi amor repetidle mi queja hasta que vuelva!

MENAS

¡Testigos de la oculta tristeza que me acosa!
¿qué hierba por los campos habrá más poderosa?
Al que al enigma diere la respuesta más sabia,
¡pastores mis amigos, le hago yo rey de Arabia!

¡Mincio de blando arrullo, junto a tus olas canto,
lleva a mi amor ausente las notas de mi llanto!

O comrades, who have shared in Micon's love!
What leaf of healing cureth all our ills?
Can ye but tell the answer to my quest,
Ye shall be as the very gods in heaven!

O Echo! Echo! listen while I sing;
Repeat my longing till my love return.

Rare was the song of Menas. Deftly too
He fingered all the stops upon his pipe
Of wax-bound reeds. I kissed him for his singing;
I, too, must mourn for Micon. But I gave
The prize to Damon, gave the snow-white kid
Four months beside its dam, the very best
In all my flock; for Damon's song was sweet,
And cheered my heart as well. Then we arose
Driving our flocks together to the fold.
For shadows now were lengthening on the lawns;
The cool air sought the hollows; blue the smoke
Rose from the turf-clad roofs; and watchdogs bayed
Afar, to see the round red harvest moon
Rise o'er the eastern hills. Twilight hush
Wrapped all our valley. So our songs were done,
Our songs for Micon whom we shepherds loved,—
Micon who went and nevermore returned.

GEORGE MEASON WHICHER

DAMON

¡Amigos que lo fuisteis de Micón! ¡quién atina
con la hoja de milagro, segura medicina
para todos los males? ¡quien de ella encuentre el rastro
en la celeste altura brillará como un astro!

¡Ecos, prestadme oído! ¡por llano, monte o selva,
a mi amor repetidle mi queja hasta que vuelva!

Con primor cantó Menas; su canto diestro y fácil
hizo llorar las cañas que en la zampoña grácil
une la cera; un ósculo le dí, que también lloro
a Micón todavía. Pero el premio, el tesoro,
a Damón se lo entrego, doyle el níveo chivato,
lechal de cuatro meses, la flor de todo el hato:
y es que en Damón no sólo fué la canción dulzura,
sino aliento y consuelo. Dejando la pastura,
al redil recogíamos juntos nuestros rebaños.
Tendíanse las sombras sobre los aledaños;
buscaba el aire fresco los hondones; subía
de los techos pajizos en la azul lejanía
el humo azul; ladraban inquietos los mastines
viendo alzarse la luna del cielo en los confines
roja sobre los trigos del lado del oriente,
y en la paz del crepúsculo se adormía el ambiente.
El canto de añoranzas cesó... ¡Micón amado,
dejaste tus pastores y jamás has tornado!

AURELIO ESPINOSA POLIT. S. I.
Cotocollao - Quito - Ecuador

HVEI
TLAMAHVIÇOLTICA
OMONEXITI IN ILHVICAC TLATOCA CIHVAPILLI
SANTA MARIA,
IOTLAÇONANTZIN
GVADALVPE IN NICAN HVEI ALTEPE-
NAHVAC MEXICO ITOCAYOCAN TEPEYACAC.

Impresso con licencia en MEXICO: en la Imprenta de Iuan Ruyz.
Año de 1649.

SE REFIERE AQUI DE QUE MANERA SE APARECIO POCO HA MARAVILLOSAMENTE LA SIEMPRE VIRGEN SANTA MARIA, MADRE DE DIOS, NUESTRA REINA, EN EL TEPEYACAC, QUE SE NOMBRA GUADALUPE.*

PRIMERO SE DEJO VER DE UN POBRE INDIO **llamado Juan Diego; y después se apareció su preciosa imagen delante del nuevo obispo don fray de Zumárraga.**

DIEZ años después de tomada la ciudad de México, se suspendió la guerra y hubo paz en los pueblos, así como empezó a brotar la fe, el conocimiento del verdadero Dios, por quien se vive. A la sazón, en el año de mil quinientos treinta y uno, a pocos días del mes de diciembre, sucedió que había un pobre indio, de nombre Juan Diego, según se dice, natural de Cuautitlan. Tocante a las cosas espirituales, aún todo pertenecía a Tlatilolco. Era sábado, muy de madrugada, y venía en pos del culto divino y de sus mandados. Al llegar junto al cerrillo llamado Tepeyácac, amanecía; y oyó cantar arriba del cerrillo: semejaba canto de varios pájaros preciosos; callaban a ratos las voces de los cantores; y parecía que el monte les respondía. Su canto, muy suave y deleitoso, sobrepujaba al del coyoltótotl y del tzinizcan y de otros pájaros lindos que cantan. Se paró Juan Diego a ver y dijo para sí: "¿por ventura soy digno de lo que

oigo? ¿quizás sueño? ¿me levanto de dormir? ¿dónde estoy? ¿acaso en el paraíso terrenal, que dejaron dicho los viejos, nuestros mayores? ¿acaso ya en el cielo?" Estaba viendo hacia el oriente, arriba del cerrillo, de donde procedía el precioso canto celestial; y así que cesó repentinamente y se hizo el silencio, oyó que le llamaban de arriba del cerrillo y le decían: "Juanito, Juan Dieguito." Luego se atrevió a ir adonde le llamaban; no se sobresaltó un punto; al contrario, muy contento, fué subiendo el cerrillo, a ver de dónde le llamaban. Cuando llegó a la cumbre, vió a una señora, que estaba allí de pie y que le dijo que se acercara. Llegado a su presencia, se maravilló mucho de su sobrehumana grandeza: su vestidura era radiante como el sol, el risco en que posaba su planta, flechado por los resplandores, semejaba una ajorca de piedras preciosas; y relumbraba la tierra como el arco iris. Los mezquites, nopales y otras diferentes hierbecillas que allí se suelen dar, parecían de esmeralda; su follaje, finas turquesas; y sus ramas y espinas brillaban como el oro. Se inclinó delante de ella y oyó su palabra, muy blanda y cortés, cual de quien atrae y estima mucho. Ella le dijo: "Juanito, el más pequeño de mis hijos, ¿adónde vas?" El respondió: "Señora y Niña mía, tengo que llegar a tu casa de México Tlatilolco, a seguir las cosas divinas, que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor." Ella luego le habló y le descubrió su santa voluntad; le dijo: "Sabe y ten entendido, tú el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre del verdadero Dios por quien se vive; del Creador cabe quien está todo; Señor del cielo y de la tierra. Deseo vivamente que se me erija aquí un emplo, para en él mostrar y dar todo mi amor, compasión, auxilio y defensa, pues yo soy vuestra piadosa madre, a ti, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra y a los demás amadores míos que me invoquen y en mí confíen; oír allí sus lamentos, y remediar todas sus miserias, penas y dolores. Y

para realizar lo que mi clemencia pretende, ve al palacio del obispo de México y le dirás cómo yo te envío a manifestarle y lo que has oído. Ten por seguro que lo agradeceré bien y lo lo que mucho deseo, que aquí en el llano me edifique un templo: le contarás puntualmente cuanto has visto y admirado, pagaré, porque te haré feliz y merecerás mucho que yo recompense el trabajo y fatiga con que vas a procurar lo que te encomiendo. Mira que ya has oído mi mandato, hijo mío el más pequeño; anda y pon todo tu esfuerzo." Al punto se inclinó delante de ella y le dijo: "Señora mía, ya voy a cumplir tu mandado; por ahora me despido de ti, yo tu humilde siervo." Luego bajó, para ir a hacer su mandado; y salió a la calzada que viene en línea recta a México.

Habiendo entrado en la ciudad, sin dilación se fué en derechura al palacio del obispo, que era el prelado que muy poco antes había venido y se llamaba don fray Juan de Zumárraga, religioso de San Francisco. Apenas llegó, trató de verle; rogó a sus criados que fueran a anunciarle; y pasado un buen rato, vinieron a llamarle, que había mandado el señor obispo que entrara. Luego que entró, se inclinó y arrodilló delante de él; en seguida le dió el recado de la Señora del cielo; y también le dijo cuanto admiró, vió y oyó. Después de oír toda su plática y su recado, pareció no darle crédito; y le respondió: "Otra vez vendrás, hijo mío, y te oiré más despacio; lo veré muy desde el principio y pensaré en la voluntad y deseo con que has venido." El salió y se vino triste, porque de ninguna manera se realizó su mensaje.

En el mismo día se volvió; se vino derecho a la cumbre del cerrillo, y acertó con la Señora del cielo, que le estaba aguardando, allí mismo donde la vió la vez primera. Al verla, se postró delante de ella y le dijo: "Señora, la más pequeña de mis hijas, Niña mía, fuí adonde me enviaste a cumplir tu mandato: aunque con dificultad entré adonde es el asiento del

prelado; le ví y expuse tu mensaje, así como me advertiste; me recibió benignamente y me oyó con atención; pero en cuanto me respondió, pareció que no lo tuvo por cierto; me dijo: "Otra vez vendrás; te oiré más despacio; veré muy desde el principio el deseo y voluntad con que has venido." Comprendí perfectamente en la manera como me respondió, que piensa que es quizás invención mía que tú quieres que aquí te hagan un templo y que acaso no es de orden tuya; por lo cual te ruego encarecidamente, Señora y Niña mía, que a alguno de los principales, conocido, respetado y estimado, le encargues que lleve tu mensaje, para que le crean; porque yo soy un hombrecillo, soy un cordel, soy una escalerilla de tablas, soy cola, soy hoja, soy gente menuda, y tú, Niña mía, la más pequeña de mis hijas, Señora, me envías a un lugar por donde no ando y donde no paro. Perdóname que te cause gran pesadumbre y caiga en tu enojo, Señora y Dueña mía." Le respondió la Santísima Virgen: "Oye, hijo mío el más pequeño, ten entendido que son muchos mis servidores y mensajeros, a quienes puedo encargar que lleven mi mensaje y hagan mi voluntad; pero es de todo punto preciso que tú mismo solicites y ayudes y que con tu mediación se cumpla mi voluntad. Mucho te ruego, hijo mío el más pequeño, y con rigor te mando, que otra vez vayas mañana a ver al obispo. Dale parte en mi nombre y hazle saber por entero mi voluntad: que tiene que poner por obra el templo que le pido. Y otra vez dile que yo en persona, la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, te envía." Respondió Juan Diego: "Señora y Niña mía, no te cause yo aflicción; de muy buena gana iré a cumplir tu mandato; de ninguna manera dejaré de hacerlo ni tengo por penoso el camino. Iré a hacer tu voluntad; pero acaso no seré oído con agrado; o si fuere oído, quizás no se me creerá. Mañana en la tarde, cuando se ponga el sol, vendré a dar razón de tu mensaje con lo que responda el prelado. Ya de tí me

despido, Hija mía la más pequeña, mi Niña y Señora. Descansa entre tanto." Luego se fué él a descansar en su casa.

Al día siguiente, domingo, muy de madrugada, salió de su casa y se vino derecho a Tlatilolco, a instruirse de las cosas divinas y estar presente en la cuenta, para ver en seguida al prelado. Casi a las diez, se aprestó, después de que se oyó Misa y se hizo la cuenta y se dispersó el gentío. Al punto se fué Juan Diego al palacio del señor obispo. Apenas llegó, hizo todo empeño por verle: otra vez con mucha dificultad le vió; se arrodilló a sus pies; se entristeció y lloró al exponerle el mandato de la Señora del cielo; que ojalá que creyera su mensaje, y la voluntad de la Inmaculada, de erigirle su templo donde manifestó que lo quería. El señor obispo, para cerciorarse, le preguntó muchas cosas, dónde la vió y cómo era; y él refirió todo perfectamente al señor obispo. Mas aunque explicó con precisión la figura de ella y cuanto había visto y admirado, que en todo se descubría ser ella la siempre Virgen, santísima Madre del Salvador Nuestro Señor Jesucristo; sin embargo, no le dió crédito y dijo que no solamente por su plática y solicitud se había de hacer lo que pedía; que, además, era muy necesaria alguna señal, para que se le pudiera creer que le enviaba la misma Señora del cielo. Así que lo oyó, dijo Juan Diego al obispo: "Señor, mira cuál ha de ser la señal que pides; que luego iré a pedírsela a la Señora del cielo que me envió acá." Viendo el obispo que ratificaba todo sin dudar ni retractar nada, le despidió. Mandó inmediatamente a unas gentes de su casa, en quienes podía confiar, que le vinieran siguiendo y vigilando mucho adónde iba y a quién veía y hablaba. Así se hizo. Juan Diego se vino derecho y caminó por la calzada; los que venían tras él, donde pasa la barranca, cerca del puente del Tepeyácac, le perdieron; y aunque más buscaron por todas partes, en ninguna le vieron. Así es que regresaron, no solamente porque se fastidiaron, sino también porque les estorbó su intento y les dió enojo. Eso fueron a infor-

mar al señor obispo, inclinándole a que no le creyera: le dijeron que no más le engañaba; que no más forjaba lo que venía a decir, o que únicamente soñaba lo que decía y pedía; y en suma discurrieron que si otra vez volvía, le habían de coger y castigar con dureza, para que nunca más mintiera y engañara.

Entre tanto, Juan Diego estaba con la Santísima Virgen, diciéndole la respuesta que traía del señor obispo; la que oída por la Señora, le dijo: "bien está hijito mío, volverás aquí mañana para que lleves al obispo la señal que te ha pedido; con eso te creerá y acerca de esto ya no dudará ni de ti sospechará; y sábete, hijito mío, que yo te pagaré tu ciudado y el trabajo y cansancio que por mí has impendido; ea, vete ahora; que mañana aquí te aguardo."

Al día siguiente, lunes, cuando tenía que llevar Juan Diego alguna señal para ser creído, ya no volvió. Porque cuando llegó a su casa, a un tío que tenía, llamado Juan Bernardino, le había dado la enfermedad, y estaba muy grave. Primero fué a llamar a un médico y le auxilió; pero ya no era tiempo, ya estaba muy grave. Por la noche, le rogó su tío que de madrugada saliera y viniera a Tlatilolco a llamar un sacerdote, que fuera a confesarle y disponerle, porque estaba muy cierto de que era tiempo de morir y que ya no se levantaría ni sanaría.

El martes, muy de madrugada, se vino Juan Diego de su casa a Tlatilolco a llamar al sacerdote; y cuando venía llegando al camino que sale junto a la ladera del cerrillo del Tepeyácac, hacia el poniente, por donde tenía costumbre de pasar, dijo: "Si me voy derecho, no sea que me vaya a ver la Señora, y en todo caso me detenga, para que lleve la señal al prelado, según me previno: que primero nuestra aflicción nos deje y primero llame yo de prisa al sacerdote; el pobre de mi tío lo está ciertamente aguardando". Luego dió vuelta al cerro; subió por entre él y pasó al otro lado, hacia el oriente, para llegar pronto a México y que no le detuviera la Señora

del cielo. Pensó que por donde dió la vuelta, no podía verle la que está mirando bien a todas partes. La vió bajar de la cumbre del cerrillo y que estuvo mirando hacia donde antes él la veía. Salió a su encuentro a un lado del cerro y le dijo: "¿Qué hay, hijo mío el más pequeño? ¿adónde vas? — ¿Se apenó él un poco, o tuvo vergüenza, o se asustó? Se inclinó delante de ella; y le saludó, diciendo: "Niña mía, la más pequeña de mis hijas, Señora, ojalá estés contenta. ¿Cómo has amanecido? ¿estás bien de salud, Señora y Niña mía? Voy a causarte aflicción: sabe, Niña mía, que está muy malo un pobre siervo tuyo, mi tío; le ha dado la peste, y está para morir. Ahora voy presuroso a tu casa de México a llamar uno de los sacerdotes amados de Nuestro Señor, que vaya a confesarle y disponerle; porque desde que nacimos, vinimos a aguardar el trabajo de nuestra muerte. Pero si voy a hacerlo, volveré luego otra vez aquí, para ir a llevar tu mensaje. Señora y Niña mía, perdóname; ténme por ahora paciencia; no te engaño, Hija mía la más pequeña; mañana vendré a toda prisa." Después de oír la plática de Juan Diego, respondió la piadosísima Virgen: "Oye y ten entendido, hijo mío el más pequeño, que es nada lo que te asusta y aflige; no se turbe tu corazón; no temas esa enfermedad, ni otra alguna enfermedad y angustia. ¿No estoy yo aquí, que soy tu Madre? ¿no estás bajo mi sombra? ¿no soy yo tu salud? ¿no estás por ventura en mi regazo? ¿qué más has menester? No te apene ni te inquiete otra cosa; no te aflija la enfermedad de tu tío, que no morirá ahora de ella: está seguro de que ya sanó. (Y entonces sanó su tío, según después se supo). Cuando Juan Diego oyó estas palabras de la Señora del cielo, se consoló mucho; quedó contento. Le rogó que cuanto antes le despachara a ver al señor obispo, a llevarle alguna señal y prueba, a fin de que le creyera. La Señora del cielo le ordenó luego que subiera a la cumbre del cerrillo, donde antes la veía. Le dijo: "Sube, hijo mío el más pequeño, a la cumbre del cerrillo; allí

donde me viste y te di órdenes, hallarás que hay diferentes flores; córtalas, júntalas, recógelas; en seguida baja y tráelas a mi presencia." Al punto subió Juan Diego el cerrillo; y cuando llegó a la cumbre, se asombró mucho de que hubieran brotado tantas variadas exquisitas rosas de Castilla, antes del tiempo en que se dan, porque a la sazón se encrudecía el hielo: estaban muy fragantes y llenas del rocío de la noche, que semejaba perlas preciosas. Luego empezó a cortarlas; las juntó todas y las echó en su regazo. La cumbre del cerrillo no era lugar en que se dieran ningunas flores, porque tenía muchos riscos, abrojos, espinas, nopales y mezquites; y si se solían dar hierbecillas, entonces era el mes de diciembre, en que todo lo come y echa a perder el hielo. Bajó inmediatamente y trajo a la Señora del cielo las diferentes rosas que fué a cortar; la que, así como las vió, las cogió con su mano y otra vez se las echó en el regazo, diciéndole: "Hijo mío el más pequeño, esta diversidad de rosas es la prueba y señal que llevarás al obispo. Le dirás en mi nombre que vea en ella mi voluntad y que él tiene que cumplirla. Tú eres mi embajador, muy digno de confianza. Rigurosamente te ordeno que sólo delante del obispo despliegues tu manta y descubras lo que llevas. Contarás bien todo; dirás que te mandé subir a la cumbre del cerrillo, que fueras a cortar flores; y todo lo que viste y admiraste, para que puedas inducir al prelado a que dé su ayuda, con objeto de que se haga y erija el templo que he pedido". Después que la Señora del cielo le dió su consejo, se puso en camino por la calzada que viene derecho a México: ya contento y seguro de salir bien, trayendo con mucho cuidado lo que portaba en su regazo, no fuera que algo se le soltara de las manos, y gozándose en la fragancia de las variadas flores.

Al llegar al palacio del obispo, salieron a su encuentro el mayordomo y otros criados del prelado. Les rogó que le dijeran que deseaba verle; pero ninguno de ellos quiso, haciendo

como que no le oían, sea porque era muy temprano, sea porque ya le conocían, que sólo los molestaba, porque era importuno; y, además, ya les habían informado sus compañeros, que le perdieron de vista, cuando habían ido en su seguimiento. Largo rato estuvo esperando. Ya que vieron que hacía mucho que estaba allí, de pie, cabizbajo, sin hacer nada, por si acaso era llamado; y que al parecer traía algo que portaba en su regazo, se acercaron a él, para ver lo que traía y satisfacerse. Viendo Juan Diego que no les podía ocultar lo que traía, y por eso le habían de molestar, empujar o aporrear, descubrió un poco, que eran flores; y al ver que todas eran diferentes Rosas de Castilla, y que no era entonces el tiempo en que se daban, se asombraron muchísimo de ello, lo mismo de que estuvieran muy frescas, y tan abiertas, tan fragantes y tan preciosas. Quisieron coger y sacarle algunas; pero no tuvieron suerte las tres veces que se atrevieron a tomarlas: no tuvieron suerte, porque cuando iban a cogerlas, ya no veían verdaderas flores, sino que les parecían pintadas o labradas o cosidas en la manta. Fueron luego a decir al señor obispo lo que habían visto y que pretendía verle el indito que tantas veces había venido; el cual hacía mucho que por eso aguardaba, queriendo verle. Cayó, al oirlo, el señor obispo en la cuenta de que aquello era la prueba, para que se certificara y cumpliera lo que solicitaba el indito. En seguida mandó que entrara a verle. Luego que entró, se humilló delante de él, así como antes lo hiciera, y contó de nuevo todo lo que había visto y admirado, y también su mensaje. Dijo: "Señor, hice lo que me ordenaste, que fuera a decir a mi Ama, la Señora del cielo, Santa María, preciosa Madre de Dios, que pedías una señal para poder creerme que le has de hacer el templo donde ella te pide que lo erijas; y además le dije que yo te había dado mi palabra de traerte alguna señal y prueba, que me encargaste, de su voluntad. Condescendió a tu recado y acogió benignamente lo que pides, alguna señal

y prueba para que se cumpla su voluntad. Hoy muy temprano me mandó que otra vez viniera a verte; le pedí la señal para que me creyeras, según me había dicho que me la daría; y al punto lo cumplió: me despachó a la cumbre del cerrillo, donde antes yo la viera, a que fuese a cortar varias rosas de Castilla. Después que fuí a cortarlas, las traje abajo; las cogió con su mano y de nuevo las echó en mi regazo, para que te las trajera y a ti en persona te las diera. Aunque yo sabía bien que la cumbre del cerrillo no es lugar en que se den flores, porque sólo hay muchos riscos, abrojos, espinas, nopales y mezquites, no por eso dudé; cuando fuí llegando a la cumbre del cerrillo, miré que estaba en el paraíso, donde había juntas todas las varias y exquisitas rosas de Castilla, brillantes de rocío, que luego fuí a cortar. Ella me dijo por qué te las había de entregar; y así lo hago, para que en ellas veas la señal que pides y cumplas su voluntad; y también para que aparezca la verdad de mi palabra y de mi mensaje. Hélas aquí: recíbelas". Desenvolvió luego su blanca manta, pues tenía en su regazo las flores; y así que se esparcieron por el suelo todas las diferentes rosas de Castilla, se dibujó en ella y apareció de repente la preciosa imagen de la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, de la manera que está y se guarda hoy en su templo del Tepeyácac, que se nombra Guadalupe. Luego que la vió el señor obispo, él y todos los que allí estaban, se arrodillaron: mucho la admiraron; se levantaron a verla; se entristecieron y acongojaron, mostrando que la contemplaron con el corazón y el pensamiento. El señor obispo con lágrimas de tristeza oró y le pidió perdón de no haber puesto en obra su voluntad y su mandato. Cuando se puso en pie, desató del cuello de Juan Diego, del que estaba atada, la manta en que se dibujó y apareció la Señora del cielo. Luego la llevó y fué a ponerla en su oratorio. Un día más permaneció Juan Diego en la casa del obispo, que aun le detuvo. Al día siguiente, le dijo: "¡Ea!, a mostrar dónde

es voluntad de la Señora del cielo que le erijan su templo". Inmediatamente se convidó a todos para hacerlo. No bien Juan Diego señaló dónde había mandado la Señora del cielo que se levantara su templo, pidió licencia para irse. Quería ahora ir a su casa a ver a su tío Juan Bernardino; el cual estaba muy grave, cuando le dejó y vino a Tlatilolco a llamar un sacerdote, que fuera a confesarle y disponerle, y le dijo la Señora del cielo que ya había sanado. Pero no le dejaron ir solo, sino que le acompañaron a su casa. Al llegar, vieron a su tío que estaba muy contento y que nada le dolía. Se asombró mucho de que llegara acompañado y muy honrado su sobrino, a quien preguntó la causa de que así lo hicieran y que le honraran mucho. Le respondió su sobrino que, cuando partió a llamar al sacerdote que le confesara y dispusiera, se le apareció en el Tepeyácac la Señora del cielo; la que, diciéndole que no se afligiera, que ya su tío estaba bueno, con que mucho se consoló, le despachó a México, a ver al señor obispo, para que le edificara una casa en el Tepeyácac. Manifestó su tío ser cierto que entonces le sanó y que la vió del mismo modo en que se aparecía a su sobrino; sabiendo por ella que le había enviado a México a ver al obispo. También entonces le dijo la Señora que, cuando él fuera a ver al obispo, le revelara lo que vió y de qué manera milagrosa le había ella sanado; y que bien la nombraría, así como bien había de nombrarse su bendita imagen, la siempre Virgen Santa María de Guadalupe. Trajeron luego a Juan Bernardino a presencia del señor obispo; a que viniera a informarle y atestiguar delante de él. A entrambos, a él y a su sobrino, los hospedó el obispo en su casa algunos días, hasta que se erigió el templo de la Reina en el Tepeyácac, donde la vió Juan Diego. El señor obispo trasladó a la Iglesia Mayor la santa imagen de la amada Señora del cielo: la sacó del oratorio de su palacio, donde estaba, para que toda la gente viera y admirara su bendita imagen. La ciudad entera se conmovió: venía

a ver y admirar su devota imagen, y a hacerle oración. Mucho le maravillaba que se hubiese aparecido por milagro divino; porque ninguna persona de este mundo pintó su preciosa imagen.

La manta en que milagrosamente se apareció la imagen de la Señora del cielo, era el abrigo de Juan Diego: ayate un poco tieso y bien tejido. Porque en este tiempo era de ayate la ropa y abrigo de todos los pobres indios; sólo los nobles, los principales y los valientes guerreros, se vestían y ataviaban con manta blanca de algodón. El ayate, ya se sabe, se hace de ichtli, que sale del maguey. Este precioso ayate en que se apareció la siempre Virgen nuestra Reina es de dos piezas, pegadas y cosidas con hilo blando. Es tan alta la bendita imagen, que empezando en la planta del pie, hasta llegar a la coronilla, tiene seis jemes y uno de mujer. Su hermoso rostro es muy grave y noble, un poco moreno. Su precioso busto aparece humilde: están sus manos juntas sobre el pecho, hacia donde empieza la cintura. Es morado su cinto. Solamente su pie derecho descubre un poco la punta de su calzado color de ceniza. Su ropaje, en cuanto se ve por fuera, es de color rosado, que en las sombras parece bermejo; y está bordado con diferentes flores, todas en botón y de bordes dorados. Prendido de su cuello está un anillo dorado, con rayas negras al derredor de las orillas, y enmedio una cruz. Además, de adentro asoma otro vestido blanco y blando, que ajusta bien en las muñecas y tiene deshilado el extremo. Su velo, por fuera, es azul celeste; sienta bien en su cabeza; para nada cubre su rostro; y cae hasta sus pies, ciñéndose un poco por enmedio: tiene toda su franja dorada, que es algo ancha, y estrellas de oro por dondequiera, las cuales son cuarenta y seis. Su cabeza se inclina hacia a la derecha; y encima sobre su velo, está una corona de oro, de figuras ahusadas hacia arriba y anchas abajo. A sus pies está la luna, cuyos cuernos ven hacia arriba. Se yergue exactamente enmedio de ellos y

de igual manera aparece enmedio del sol, cuyos rayos la siguen y rodean por todas partes. Son cien los resplandores de oro, unos muy largos, otros pequeñitos y con figuras de llamas: doce circundan su rostro y cabeza; y son por todos cincuenta los que salen de cada lado. Al par de ellos, al final, una nube blanca rodea los bordes de su vestidura. Esta preciosa imagen, con todo lo demás, va corriendo sobre un ángel, que medianamente acaba en la cintura, en cuanto descubre; y nada de él aparece hacia sus pies, como que está metido en la nube. Acabándose los extremos del ropaje y del velo de la Señora del cielo, que caen muy bien en sus pies, por ambos lados los coge con sus manos el ángel, cuya ropa es de color bermejo, a la que se adhiere un cuello dorado, y cuyas alas desplegadas son de plumas ricas, largas y verdes, y de otras diferentes. La van llevando las manos del ángel, que, al parecer, está muy contento de conducir así a la Reina del cielo.

(*) Fragmento del libro que, en lengua mexicana, hizo imprimir en México, en el año 1649, el Bachiller Luis Lasso de la Vega. Traducido por el Lic. Don Primo Feliciano Velázquez.

TEODORO HAECKER *nació en Eberbach (Wurtemberg) el 4 de Junio de 1879. Está caracterizado como ensayista filosófico. Su primera nombradía es de traductor y comentarista de las obras de Kierkegaard. Igualmente tradujo las obras de Newman y del poeta Worksworth. Sus propias opiniones críticas y filosofías sobre la cultura están totalmente prefundidas de catolicismo.*

Escribió entre otras obras: Sören Kierkegaar und die Philosophie der Sinnlichkeit (1913); Satire und Polemik (1922); Christentum und Kultur (1917). A partir del cuarto año (1923) dirige la revista mensual Die Meister. (Estas noticias figuran en la gran enciclopedia alemana Der Grosse Brockhaus).

La actividad literaria de Teodoro Haecker cuenta además con las siguientes expresiones: Wahrheit und Leben; Vergil, Vater des Abendlandes; Was ist der Mench?; Schöpfer und Schopfung; Der Christ und die Geschichte; Schönheit. Ein Versuch; Die Hirtengedichte des Vergil; Sören Kierkegaard Religiöse Reden.

Los aforismos pertenecen a su última producción: Der Geist des Menschen un die Wahrheit 1937, Jakob Hegner, Leipzig. El libro constituye la piedra fundamental de su Antropología, en la cual está ocupado y que constituye el tema capital de todos sus libros.

Próximamente aparecerá, en las ediciones SOL Y LUNA, *la versión española de todo el libro cuyos aforismos tienen hoy su primera traducción española completa.*

A F O R I S M O S

EL aforismo es una especie en el arte literario, sometido, por lo mismo, como todo arte, a una ley de forma de la cual sólo se libera mediante su cumplimiento.

Sólo es perfecto el arte cuando en el dominio de las formas se muestra superior a la ley; tiene entonces la transparencia graciosa de un rayo de luz, del vuelo del ave, del agua que corre, del azul de cielo, de un sonido puro.

Sin embargo, todo fracaso tiene su origen en la violación o desprecio de una ley de forma.

Hay muchos aforismos desacertados exclusivamente porque no verifican la condición del aforismo: es decir, que siempre proceda del conocimiento, y por cierto, del conocimiento *filosófico*.

No existe un aforismo lírico, épico o científico; sólo existe el aforismo filosófico; ni siquiera existe el aforismo teológico.

"Sobre toda cumbre se cierne la calma", no es un aforismo; lo fué otrora... pero no lo es hoy. Igualmente: "La suma de los ángulos en un triángulo es igual a dos rectos", no es un aforismo.

En cambio: πάντα ῥεῖ, todo fluye, ciertamente lo es; más aun, es el modelo del aforismo.

¿Hay una frase que sea "más precisa"? Pero ¿qué es lo precisado? El todo frente a la nada; lo cual es conocido solamente por la filosofía.

Es verdad que también el pintor, el escultor, el poeta, el químico, el historiador han escrito sus respectivos aforismos; pero lo han hecho en cuanto eran espíritus filosóficos.

El hálito de la totalidad envuelve aún al más diminuto conocimiento filosófico, como también envuelve a todo aforismo, que es el género más filosófico del arte literario, el género "de la precisión", el "destacado", el preferido.

1

Entre la inmutable verdad de Dios y la mudable verdad del hombre, se desarrollan las tragedias, comedias y tragicomedias de la humanidad.

La Verdad de Dios condena la vida mentirosa del hombre. El hombre es pecador; el pecador orgulloso de la hipocresía o el pecador humilde del arrepentimiento y la penitencia.

Existe sin embargo otro orgullo: el de la "veracidad". Es más que la "verdad" con la cual no la identificamos. Nuestra "vida" desmiente a la verdad *de Dios.* ¿Qué es más que nuestra vida?

Junto con la salud del cuerpo nada es más útil para nuestro provecho que una buena conciencia.

¡Nos la creamos mediante la veracidad! ¿Qué otra cosa es la veracidad que decir lo que *somos* y cómo *somos?* Y nosotros —*el hombre*— somos la medida de todas las cosas.

Esto es, pues: *verdad.*

2

La adulteración del ser más peligrosa y más difícilmente discernible cometida por el conocimiento humano, es la

supresión de las cosas imperceptibles, del soplo más imperceptible que bien podría ser el *spiritus* mismo.

En este mundo existe lo absolutamente verdadero, pero no existe lo absolutamente falso. Esto es una consecuencia de la primacía y pre-existencia —en un sentido metafísico y lógico— de lo verdadero.

3

La actual decadencia es totalmente característica del "poder".

La decadencia del orden eterno y jerárquico consiste en dejar que lo bajo se *enseñoree* de lo alto.

Los ángeles elegidos para presidir la creación y la *obra* de la omnipotencia, que participaron en su poder, cayeron; no así los querubines y serafines, que eran ángeles de la contemplación. Esta es la protección más segura.

Quien permite que se le separe del tesoro de la contemplación, para ser solamente pura acción mediante el exclusivo hacer, se sitúa en un mortal peligro de perder la "verdad".

4

Incluir en cierto modo en el ser, a la nada, aun la misma nada, precisamente mediante la creación, es la obra más grande, la mayor acción, no sólo de la omnipotencia —como que sólo a ella es posible— sino también del amor, que es la perfección y la efusión de la omnipotencia. El más inconcebible misterio está aquí.

5

La diferencia entre lo ordinario y lo extraordinario se refiere siempre sólo a los medios.

El "fin" es siempre el *ordo;* el fin jamás está fuera del orden, jamás es "extraordinario".

Puede parecer así, porque se trata, en ese caso, de un fin relativo e intermedio.

Sólo cuando el "tiempo" y el "mundo" salen del orden, exigen medios extraordinarios.

La Iglesia de Cristo, por el contrario, es tan partidaria del "orden" que obligada a usar medios extraordinarios, de los cuales a veces echa mano para alcanzar el fin del *ordo* eterno, suscita y crea entonces un *ordo* temporario, una orden, o por decir mejor, cuando tal orden surge extraordinaria e inmediatamente por el espíritu de Dios, por la gracia en un hombre, la Iglesia la reconoce, sanciona, sella y gobierna.

Jamás permite que lo extraordinario sea o se haga desordenado.

Ella es la Iglesia de Cristo; y Dios trino es Dios de orden en virtud de su insondable ser, en el cual, sin embargo, el Padre es el Padre y el Hijo el Hijo y el Espíritu Santo es el Espíritu Santo, en el feliz e inquebrantable orden de la esencia y existencia, del ser y del conocer.

6

La historia de la Cristiandad occidental enseña que la verdad de la fe pura y límpida, de la fe vivamente mantenida siempre en su plenitud, fué legítimamente defendida, sostenida y reparada por la perfecta formación, por el correspondiente saber perfecto y por el simple pueblo creyente no deformado.

Es esta una particularidad de la Cristiandad occidental en la cual desde el principio existió, como la dote natural más excelente de los griegos, (mediante el transplante —o mejor quizá, el alumbramiento— y el trabajo conquistador y meritorio) la ciencia y la idea de la ciencia. La historia de la Cristiandad occidental enseña no menos que la verdad de la

fe pura y limpia siempre fué agredida con la mayor violencia, inconcebiblemente desconocida, y mortalmente herida por la formación *mediocre* y por la *mediocre* (y menos aún) ciencia.

La mediocridad es un *signum* de la época; está a punto de conquistar el "mundo". En ella está la quintaesencia de los siete pecados capitales. Es la *superbia* misma.

En su delirio sobrepasa lo trágico y lo cómico que en sentido auténtico, en ella no existe.

Nada en nuestro occidente, la tierra de nuestros padres, la primera que ha hecho posibles y reales todas las patrias, nada hay tan altivo y soberbio como la mediocridad.

Largos siglos la han preparado a través de teólogos y filósofos nominalistas, racionalistas, materialistas, idealistas, biologistas. Son simples etapas de la mediocridad, que carece totalmente de tiempo y de espíritu, que rechaza la verdad plena y no puede llegar hasta el *último* fin del espíritu humano y de la humana verdad y sabiduría, hasta la *docta ignorantia,* hasta la sabia ignorancia.

7

Cuando se trata de la verdad de la doctrina, la Iglesia jamás se ha preocupado, y con derecho, de que los herejes, especialmente en el momento de la apostasía, hayan escrito mejor que los ortodoxos. Eso se les reconocerá siempre y universalmente. Por lo demás, también la Iglesia tiene en ese sentido los mejores escritores. Le han cabido en suerte.

"Buscad primeramente..."

8

Es natural al hombre ser griego, romano, ruso, hindú, (¿cómo sería posible de otro modo entender a Schopenhauer?) etc.; pues el hombre ha sido concebido como espí-

ritu y el espíritu puede, en cierto sentido, ser todas las cosas.

¿Es igualmente natural al hombre ser cristiano? Ciertamente, no. Y tampoco es este el sentido de la frase *anima naturaliter christiana.* Naturalmente en el hombre, el cristiano sólo existe como "advenedizo".

9

Pues que no se requiere identidad de ser para que dos piensen y digan lo mismo, *por eso* tampoco se exige tal identidad para que dos hagan lo mismo.

Las verdades se implican y dependen recíprocamente y por igual razón también las obras.

El cristiano y el ateo pueden afirmar la misma verdad: el mundo alguna vez perecerá. ¡Pero qué diferencia de vida y muerte, en la vida y muerte de ambos!

10

No existe definición de lo bello o del bien que con exactitud acabada se pueda comparar con la definición de lo verdadero, en cuanto es una, o la *adaequatio rei et intellectus*: concordancia, ecuación o igualdad de la cosa y el entendimiento o, más exactamente, el juicio.

Pero, sin embargo, debe todavía señalarse aquí que la realidad perfecta de lo "verdadero" supera, en el espíritu viviente, esta célebre definición y es incomparablemente más que ella. En última instancia, verdad es exactamente verdad y nada más.

Sin embargo, lo intelectualmente "visto" aquí con tanta vaguedad, es mucho más de lo racionalmente definido.

La significación e imposibilidad de sustituir por un "nombre" propio un "ser" propio, es evidente.

Existe un nominalismo, complemento de una existencia del ser; no se lo debe confundir con aquél otro, vacío de ser, que es la sombra de todas las herejías.

La verdad es la verdad y el bien es el bien y la belleza es la belleza.

Lo que describe o abarca esta definición es solamente lo que les pertenece; todos los otros "nombres" que se le agregan, sólo contribuyen, ayudan y acompañan. Deben iluminar el sentido y el camino (y con frecuencia tienen el peligro de ocultarlo), que conduce a la luz propia del ser, objeto de exploración e investigación, y de su nombre mediante su propia claridad; única que en su cercano alejamiento, produce tenue, modesta y casi imperceptiblemente la claridad explicativa de las definiciones, descripciones y perífrasis.

Pero existen deferencias.

La luz más intensa, la luz de las luces, es la verdad. Su esencia es la autoiluminación e iluminación de los demás... Muy difícil es decir qué es el bien; dificilísimo, decir qué es lo bello.

A pesar de eso (verdad —bien— belleza) son los tres para el hombre, tres evidencias, y con razón: pues en realidad son, al fin de cuentas, inteligibles por sí mismas. Pero la filosofía humana es hecho de gran importancia; y entre la evidencia primitivamente habida y la evidencia intelectual va la misma distancia, y con frecuencia el camino de toda la vida, que media entre la ignorancia ingenua y la *docta ignorantia.*

No existen para un *filósofo* otros problemas metodológicamente fértiles sino aquellos relativos al origen real de un concepto; como no existe método más fecundo de investigación, para un *psicólogo* de las masas o del individuo, que la investigación de la etimología de la palabra que un pueblo o un individuo usa para expresar un determinado concepto filosófico.

¡Y qué concepto más decisivo que el de la verdad!

Psicológicamente, es muy interesante e instructivo advertir que los griegos, padres de la filosofía occidental, tomaron

y extrajeron el concepto de verdad de la esfera teorética, estética y ontológica: verdad es ἀλήθεια, es decir, no estar oculto, estar en descubierto; mientras que el término germano *wahr* con el verbo *bewähren* (resultar bien) proviene de la esfera práctica y ética; igual que, por su parte, el latín *verum*, que es la misma palabra.

Por el contrario ¡qué regresivo contrasentido sería permitir que el concepto filosófico de la verdad, aun el concepto espiritual propio de la teología cristiana, retrocediesen nuevamente hasta convertirse en las *imágenes* de las cuales han sido destacados!

Una imagen no nos lleva lejos, ni nos acompaña mucho tiempo; porque simplemente nos desorienta...

El verdadero Dios es un Dios escondido; lo cual significaría en griego, de acuerdo al término y al sentido de la imagen: el Dios manifiesto es un Dios oculto.

11

¿Qué es verdad en este momento? ¡Qué grande es el hombre, ya que puede formular y entender esta pregunta; cuán desdichado, porque no puede contestarla; y también porque hasta esto sabe!

¡Cómo admira a Dios, que lo sabe!

¿"De dónde sabes que El lo sabe?" De Dios.

"Una revelación privada".

¡Estás en un error! Eso lo sabe todo el que cree en Dios.

"Entonces propiamente, sabe mucho". Sí, mucho; pero no muchas cosas; *multum non multa.*

12

¿Dónde se tiene el hogar? Existen muchas mansiones en la eterna morada y ninguna de ellas es igual. Los múltiples espíritus no se sentirían como en su hogar si no tuvieran

estas mansiones *diferentes;* al contrario, se sentirían como en un indecible país extraño, si en la casa del Padre, que es una sola, no existieran estas diversas mansiones.

La unidad beatífica no es la igualdad sino la identidad viva del espíritu divino en las analogías de lo desigual.

13

Es muy bueno poder siempre decirlo *todo.* Dios siempre lo dice todo; pero a su manera. El es un Dios manifiesto y escondido. El es el sol y la noche por sobre estas imágenes sensibles, es un *Deus absconditus.*

Algo de esto deben tener análogamente el sabio y el artista para comprender el ser, para perseverar en su ser, para ser *verdaderos.*

Pues ambos tienen también un parentesco y coinciden en hablar, actuar y ejecutar no sin cierta oscuridad.

Pertenece a la plenitud del ser, tanto la ciudad edificada sobre el monte como la intimidad oculta y escondida del reino de Dios.

Ambas afirmaciones no son antítesis que se excluyen; sólo las imágenes sensibles y la inerte lógica del racionalismo producen semejante oposición.

14

El hombre, "forjador" racional, es semejante a Dios, creador del hombre; pero también semejante a Dios, forjador del escarabajo.

El producto y triunfo del racionalismo es la máquina, auténtica "creación" del hombre. Ninguna verdad es tan transparente y sin "misterio" como la máquina en cuanto máquina.

Una de las más profundas y misteriosas consecuencias del pecado original es la disociación del poder y la verdad.

Es profesión de fe en la Iglesia que ambos se hermanan y también coexisten: el Dios de la verdad *es* el Dios de la omnipotencia. Verdad *es* poder y mentira *es* impotencia.

Cuando todo fuere restaurado en Dios, también esta verdad será evidente sin engaño ni ilusión.

Esta es la fe del cristiano, que tiene conciencia de ello. Sabe que el "mundo" llegará a estar en sazón para recibir la revelación de la escondida identidad entre verdad y poder. Pero hasta que llegue este postrer momento de la reconciliación, están separados, es decir, hay que padecer su separación.

La verdad está como un cuerpo en la cruz. Es sensiblemente difícil entender que en la impotencia pueda estar la verdad y en la mentira el poder. Y, sin embargo, es ésta la realidad de este "mundo"; y este mundo no puede cambiar por su propia virtud. No tiene poder para eso, porque no es la verdad. ¡Y, sin embargo, tanta verdad hay en él que hasta sabe ser una locura y un escándalo que Dios, cuya primera señal a los ojos y a la inteligencia del mundo es el poder (con derecho!), esté impotente en cruz!

En esto consiste el misterio de la apostasía que se opera bajo el signo del poder: en su amor, en el amor del poder o *más bien* de la mentira, aunque esencial y eternamente sea impotente puesto que no *posee a Dios*.

Tal fué la elección de los ángeles caídos, quienes desde entonces tiemblan ante la Verdad Encarnada, ante el Crucificado y ante toda palabra verdadera, porque en ellas está el "poder".

Todo hijo del hombre que pretende alcanzar el poder sin la verdad es secuaz del ángel caído.

No obstante, el poder y la verdad, tan inseparablemente unidos están por naturaleza, es decir, metafísicamente como exigencia y divinamente como realidad, que tanto el ángel

como el hombre caído se ven precisados a aceptar como verdad sus propias mentiras.

Pueden en lo más íntimo conocer muy bien sus mentiras; pero para eso, pública y oficialmente deben afirmar una "verdad": deben ser hipócritas y fariseos.

Dios no toleraría de otra forma a los usurpadores del poder. *Deben* mentir. El diablo no dice, lo cual sería verdad: Yo soy el camino del error, de la mentira y de la muerte. No; la mentira usa la máscara de la verdad.

16

El tipo original y más puro del gnosticismo es la separación de la verdad y el poder en el mismo ser trascendente y eterno.

Todos los demás gnosticismos son modificaciones y atenuaciones de este maniqueísmo absoluto; son también, más o menos, componendas entre tiempo y eternidad.

Tal fué el postrer gnosticismo de Scheler, que se refugió en el devenir.

Con todo, al fin y a la postre, el Dios de la verdad tendrá también el poder que al principio no tuvo.

Por cierto que esto no se realiza sin trabas. Este acontecimiento está trabado por un hilo tan débil como es el hombre.

La fe cristiana es la senda estrecha entre dos abismos: el de la impotencia de la verdad y el de la mentira del poder, que son el peligro de nuestra vida intelectual y espiritual y crean la posibilidad de nuestra desesperación o de nuestra impenitencia.

La fe cristiana, que en su esencia es una débil mirada intelectual de la cual se adueña la voluntad; una débil mirada crepuscular a través de la oscuridad de la mentira; un débil y enceguecido mirar el reino de la luz, pero al fin un resto de visión y no sólo una confianza absolutamente ciega;

la fe cristiana no renuncia a las dos afirmaciones que forman su unidad, a saber: que la verdad es esencialmente poder y la mentira es impotencia; por cierto, en este mundo de ocultación; ocultación que será descubierta.

La fe cristiana no sólo es verdad sino también poder; quien la posee, en verdad, tiene parte no sólo en la verdad de Dios sino también en su poder; porque en Dios verdad y poder son una sola realidad. Pero quien en verdad posee la fe cristiana debe, sin embargo, estar preparado para demostrar la divina identidad de verdad y poder, a la manera del hombre Dios, es decir, como testigo de la verdad, como víctima del poder terrenal y de la divina impotencia en este mundo.

17

Nietzsche es un alemán excepcional por su rara inteligencia.

Comprendió, con su modalidad de poeta, que para el entendimiento sólo existe la disyuntiva: o esto o aquello: teísmo o ateísmo.

El alemán medio difícilmente lo percibe. Dios *existe* o no existe; no *deviene*.

Todo "intermedio", toda religión de la selva, del prado o del sentimiento, se pulveriza ante esta alternativa: o uno u otro.

Decir "Dios ha muerto", era (para Nietzsche) una mera proposición intelectual. Por eso no la pudo soportar. Con la religión de las almas del tipo fáustico decadente se puede buscar la propia comodidad.

Una piedad panteísta ha sido siempre la más grave evaporación del entendimiento y por consiguiente, de la Verdad.

"Yo tengo que ver *solamente* con lo de acá". ¿Por qué, amigo, ese enfático *solamente?* Si quieres decir que *solamente* lo de acá existe, no necesitas decirlo, pues existe una única realidad, más allá de la cual no hay nada. Y así también debes hablar, si quieres eliminar toda oscuridad.

O existe también para ti, quizá, lo de acá y lo de más allá; entonces tu "solamente" es *solamente* una decisión de tu libre voluntad, tomada respecto a un ser totalmente independiente de tí y que te es dado; no es una afirmación situada en la "verdad".

Quien así se expresa, tiene sin duda algún respeto a la veracidad subjetiva.

Pero es ésta una peligrosa subjetividad, si no tiene también respeto por la "verdad", que le precede y es la que propiamente da a toda veracidad su sentido. Quien así se expresa, no *quiere* ya tener que ver con el más allá.

Pues bien: ésta es su realidad y responsabilidad. Pero lo lamentable es que no demuestra ser lo suficientemente inteligente como para comprender que *primeramente* existe *aquí* un problema de ser, y por consiguiente, de la verdad, a saber: si *existe* o no *existe* un más allá.

Quien solamente quiere veracidad, sin tener pasión por la "verdad", va a parar a la interior y caótica desvergüenza bajo la apariencia del orden externo, o se convierte en el burgués carnalmente satisfecho y espiritualmente desnutrido.

Depende, es claro, del temperamento. Que no se quiera tener nada que ver con el más allá, pase. Pero, ocurre que tampoco existe en él ni la más leve sospecha de que el más allá pudiera tener algo que ver con él; y que el porvenir es perfectamente independiente de él, tan plenamente fuera de su alcance como lo es, por ejemplo, el haber nacido y tener que morir. Se ha convertido así en una sal insípida.

19

La verdadera *doctrina* rectifica solamente a la falsa *doctrina;* la verdad rectifica al error, siempre solamente en el *mismo plano.* Por consiguiente, la verdad abstracta no endereza a los descarriados; eso lo hace el *hombre* verdadero.

En el juicio final, no es la doctrina infalible de la Iglesia la que justifica a cada uno de los hombres, sino el Dios vivo que se hizo verdadero hombre. Por lo demás, esto mismo enseña precisamente la infalible doctrina de la Iglesia.

20

La última tentativa del filósofo es ésta: dime el valor del *amor* y te digo la *verdad.*

Quien la abondona, pierde aquél y no recobra ésta.

En el Paraíso la tentación fué de obtener el poder a costa del amor, en el cual está contenida la verdad.

Por eso en este mundo la lucha para alcanzar poder, prosigue hasta el fin; y se quejan tanto, los pobres filósofos que no lo tienen, es decir los que se ocupan de la verdad sin amor.

21

En la vida intelectual, la auténtica renovación de las eternas verdades sólo consiste en avanzar y crecer en ellas.

En el conocimiento de la Verdad, Agustín fué avance sobre Platón, y Tomás un avance sobre Aristóteles.

22

El amable entretenimiento que es la pregunta de un niño ansioso de saber, se convierte en juego molesto debido a la confusión de las esferas de la esencia y existencia. La pre-

gunta tiene pleno sentido porque en ella está el hombre, aunque ningún sabio la pueda contestar. Solamente un niño o un loco pregunta por qué el hombre es hombre.

23

Hay hombres que blasonan de no haber tenido jamás en su vida una angustia, poco más o menos en el mismo tono en que otros dicen no haber tenido en su vida jamás un dolor de muelas o de cabeza.

A estos últimos se los podría tal vez envidiar, pero aquellos otros se me figura que, si dicen la verdad, destruyen la unidad del género humano; pues entre ellos y yo existiría una diferencia de modalidad que no puedo imaginar más insalvable.

No puedo comprender a un hombre sin su natural preocupación; sería para mí un extraño. Si dice una falsedad, entonces coincidimos. Todos los hombres profieren falsedades, precisamente por eso tienen su angustia.

24

Un filósofo que comienza falsamente su filosofía, necesita en cuanto hombre, no terminar falsamente; pues él no es su filosofía. Pero no puede impedir, ni puede estorbar, ni está en su poder evitar que la fuerza del falso comienzo, termine y deba terminar falsamente.

Yo supongo que no tiene tiempo para *retractationes*: nada hay más trágico en la vida de un filósofo.

Pero aun si ha tenido ese tiempo de gracia, puede acontecer que el discípulo de su filosofía ignore la *retractactio* o la tenga por una debilidad.

¡Con qué frecuencia sucede esto! Por eso un filósofo debe distinguir entre verdad y falsedad como entre vida y muerte.

25

La verdad eterna no apela a la *historia,* ola que hoy sube y mañana cae o gira; apela al término de la historia, al fallo del tribunal.

Las verdades del tiempo son echadas al viento y escritas en la arena. Es eterno consuelo en el tiempo y sin igual confortación, saber que existe algo más allá, definitivamente más allá. Con el día acaba su verdad; no puede apelar a la eternidad sin deshacerse.

26

Es importante e instructivo para conocer la psicología y caracterología del alemán, advertir que antes de la apostasía, lo último que pudo infundirle confianza en el Cristianismo y en el Evangelio fué la expulsión del templo, el azote y enojo de Cristo o, mejor dicho, la *exasperación* de Cristo. Ante ella toda la revelación palidece.

Cuando a esta escena no puede ya sacarle provecho, porque las mismas ventajas pueden provenir de otra escena tomada de su propia historia, entonces renuncia a todo el Cristianismo. La Reforma ha comenzado por una gran exasperación.

27

Dios no es "intemporal", como lo es un ser lógico o matemático, ni siquiera como lo es todo concepto. Es intemporal, en cuanto *Creador* del tiempo y de todos los tiempos.

Lo cual es *toto coelo* diverso y muy otra cosa. El es el principio intemporal y no una abstracción intemporal. Ni El puede ser abstracto ni se puede abstraer o prescindir de El.

28

El ateísmo no es un gnosticismo, que siempre consiste en la separación real de la verdad y el poder. El ateísmo es la fusión de la verdad y el poder, en la materia.

El deísmo es más bien un empalidecimiento del gnosticismo, alcanzable aún para el filósofo racionalista.

En verdad son los "dioses" que se presentan de nuevo ante los hombres después de la apostasía, del desprecio de la "verdad", de la "fe" y de la revelación de Cristo.

Súbitamente reaparecen en horrible figura humano-animal, en medio de la sombría existencia. Paganos no son, por cierto, los "sin dios"; solamente lo son los "únicos" o individuos. Paganos son, a diferencia de judíos y cristianos, aquellos que tienen en lenguaje bíblico, "falsos" dioses; cuya verdad encuentra hoy tiempo más propicio que otrora.

29

La piedra no puede preguntar ¿por qué no soy planta?; ni la planta decir ¿por qué no soy animal?; ni el animal, ¿por qué no soy hombre? Pero el hombre puede en cambio decirlo, y se sintió y se sentirá impelido a preguntar ¿por qué no soy Dios? El hombre tiene diseño de espíritu y sólo el espíritu puede dirigir sus preguntas al ser e inquirir sobre el ser.

La piedra, asumida por una fuerza superior a la suya, mediante una maravillosa transformación, puede asociarse e incluírse en la vida de la planta. La planta, a su vez, en la vida de los animales. El animal se asocia a la vida del hombre, que es *quodam-modo* todas las cosas, no sólo material, física y químicamente, sino también anímicamente.

Pero todo lo que *sucede* está directamente incluído en la creación natural. Todo sucede, actúa y es producido sin *trabajo*.

Pero sucede muy de otra manera respecto al hombre y su elevación a un ser superior.

Al hombre le está prometido poder participar en la misma vida divina de Dios trino por la gracia y la mediación de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, y por el *trabajo* del libre albedrío.

Por eso el hombre puede preguntar santa o sacrílegamente ¿por qué no soy Dios?

30

Quien haya experimentado alguna vez la misteriosa relación del dolor y el conocimiento, aunque tenga naturaleza tímida, extremadamente sensible y esquiva al dolor, tiene ansias de sufrir lo extraordinario.

Sabe que sólo así la naturaleza puede experimentar, reconocer, penetrar y creer lo extraordinario.

31

La lógica puede convertirse en el más temible y eficaz instrumento del mal porque se realiza plenamente, aún en un ser particular; y *dentro* de él es irrefutable.

Buscar solamente las verdades de la lógica es un defecto funesto; la *verdad* está solamente en el ser total al cual se subordina la lógica.

Y de allí proviene también la salvación. Los defectos lógicos que cometen los fautores de una idea falsa en sí misma, están contenidos lógicamente dentro del panlogismo del ser total. Son defectos que tarde o temprano *han* de cometerse.

32

La verdad que afirma ser Cristo el Hijo de Dios, no queda desmentida por la hipocresía de quien lo dice y no lo cree;

pero evidentemente tampoco queda desmentida por la veracidad subjetiva de quien la niega porque no la puede creer.

Esta verdad depende *solamente* de la veracidad de Dios mismo y de la Iglesia por El fundada.

33

La fe ha dado facilidad aún para lo natural; ante todo, para la inteligencia de la historia y en la historia.

Si Europa apostata de la "fe", no sólo cae abiertamente en la nada, sino que desciende a lo más bajo del saber (natural?), del sentir, del querer y creer (pues "creer" pertenece a la naturaleza del hombre).

Cuando los criterios eternos decaen y se eclipsan, todo se hace incomparablemente más difícil y crecen los errores y engaños.

34

Las cosas eternas se suceden en todo tiempo según su propia manera, a saber, en aparente ocultamiento y oculta notoriedad.

La obcecación y tumultuosidad del tiempo forman la densa cortina y el silenciador seguro del acontecer humano-divino.

Dentro mismo de la contemporaneidad real de *este* acontecer con el acontecer humano, en la misma misteriosa y estricta simultaneidad (en este mundo puede un hombre verla y percibirla confusamente sólo en la clara oscuridad de la fe), existe sin embargo para la historia de la humanidad la perpetua oscilación del acercamiento y distanciamiento de las cosas eternas desde el instante en que se unieron la naturaleza divina y humana.

35

La doctrina liberal de la religión como asunto privado y la bancarrota de Europa en cuanto unidad espiritual, es la última ramificación del gnosticismo, cuyo principio característico es la separación real de la verdad y el poder.

La religión es el problema más íntimo del hombre y por consiguiente también su más íntima verdad. Esto nadie lo niega ni puede ser negado. Pero carece del poder, es "privada" y por tanto desprovista de comunión, que es fuente de lo obligatorio.

Esto produce una retahila de complicadas contradicciones y una pésima teología. Si es que así merece llamarse, ya que de ningún modo puede asumir el carácter de una ciencia y se la emplea para desentenderse ilusoriamente de los más fundamentales conocimientos y dependencias.

36

A partir de un momento dado, "la ciencia" en cuanto finalidad y método, es un deber en los grados del conocimiento.

Este es el magnífico obsequio que el occidente ofrece como tarea al resto de la humanidad antes de las grandes fusiones y transmigraciones físicas, psíquicas y espirituales de los pueblos.

No se puede ya volver a un conocimiento precientífico pues está en pugna con la noción misma de la ciencia.

Una barbarización ocasional constituirá siempre tan sólo un episodio.

El intelectualismo de la *philosophia perennis* ha descubierto y establecido definitivamente el valor absoluto de la "verdad" en cuanto condición de la "ciencia".

37

In principio erat Verbum. En el principio era el Verbo.

Estote autem factores verbi. Sed pues hacedores de la palabra.

Lutero odiaba la epístola de Santiago a causa de esta frase y la tenía por apócrifa.

Basta con sólo oir al "Verbo"; el solo lo hace todo para la salvación del hombre y solamente él.

¡Cómo se ha vengado en sus secuaces esta falsa inteligencia y cuán contrarios efectos ha producido!

El hombre, exclusivamente él, lo hace todo. Lo hace todo sin el Verbo. En el principio era la acción. Sin embargo, la verdad es que ambas afirmaciones tienen valor. La verdad es que en el principio era el Verbo.

El debe ser oído y practicado; ya en oírlo existe una primera acción y mientras se lo practica debe oírselo ininterrumpidamente.

38

Imposibilidad de la discusión

Vuestra fe cristiana depende de la resurrección de los muertos. En cuanto se demuestra que los muertos no pueden resucitar, otro tanto se demuestra absurda vuestra religión. ¿Esto es así?

Sí, es así.

¿Ha visto usted alguna vez resucitar un muerto?

No.

Bien. Propiamente comete usted un crimen perdiendo sus fuerzas espirituales en absurdos, en lugar de emplearlas para fines razonables y trabajos aprovechables.

¡Cristo ha resucitado!

¿Ha estado usted presente?

No; pero lo estuvieron muchos de sus discípulos y apóstoles. También Pablo lo atestigua simplemente como un hecho. Y mi Iglesia lo enseña.

Todos han tenido evidentemente alucinaciones; esto está hoy demostrado. La Iglesia, sobre todo, no es más que un instrumento del sacerdocio despótico y ansioso de poderío.

Esto está ampliamente demostrado y ya Bismarck lo ha sabido; y además, como él mismo dice, también lo sabía Agamenón.

Gracias a Dios, cualquier niño sabe hoy que quien está muerto no puede luego estar vivo.

El estado actual de las ciencias respectivas no deja ya lugar a duda alguna sobre el particular. Es eso tan claro como $2 + 2 = 4$.

¡Permítame usted! ¿No confunde usted aquí, distintos órdenes del saber y de la demostración?

En primer lugar: ¿quiere usted decir que para usted la imposibilidad de una resurrección es la misma imposibilidad de que sobre un mismo campo y en el mismo instante pueda llover y no llover?

Exactamente; lo uno es tan imposible como lo otro.

En un determinado momento histórico, querer rectificar la falsedad aislada, es también falso camino; pues tan sólo se hace crecer la confusión, con peligro de confundirse también quien intenta rectificar.

Se debe empezar de nuevo por los principios. De la misma manera que nada aprovecha reparar una casa que por todos lados amenaza ruinas.

Es menester construir nuevamente todo desde los cimientos o bien dejar que se derrumbe y edificar en su lugar una nueva.

39

El Cristo y el "mundo"

¡Vosotros adoráis el poder; nosotros también!

¡Pero nosotros adoramos sólo la omnipotencia y —en cuanto al mundo— nada más que la omnipotencia misma; y está puesta en Cruz!

La Revelación de la omnipotencia divina en cuanto amor, es la revelación cristiana, de la cual no se puede decir que haya triunfado entre los hombres pues todavía tienen valor los versos de Eurípides:

¿Qué es lo más hermoso
que la divinidad concede al hombre?
Hollar victoriosamente
con el pie, la cerviz del enemigo.
¡Y lo más hermoso es también lo más amable!

La descristianización de Europa conduce necesariamente también a su deshumanización. Porque Cristo ciertamente es la segunda persona de la Trinidad, pero también es el Hijo del hombre.

40

No hablamos aquí desde el punto de vista material, físico, psíquico o vitalista, sino sólo del punto de vista lógico, es decir, del Logos en la materia, en la physis, en la psiquis y en la vida.

41

Ningún reino de este mundo puede hablar escatológicamente; pues los reinos de este mundo pasan; su postrimería es la muerte y no se habla de eso. Ni ocupa todo el tiempo ni todo el espacio.

El tiempo ni se hace eternidad, como el joven se hace viejo por sí mismo; ni mucho menos es eternidad. El "Reino Eterno" es sólo el reino de Dios que viene — *Adveniat regnum tuum.* Viene de dentro y de fuera; su trascendencia sobrepasa *toda* dimensión terrena y no solamente una; excede *todas* las imágenes sensibles y no solamente una.

El tiempo, en cuanto tal, en cuanto dimensión intrínseca, en su extrínseca mutabilidad constituye una gran intranquilidad; preocupa más al espíritu humano; es una ocasión más fuerte para el escepticismo y para la duda sobre la verdad y posibilidad de la verdad, que el espacio, dimensión exterior, el cual en su intrínseca inmutabilidad, para Kant, por ejemplo, es la imagen de la eternidad misma, como lo es la ley moral en la conciencia humana; es decir, lo más evidente y lo más inevidente en la vida del hombre.

En verdad, a pesar de su definición, el espacio y tiempo son las imágenes y símbolos más acabados de lo eterno: el *hic et nunc,* el aquí y el ahora.

No le cupo en suerte al anacrónico Kant, gracia natural mayor que la contemplación y admiración del cielo estrellado. Pues bien: el cielo estrellado es el más grandioso "aquí" de lo eterno, puesto ante la mirada sensible del hombre. (¡Qué cerca del espíritu están los sentidos, pues son en verdad sus puertas!).

Interiormente más cerca de la eternidad está el tiempo, al culminar en el espíritu humano en un *nunc,* un *ahora;* principalmente en el hombre que tiene el sentido de la historia, a saber, en el místico cristiano.

42

Un alma muerta es una contradicción.

Donde existe un alma, existe vida; ésta es su esencia. Donde existe un espíritu, existe un conocimiento; éste constituye su fondo. El espíritu presupone el ser y el orden que

llamamos "vida". El espíritu es una jerarquía más elevada de lo viviente. El mismo es un vivir. Nada muerto puede tener el don de conocer sino sólo lo viviente. La diferencia entre el alma del bruto y la del hombre, es el espíritu, que es una vida cualitativamente superior.

Debe entenderse con exactitud la unidad del alma humana. No se puede separar realmente en el hombre el alma corporal y el alma espiritual, pero se las debe distinguir realmente.

Esta real unidad tiene consecuencias, de las cuales una importantísima es ésta: que la vida *anímica* total del hombre y sus manifestaciones, aun ahí donde son aparentemente idénticas a las del animal, ya en la raíz de donde proceden, están condicionadas de manera diferente, a saber, por el espíritu cuyo fondo primario es el conocimiento de lo universal, del ser en cuanto ser.

43

El gran problema de la metafísica y también de la fe, no fué ni es saber si el espíritu es un ser *viviente;* los espíritus recios jamás han tenido esta deplorable necesidad de dudar. El problema solamente es y ha sido siempre saber si la vida del espíritu presupone metafísicamente la vida de un alma corporal y de un cuerpo, como, fuera de duda, le acontece fácticamente al hombre en este mundo.

Es lo cierto que la opinión y la fe natural de la humanidad por aplastante mayoría, la doctrina de la *philosophia perennis,* en cuanto afinamiento científico del entendimiento y del sentido de la humanidad, y la revelación de la fe cristiana han afirmado siempre que existe una vida del alma espiritual y de la persona espiritual [aunque es un pleonasmo, pues la persona es siempre espíritu]. No afirman que "los conceptos" puedan vivir de por sí, ni tampoco afirman

que el alma espiritual del hombre sea "perfecta" y su esencia "plena" sin el cuerpo que se le une.

En el averno pagano el espíritu es una mera sombra que suspira por la "sangre"; pero el cristiano cree en la resurrección de la carne.

Tampoco afirman que exista el espíritu puro sin el principio de lo corporal.

Si en Dios, que es espíritu, no existiera el *principium* de lo corporal, ¿cómo podría crear al animal o al hombre?

44

Réplica de un filósofo

Primum vivere deinde philosophari; primero vivir, después recién filosofar.

Sin embargo, alguien podría oponer algún reparo en el plano de lo trivial, en el cual se percibe la queja de un gran escritor: donde tiene razón, tiene razón.

Primum vivere deinde philosophari, vale para el filosofar en cuanto profesión, situación o cátedra. Donde tiene razón, tiene razón. Pero ¿qué sabe esta afirmación de *mi* necesidad: *Vivere est philosophari*: vivir es filosofar?

45

La verdad es que en este mundo el hombre es perseguido y acosado siempre, con pequeñas interrupciones y que la conquista del cielo también utiliza la jauría del infierno.

46

El humor puede ser desesperación, o mejor, existir a pesar de la desesperación. Este es un gran misterio y una grandeza natural del espíritu humano.

Lo que discierne fundamentalmente el humor y la fe es precisamente que ésta nunca puede ser desesperación.

47

El fanatismo es esencial al islamismo pero no a la fe cristiana. En el curso de la historia también la fe se manchó, es verdad, de fanatismo. Pero precisamente *se manchó*. La verdad de la fe cristiana, tal como apareció en su pureza y divinidad, descansa firmemente sobre una roca y arde en el amor, que es más fuerte que lo más fuerte de *este* mundo, a saber, la muerte; pero no es fanática.

48

El pintor que a lo largo y ancho de su tela crea la ilusión de la profundidad real del espacio, es un gran artista. Supera en cuanto fiel servidor de la verdad total, su indigencia y la de sus medios. El filósofo vitalista que reduce el ser y la vida del espíritu al ser de la materia y a la vida animal, es un impotente o un falsario; oculta inconsciente o conscientemente la verdad total.

49

El dicho: *Verum index sui et falsi*, lo verdadero es signo de sí mismo y de lo falso, es felicísima formulación de una de las más importantes verdades y comprensiones metafísicas y de teología natural.

Si la verdad no fuera reveladora de sí misma y de lo falso, tendría razón el maniqueísmo. Desde toda la eternidad, *in principio*, Dios hubiera necesitado al demonio para poder reconocerse a sí mismo como verdadero, bueno y hermoso.

Pero Dios ni existe ni conoce en contraposiciones. Si bien el hombre *fácticamente* [casi esencialmente] obra así, sin embargo existe aún considerable diferencia al reconocer *primariamente* lo falso en lo verdadero, lo malo en lo bueno, lo feo en lo hermoso. Es una significativa diferencia si comprende que lo primero es la verdad.

No existe hoy, cuando el maniqueísmo alcanza el poder, otra afirmación metafísica y de teología natural tan importante como: *verum index sui et falsi.*

50

¿Qué es la verdad? Si Cristo *no* es la verdad, ¿qué es *entonces* verdad? Esta es la pregunta que los anticristianos deben naturalmente responder con preocupación.

Pero se advierte en ellos, precisamente, un gran temor de plantear esta pregunta y mayor aún de contestarla.

Sin embargo, cuando se la contesta se manifiesta una insuficiencia intelectual que es una comprobación más de que el ángel caído entiende medianamente eso que se llama psicología; pero metafísicamente se ha vuelto tonto.

51

La obra es el fruto del trabajo y el trabajo es el hecho más propio del hombre en fuerza de su indigencia y de su libre voluntad.

El fruto del trabajo depende del trabajador, como no depende cosa alguna. Pero la actuación de su obra escapa al poder del hombre.

Si es eficaz y cómo, eso sólo queda reservado a Dios o al acaso.

52

Toda filosofía no sólo tiene una doctrina moral, sino que ella misma es una moral, no siempre tan fácil de formular; pues si la filosofía es falsa, necesariamente será un haz de contradicciones mutuamente destructivas.

Así como en principio sería falso y casi cómico pensar que un filósofo vive siempre según su doctrina moral, así en principio es evidentemente verdad que la moral implícita que es toda filosofía, es también la del filósofo, a saber, una moral llena de contradicciones.

53

Toda filosofía tiene su moral; la falsa, la tiene llena de contradicciones.

La filosofía kantiana de los postulados, frente a las primeras verdades, puede ser caracterizada de arrogancia y de excesiva modestia, como también de cobardía metafísica y autoabandono disconforme con la realidad.

Es temeraria y arrogante, porque prácticamente equipara un postulado a una verdad en sentido estricto, cuyo fundamento y núcleo, por consiguiente, es teorético y contemplativo [pues sólo esto es: Verdad]; es cobarde y excesivamente modesta, subestimando al espíritu humano en cuanto niega de raíz, radicalmente su natural capacidad de alcanzar las primeras verdades eternas.

54

La moral de la filosofía eterna es la unidad de la valentía y la modestia.

Posee denuedo para mantener en la débil luz de la inteligencia humana el hallazgo de las verdades eternas, a pesar de

la creciente niebla de la duda y el oscurecimiento de la desesperación; y por otra parte tiene la humildad de no establecer y querer hacer verdades por propia "autoridad", a pesar de las ansias seductores y con frecuencia, a pesar del trémulo fuego fatuo, llamativo y deslumbrante, que es el orgullo y la soberbia —*superbia*— de la creatura.

55

La "moral" del cristiano es en su plenitud, el amor. El amor del cristiano descansa sobre la fe en Dios *Trino*.

Quien no ama a Cristo, tampoco ama a Dios en *espíritu* y en *verdad*. El criterio de la *plenitud* de la verdad que puede tener un hombre, es la fe en la Trinidad.

Con ninguna verdad en cuanto *Verdad* sobrepasa el cristiano más y para siempre el mundo que con la verdad de su fe, a saber, que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Nada, nada lo distingue hoy tan realmente de todos los "religiosos" como este inmutable *dogma* que es el núcleo de su *vida*.

56

Aun en la "existencia" la verdad *primera* es dada; "pues lo mejor lo da el nacer". Nadie puede hacerse a sí mismo primogénito; eso se le otorga.

Nadie puede hacerse a sí mismo el preferido de su padre o de su madre; eso se le confiere.

57

El orden es solamente fruto del Logos, que es un principio enteramente espiritual.

Existe orden en el ser porque en el principio está el Logos. Para el espíritu humano el orden es algo inmaterial tan sor-

prendente que en él puede ser facilísimamente conocida la naturaleza peculiar del espíritu, que es inmaterial.

El orden, aun tomado en el más extrínseco sentido, en cuanto orden de las cosas más materiales, tampoco es material.

Esto puede ser comprendido por muchos hombres, si bien esta comprensión frecuentemente sólo pasa como un relámpago y permanece estéril.

Pero en la filosofía perenne, donde también se consideran las consecuencias, desempeña una importante función; porque no se puede conocer plenamente el ser si no se conoce también su ordenación [jerárquica].

El gran tema del filósofo en cuanto trabajador activo, en cuanto trabaja y realiza una obra, es ordenar mediante la comprensión de la esencia del ser, que es ordenado y ordenador.

58

El orden no es otra cosa que... ¡alto ahí! De esta suerte vengo a dar en la misma cómoda cháchara que he rechazado y que suele presentarse por sí sola en el transcurso de la exposición cuando una esencia o una existencia no puede ser plena y totalmente conocida o simplemente no es cognoscible.

El orden no es otra cosa que el orden, como el tiempo es tiempo y el amor es amor.

Insistimos en esto y necesitamos de esta segura afirmación de la identidad como medio auxiliar.

Porque sólo con ella se puede tener valor para afirmar, sin que equivocadamente se crea dar una definición acabada, que el orden consiste en que toda cosa existente, por una parte, sea primero en sí misma plenamente lo que es, ni más ni menos; y por ende tampoco exija más de lo que corresponde de acuerdo a su ser; por otra parte, tampoco se contente con menos de lo que le pertenece en razón de su ser.

El orden es el legítimo comportamiento exterior e interior consigo mismo y con todo lo demás.

Sin embargo, este orden es sólo el orden de la justicia y constituye una presuposición del orden del amor. Este ya no es un mero principio metafísico de la filosofía perenne, sino el principio de la teología de la Revelación.

59

El orden en el ser natural creado es para Leibniz una *harmonia praestabilita.* Esta es una de las más ingeniosas definiciones que haya dado un filósofo fuera de la filosofía perenne.

¿Qué es entonces el desorden, que, sin embargo, también existe?

La filosofía cristiana responde que el desorden es el pecado.

Entre el orden eternamente vivo, que es el ser de Dios y su obra, y el desorden, está el libre albedrío de la creatura, que como tal pertenece al orden eterno, y el abuso de esta libertad en el *mysterium iniquitatis.*

Leibniz es, con mucho, el más grande filósofo alemán y *naturaliter,* el más cristiano; pero fué demasiado esteta, en sentido magnífico, como para haber visto la realidad del pecado en cuanto auténtico desorden.

Kant lo vió bien, pero no conoció otra explicación que el mal *radical* en el ser.

60

"Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo".

Esta plegaria del Padre nuestro es en la más alta esfera, la exposición y legitimación del postulado ético natural: *debe* existir el orden. Pues Dios es Dios de orden y su voluntad es

la incorruptible ordenadora de lo natural y lo sobrenatural.

El único adversario posible y real de su voluntad es la libertad de su creatura espiritual, creada por El mismo.

Existe orden en el ser increado de Dios y sus ideas, en el ser creado y en el ser posible, en cuanto es inmediata obra de Dios; el orden existe y no existe en el ser y devenir del espíritu creado libre y en su obra; pero en ellos *debe* haber orden.

La obligación es propia del orden divino impuesto a la creatura libre en este mundo.

Pero lo que debe ser, debe primeramente ser conocido de alguna manera en lo que es.

La primacía de la verdad existe también en la obligación. Pero la verdad está en el espíritu en cuanto es entendimiento.

"Yo soy el camino, la verdad y la vida" es la afirmación indestructible de la manifestación que de sí mismo hizo el Hijo de Dios. Con respecto al hombre, lo primero es el camino; con respecto a Dios, lo primero, la verdad.

61

La última concesión que a veces hace un filósofo vitalista, es que en el torrente de la vida se tropieza con lo espiritual.

Esta afirmación es verdaderamente explosiva y hará saltar toda la construcción en cuanto empiece a arder la mecha del pensamiento.

¿Quién o qué cosa es la que descubre en el torrente de la vida al ser espiritual y luego, aún como algo subordinante? ¿La vida? Esto es una falta de sentido. Pues ¿quién es la vida? Por cierto no es el filósofo vitalista, que *sólo* posee la vida, pero no es la vida.

Solamente un *Doctor absurdiologiae* puede llegar a la ridícula situación de identificarse con la vida.

Hubo alguien que pudo con verdad decir: *Ego sum vita*, Yo *soy* la vida; pero después de haber dicho en la misma emi-

sión de voz, *Ego sum veritas,* Yo *soy* la verdad. Este alguien era la segunda persona de la Trinidad.

Y si El no lo hubiera sido, ningún sabio que conoce la capacidad de lo humano y tiene finos oídos para el falso rumor de la mentira y de la locura, hubiera doblado ante El su rodilla; espíritus por *naturaleza* tan orgullosos como Agustín, Pascal o Kierkegaard, que entre sus iguales, entre los espíritus humanos, a nadie reconocieron un rango más elevado que el alcanzado por ellos mismos, no se hubieran humillado hasta adorarle. [Entre las *demostraciones* humanas de la divinidad de Cristo ninguna más fuerte que ésta].

62

El filósofo vitalista tropieza en el "torrente de la vida" aún con el ser espiritual. ¿Cómo llega a eso? Acaso porque posee la vida. Pero también la planta y el animal viven.

¿Acaso descubren éstos en el torrente de la vida al ser espiritual o al ser del espíritu?

Esto no conduce a nada. No se debe ser original a costa de la verdad.

El filósofo vitalista tropieza en el "torrente de la vida" con el ser espiritual, en virtud del espíritu que está en él.

En el cielo, sobre la tierra y en el infierno, es el espíritu quien se conoce a sí mismo y a todas las cosas que no son él, pero que están unidas a él.

La filosofía perenne y la teología cristiana son las únicas que afirman ser el espíritu quien escudriña las profundidades de todo ser, aún las de Dios.

Se requiere una gran fuerza de abstracción para comprobar en el ser en general, una "corriente de vida"; fuerza y capacidad sólo correspondientes al espíritu, que es más y no menos que la mencionada "corriente de vida".

La afirmación de la primitiva sabiduría, que lo semejante es conocido sólo por lo semejante, es una verdad que, como toda verdad, sólo existe en el espíritu.

La piedra material no es *conocida* por la piedra material, antes bien, no tan paradojalmente como suena, por la piedra espiritual que es el hombre.

El hombre es *quodam modo omnia,* es en cierto modo todas las cosas, porque además es espíritu; el cual a *su* manera, es decir inmaterialmente, es todas las cosas.

Es irrecusable exigencia establecida por el espíritu, que en todo ser haya algo incorporal, aún en la piedra. Para la filosofía vitalista el espíritu es el tropiezo y el gran escándalo.

Mejor le hubiera sido no haber existido jamás.

TEODORO HAECKER

Traducción y nota de Juan R. Sepich.

L I B R O S

EL HOMBRE Y LA CULTURA. *Investigación sobre los orígenes de la Civilización contemporánea,* por Ruth Benedict. Traducción de León Dujovne. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1939.

El original inglés de esta obra se titula *Patterns of Culture,* que pretende significar algo así como modelos, moldes, patrones de la cultura, pues dada la mentalidad tan "contemporánea" de la americana autora no está permitido al buen uso el uso de la expresión "cánones de cultura". Pero el traductor ha preferido modificar el título en vez de traducirlo.

Lo ha dicho así, *El hombre y la cultura.* Homenaje singular al original, escrito por una mujer.

"La civilización occidental (dice por allí un párrafo de sumario) es demasiado intrincada para ser estudiada". Parece una reflexión de un budista afectado de astenia por fiebre ondulante. "Una vuelta por tribus primitivas", propone a renglón seguido. Pero antes ha dicho que uno de sus temas es la "deficiencia de la mayor parte de la obra antropológica". ¿Cuál será, pues, el remedio? La fuga. Véase cómo es así.

Es típicamente moderna, esta deformación del problema de la cultura. Primeramente, son los modernos, quienes convierten la cultura en problema; luego resuelven que la cultura moderna en cuanto civilización, no puede explicarse (porque a ellos no les da el magín para tanto); y tercero, acuden a buscar la clave en las culturas primitivas, que carecen de civilización. Es la perpetua fuga, huyendo de lo conocido, que es la propia conciencia intranquila, para quedarse con lo conocido por otros. Porque el pobre diablo porrudo con su choza sobre pilotes conoce muy bien su cultura, porque sufre sus limitaciones, pero ¿qué le valdrá contarle sus penas a una periodista? Ella no va para ofrecerle socorros ni consuelos, porque ella misma los está buscando

para sí y para el público que la sustenta. Su Kodak y la estilográfica no captan sino la anécdota. Para el chiriguano o el ashluslay o el alacaluf, el trenzado de unas fibras, o de unos tiros de cuero, es una operación que responde a la necesidad material, como el baile en honor de una divinidad, o el alboroto y música médica en contra de una malignidad, son una necesidad espiritual; pero si todo ello se transforma en anécdota de turista, se transforma a la vez en muy codiciados dólares, a tanto la línea. Vaya una manera de darse "una vuelta por tribus primitivas" porque la civilización occidental es muy intrincada; claro está, es más fácil irse a veranear y de paso visitar una "tribu primitiva" y luego contarlo con énfasis, que no ganarse los mismos dólares en el mismo tiempo pero sentada a una máquina de coser.

En esta materia de periodismo femenino sobre los primitivos, no es solamente el ejercicio lo que nos subleva: es el oficio. Porque hay dedicación, y hay atracción. Véase, si no, la bibliografía de su capítulo IV, bien representativo y con su mayoría de mujeres autoras en los estudios. Algo anda podrido en aquellas culturas. En las primitivas que no lo son, y en las otras.

Porque ya es tiempo de decirlo: nadie que sea responsable de su ciencia cree en lo primitivo de las tales culturas primitivas.

El concepto de primitivo tal como lo usan estos tratadistas atrasados proviene de un concepto biológico hoy abandonado. Más exactamente: de un concepto zoológico cuya paternidad podemos asignarle a aquella buena pieza de Ernesto Haeckel. Hoy se lo aplica muy pocas veces, porque los hombres de ciencia piensan más en el objeto de su ciencia que en los designios de los jefes de escuela. Hoy sabemos que no existe tal fauna primitiva, porque la exploración de todos los rincones de la tierra y las profundidades del mar nos ha suministrado muchos seres extraños pero nunca una especie que respondiere a aquellas exigencias de los primitivos por antonomasia, algo así como una pura potencia sobre cuatro patas las cuales no serían patas si no pseudopodios. El ornitorinco es primitivo porque pone huevos, pero no es primitivo porque está adaptado a la vida acuática; el equidno también es primitivo por ser ovíparo, pero es especializado porque es de régimen insectívoro, y más aun, es una especie de oso hormiguero entre los monotremos. Y así por el estilo. Las faunas más antiguas que se conocen y que por serlo eran primitivas, sin embargo están adaptadas a sus ambientes, es decir, son especializadas. El protisto, o como se le llame, no es un ser sino un deseo de que fuera. Hoy el evolucionismo es otra cosa que en el 80.

Los descubrimientos etnológicos han seguido una vía paralela a aquélla. Por sus propios medios la etnología ha verificado cuán poco de "primitivo" tienen los salvajes. Es decir "primitivo" en el sentido

que le daban estos teorizadores, estilo Benedict (Mme.), su prologuista Franz Boas, Lévy-Brühl, Dark Lein, y otros de piadosa memoria.

Para estar más seguro de mi crítica, he llevado el libro a mi colega antropólogo y el juicio crítico de éste es de una plenitud que reconforta. Que el hombre de ciencia declare anticuado un método, un criterio, una doctrina: ésta es sentencia terrible para un libro como éste, que presume de contemporáneo. Pero que condene incluso el estilo, ya es cosa de indignarse contra quienes así falsifican la modernidad, validos de la falta de especialización del común de los lectores. Y viene este párrafo del primer capítulo, que, reducido a lenguaje (está escrito en galimatías y traducido en gatomaquías) dice así: No hubo antropología hasta que no se unificó a civilizados y bárbaros en una sola especie. ¿Cuando sucedió esto? Después de Darwin. Claro está, semejante falsedad solamente puede ser estampada por quien no conoce ni jota de la historia de la cultura. Todo el párrafo siguiente, donde pretende hacer ironías sobre la defensa cristiana de la existencia del alma, es de una imbecilidad exasperante. En la página 23 habla de un supuesto exclusivismo religioso que está desmentido por la historia evangelizadora de la Iglesia y por el hecho patente y universal de las misiones. La conquista espiritual de América: evidencia de semejante falsedad. Según esta autora hubo que prescindir de la religión para largarse a conquistar el mundo; es decir, Colón es un mito.

La historia que se nos enseña en la escuela elemental, y la buena lógica del catecismo son más que suficientes para sentir lo repulsivo de esta doctrina de una cultura que, por si fuera poco lo malo que porta, alberga sosegadamente ciertos temas patológicos que no dejan de ser tales porque estén tolerados en la República de Platón.

Pero el antropólogo, el etnólogo de oficio, suministra el juicio definitivo que necesitamos para esta cátedra, al mostrarnos cómo esta no es la vía única de la investigación etnológica, sino solamente una escuela que por su paternidad, la de Levy-Bruhl p. ej., ya huele a cambalache. Hay otra ciencia del hombre y de su vida espiritual y es la que encarna el grave Padre Schmidt, el Director del Museo Misional Vaticano, y cuya magnífica investigación de la creencia en Dios en los pueblos del mundo, constituye por sí sólo, una biblioteca. El tema de Dios en el hombre americano es de suyo un grueso volumen. Sobre este asunto hay un antecedente famoso en nuestra propia historia. Charles Darwin, que no era un sectario sino un naturalista muy observador y muy bien dotado para la obra que realizó, cuando pasó por Tierra del Fuego en su viaje alrededor del mundo a fines del primer tercio del siglo pasado, observó naturalísticamente a los yaganes. Estos ya comenzaban su decadencia. Darwin contribuyó a su etnología. Pero él (como otros) dijo que no poseían ninguna forma de religión. Casi un siglo

corrió esta afirmación. Fué jubilosamente explotada por los "sin Dios". Pero la ciencia etnológica posee hoy un monumento científico en la obra (en dos grandes tomos) por el Padre Gusinde, austríaco, sobre los indígenas de Tierra del Fuego, donde se estudia exhaustivamente la religión de los yaganes, aquella que se daba por inexistente y que reconoce un ser supremo, personal, eterno, que es Padre de los hombres. ¿Qué había sucedido? Que por buen naturalista que fuese Darwin, ignoraba lo bastante de la humanidad y de las religiones como para que se le escapase ingenuamente, lo que un misionero evangelizador no dejará de descubrir. La religión yagán no se transmitía sino por iniciación, y el misionero supo conquistarse la confianza de aquellos desdichados, hasta conocer toda su teogonía, que era la de seres plenamente humanos, y no ya la de primitivos post-simios como pretendió el siglo pasado. Un resumen, que con respecto a la obra mayor fué un anticipo, puede leerse en el artículo del padre Koppers, (un "iniciado") en *Études*, 20 octubre 1922.

Véase, pues, cuán lejos está esta ciencia etnológica de aquella información periodística llamada bárbaramente "culturología".

Una palabra final sobre la traducción. Es mala. El inglés de la autora es un idioma que, como lengua, es mala, pero es de ella y de su medio. Hay que entenderlo. Una vez entendido, hay que darlo en castellano. Si esto se hace bien, se dará una versión de lugares comunes, errores, jactancias, verdades pretenciosas, y cosas por el estilo, pero no este libro de estilo duro, lleno de alambicamientos, y que da al lector inadvertido la apariencia de un tratado o un alegato escrito en lenguaje técnico, en una atmósfera de filosofía iniciática. No, nada de eso. El original inglés es periodístico. Se lo cata bien pronunciándolo nasalmente. — *E. J. MAC DONAGH.*

EL CONCEPTO ESCOLASTICO DE LA HISTORIA, por Ludovico D. Macnab. Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1940.

En esta tesis del doctorado de Filosofía y Letras, Ludovico D. Macnab se adentra en uno de los temas que más apasionan al pensamiento filosófico contemporáneo (Groce, Heidegger...): la estructura con-

ceptual del saber histórico. La solución de semejante problema lleva aparejada consigo la de otros muchos en él implicados, como el de la naturaleza de la Ciencia y de la Filosofía y de sus objetos, el concepto de necesidad y de la libertad, cada uno de los cuales, tanto por la complejidad de sus múltiples aspectos, como por la trascendencia y consecuencias que ellos tienen para los problemas más vitales de la filosofía, reclaman la más extremada delicadeza de análisis y de comprehensión. Y este es el camino, espinoso y áspero, emprendido por Macnab con penetración, decisión, seguridad e inteligencia, munido con los principios del Aquinate.

Sabido es que los escolásticos, sin excluir al mismo S. Tomás, no se han planteado expresamente este problema, así como, en general, el problema más amplio de la gnoseología y más restringido de la epistemología. Sin embargo, ahondando en sus principios, se puede elaborar con ellos toda una crítica del conocimiento y también del conocimiento científico. Y este trabajo se ha hecho ya en gran parte y por muchos de los más conspícuos tomistas contemporáneos (Noel, Garrigou-Lagrange, Maritain, Gilson, Roland-Gosselin, etc.). Menos, en cambio, se ha ensayado llevar a cabo en el mismo sentido con el saber histórico, si exceptuamos unas pocas monografías de algunos escolásticos, italianos en su mayor parte, quienes han debido enfrentarse con Croce.

A este trabajo se consagra Macnab con amplitud en su disertación. Con no pequeño bagaje de nociones y textos tomistas, Macnab penetra hondamente en su significación, para desentrañar de ellos los elementos necesarios con qué elaborar la estructura poética del conocimiento de lo histórico. Aquí reside precisamente el no pequeño mérito y originalidad de la obra. Esta orientación la obliga a ser eminentemente analítica. La síntesis surge fácilmente al final, como consecuencia de todo aquel trabajo preliminar.

Expuestas, a manera de introducción, las concepciones generales de la historia (materialista, positivista, idealista, progresista, individualista y la inspirada en el pensamiento de S. Tomás, que el autor, adopta y defiende), un análisis sobre el concepto de Filosofía y de Ciencia tanto en el sentido antiguo (*conocimiento por sus causas*) como en el moderno (*conocimiento legal de los fenómenos*), por una parte (c. II), y por otra, sobre los hechos históricos y su conocimiento (C. III), lleva a Macnab a la conclusión de la irreductibilidad de aquéllos a los cuadros noéticos del saber científico (c. IV). La riqueza del objeto de la historia —los actos libres de alguna trascendencia social— es lo que impide sean encerrados en el determinismo del saber científico. Es "precisamente la superioridad de la actividad que determina los fenómenos del acaecer humano, la que desborda los moldes de las leyes y del conocer científico. [...] Intentar someter [la actividad libre] a

semejantes leyes en ese caso sería cometer un crimen de lesa realidad, so pretexto de obtener un conocimiento superior. [...] El desenvolvimiento del acaecer humano, por la libertad presente en la determinación de la voluntad, se evade del cauce de la rigurosa necesidad y universalidad" (pág. 43-45). Postular la cientifización del conocimiento histórico equivale a asentar *a priori* la negación de la libertad humana. "Es imposible querer buscar leyes del tipo científico expuesto, en los fenómenos exteriores de la actividad humana; porque en esa hipótesis no sólo se haría una *abstracción* de la realidad, como en el caso de los fenómenos naturales (cuya necesidad empírica está entroncada en una necesidad ontológica) sino una verdadera *deformación* de ellos, al arrancarlos de la libre actividad humana que los engendra, para *suponerlos* (no con *prescindencia*, sino con *oposición* a la realidad) producidos por una actividad necesaria" (pág. 43). Sin embargo, reconoce Macnab las leyes más o menos ciertas, o mejor, "de probabilidad máxima", que pueden señalarse en el desarrollo de la vida de los hombres (pág. 49); lo que niega es que esa constancia probable sea suficiente para establecer un conocimiento científico.

¿Qué tipo de conocimiento es, pues, la historia? Oigamos de labios del propio autor la respuesta. En el capítulo V, *Hacia una determinación positiva del tipo noético de la Historia*, se expresa así: "Esta aspiración de la Historia a la universalidad de la causa, a la explicación causal perfecta de los hechos, es decir, a un saber científico del desenvolvimiento histórico, contrarrestada siempre y esencialmente por la intervención de la libertad en la posición definitiva del hecho histórico, cuya determinación escapa por eso mismo a una explicación íntegra causal en el sentido científico-escolástico (de que puestas las causas, debe seguirse necesariamente el efecto), es lo qu caracteriza y define al saber histórico como una aspiración o conato nunca realizado y además irrealizable hacia la sistematización y determinación científica del hecho por sus causas" (pág. 67). El saber histórico tiende, pues, a estructurarse conceptualmente, más bien como Filosofía que como Ciencia. La libertad que las impregna es la que impide que las manifestaciones del acontecer humano puedan ser tratadas como "fenómenos" con prescindencia —que implica aquí deformación, como muy bien dice Macnab en el texto más arriba citado— de la realidad de la voluntad libre de que proceden, que exige se señalen las causas profundas, y no los antecedentes y concomitantes fenoménicos, de los acontecimientos humanos, y que impone su estructuración *más bien* en el plano de la Ciencia en sentido antiguo, de las causas en un sentido ontológico. Sin embargo, esa misma libertad es la que impide la determinación de los actos históricos a partir de sus causas, la que impide, por ende, la inclusión del saber histórico en la ciencia en el sentido escolástico. No

sucede así en el plano estrictamente filosófico o de las últimas causas. A la luz de la suprema y gobernadora de todas ellas, la final, el devenir histórico se esclarece plenamente como obra de Dios y del hombre. El último fin del hombre es quien nos da la comprehensión —bien que desde un punto trascendente a los acontecimientos concretos— de la historia. "La historia en definitiva y a la luz de la causa final suprema, aparece como una obra divina y humana, como la realización del fin último de Dios en la creación del hombre, mediante la intervención de la misma actividad humana conducida sin desmedro de su libertad por su divina Providencia; y a la vez como el desplazamiento de la voluntad humana y del hombre hacia su perfección y felicidad, hacia su bien, a veces por caminos que realmente a él no conducen y hasta se le oponen y destruyen, pero siempre bajo el concurso y positiva moción divina, que penetrando hasta lo más íntimo de la voluntad humana usa de ella como de instrumento para lograr infaliblemente sus designios, sin quitarle o disminuirle por eso su libertad" (pág. 83). De aquí el que el último fin del hombre y de la sociedad sea "la norma o criterio de valoración histórica" (pág. 79).

El hondo pensamiento de Macnab corre lenta pero seguramente, con toda precisión sin divagaciones inútiles, por el cauce de los principios escolásticos, hasta llegar al término: el esclarecimiento del saber histórico. Sobrio y claro en su exposición, el libro posee, sin embargo, un estilo lleno de fuerza que le viene de la grandeza del tema transparentemente expuesto y de la convicción de su autor.

La tesis defendida por Macnab en el examen de 1937, laureada un año después con el premio "Bunge" concedido a la mejor del bienio, ha sido publicada, elegantemente impresa, por el Instituto de Filosofía de la Facultd de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. — *O. N. DERISI.*

BREVIARIO IMPERIAL, por Pablo Antonio Cuadra. Cultura Española, Madrid 1940.

Hay personas para quienes sólo tiene realidad lo singular, lo mensurable, aquello que puede ser palpado, oído o visto. Se llaman positivistas o materialistas. Si prescinden de cierto conocimiento, pero sin negar ni afirmar la realidad de su objeto, se llaman agnósticos. Para todos ellos, las cosas se reducen a sus características externas. Una pie-

dra, por ejemplo, o un caballo o un hombre no son más que un conjunto de cualidades o de cantidades distintas. No admiten que haya otra realidad que aquella que inmediatamente perciben. Dicen, y no se equivocan, que todo penetra en nuestro intelecto por los sentidos, pero niegan que la inteligencia vea en lo que ellos le brindan la realidad inteligible de las cosas. Niegan la esencia, aquello que hace que la piedra sea piedra y que el hombre sea hombre y que evidentemente no es ni el color, ni la extensión, ni el peso, porque hay piedras de muchos colores y hombres de muchos tamaños, sin que por ello dejen de ser cada uno una piedra o un hombre.

Pero el positivista no comprende estas verdades porque es enemigo del espíritu y es sólo el espíritu quien percibe las esencias y quien ve los universales. Sólo el espíritu peregrina hacia la unidad; no se detiene hasta descansar en la unidad. El hombre espiritual siempre quiere reducir lo múltiple a lo uno. No porque desconozca la existencia innumerable de las cosas particulares, sino porque quiere que todas las cosas coexistan inteligentemente, bondadosamente; quiere que todas las cosas estén ordenadas, vale decir que prime sobre ellas algo inteligible, que resplandezcan. Por eso, para un positivista consecuente (lo cual es imposible) la belleza carece de sentido.

El positivismo en política es atomización, singularización, desorden. Porque todo está ligado y relacionado, aunque deseen ignorarlo los pseudo-filósofos. Así, por ejemplo, el hombre medieval que afirmaba, en tanto filósofo, el valor de las esencias, admitía también en lo político la subordinación de lo particular a lo universal, de lo múltiple a lo uno. Respetaba aquella amable jerarquía donde las cosas, sin menoscabarse, sin perder el libre juego que su realidad les exige, se ordenan hacia un solo principio trascendental. Dios era el centro de ese mundo maravillosamente equilibrado y todo giraba a su alrededor con un verdadero sentido de la unidad y del orden. Por eso Chesterton, con los ojos puestos en Dante, ha comparado la Edad Media a una danza acompasada y rítmica. Recuerda que el Poeta hace bailar a los espíritus y a los círculos celestiales en el Paraíso, lo cual simboliza aquella aspiración al orden del mundo medieval. En la danza se efectúa un movimiento regular alrededor de un centro conocido, sin que los danzantes pierdan su individualidad ni su propia armonía y en donde todo está referido a la unidad. A la danza ha substituído la carrera, que es la precipitación hacia un objeto desconocido. Lo primero —añade Chesterton— es lo que los medievales llamaron Orden, lo segundo es lo que llamamos Progreso.

Cuando la noción de lo universal, de aquello que es uno pero que está en muchos, desaparece de la mente de los filósofos, también desaparece de la mente de los políticos la idea de lo ecuménico. Dejan de percibir la necesidad de una super-estructura política que sin destruir los

elementos singulares, los unifique trascendiéndolos. Sólo tiene ser, entonces, lo concreto. Al Imperio substituyen las nacionalidades; a la unidad participada por los diversos, la diversidad de unidades aisladas; al orden, el desorden.

Se pierde, pues, ese punto de mira que es al mismo tiempo referencia de muchas cosas. Ya no tiene ser más que lo individualizado y si se acepta la primacía de un valor es en menoscabo de sus iguales. El Imperio no es así la superación de lo local traducido en la vivencia de una entidad trascendente, sino que, transformado en imperialismo, se presenta como la hegemonía de una nación poderosa sobre otras débiles que le están sometidas. No es la jerarquía fundada en la inteligencia, en el "logos", sino la subordinación de lo menos fuerte a lo más fuerte, que tiene sus raíces en la voluntad, en el "ethos".

El *Breviario Imperial* de Pablo Antonio Cuadra, con "la brevedad de la estrofa, del salmo y de la pedrada" insiste sobre aquella verdad de la cosa universal. El Imperio le ha sido hurtado a los pueblos de la hispanidad y ahora, como hijos sin madre, sólo están unidos por aquello que señala su común filiación. La lengua es la misma pero sus aspiraciones no están coordinadas y si se coordinan no es sobre la referencia de un mismo espíritu, sino en tantos intereses subalternos. Un tratado de comercio, un pacto antibélico, son cosas muy laudables y muy necesarias, ya que los pueblos, como los hombres, tienen alma y cuerpo, pero ellos no hermanan a nadie; pueden hacer buenos socios, a lo sumo buenos compañeros, pero si no son custodiados por algo común, trascendente, universalmente aceptado, por algo que es amado y es temido, peligra su propia estabilidad y no es extraño que se conviertan en letra muerta.

Siempre debe tomarse como ejemplo aquello donde lo que se busca demostrar se da con mayor evidencia. Cuadra tiene en este caso la gracia de poder ejemplificar con algo que le es casi consubstancial, con Nicaragua. El se sitúa allí, en su patria, y examina en lo suyo como en una lente de experimentación.

Nicaragua es un país que ofrece pocos halagos de orden material. Allí, como en la soledad, se oye mejor la voz de los imponderables. Hay poco en qué distraerse. El hombre no ha construído ninguna de esas torres de Babel que confunden y aturden. El nicaragüence estaba acostumbrado a habitar en el Imperio. Nació cuando el sol no se ponía y nunca detuvo sus ojos en fronteras. Iba, como los ayudas de cámara de los príncipes, al lado del águila. No tenía domicilio fijo, siempre ambulando, porque su domicilio estaba siempre allí donde el Imperio jugaba una provincia o un océano. No se ocupó en enriquecerse ni en preparar un capital para el futuro, porque descansaba en aquel a quien servía. Además tendría que parecerle absurdo otra existencia que no fuera esa; no hubiera podido imaginarse sin Imperio y sin Emperador. Por eso

cuando el Imperio se hunde o desaparece, el nicaragüense queda como aquellos fieles de los príncipes, queda pobre y sin recursos; su patrimonio es pequeño, casi no lo tiene; queda sin albergue y sin hábitos de hombre urbano. Tiene que salir entonces en busca de aventuras; se hace mendigo y viajero, pues no puede contrariar su alcurnia de corre-mundos. Pero su destino ahora es triste y la nostalgia del imperio mayor en él que en otros. Por eso dice Cuadra que en el nicaragüence "el atavismo navegante, descubridor, casi ha caído en un deseo permanente de huída, en un ansia de vagar, y vagar es viajar sin ningún destino, vagar es el verbo degenerado que conjugan los antiguos descubridores, una vez que han perdido su tradición...". El nicaragüence sin Imperio es un Robinson, porque el conquistador —dice Cuadra— dentro del desorden se convierte en Robinson. "El genio conquistador (universalista) degenera en robinsonismo (individualismo)".

Pablo Antonio Cuadra, en estos seis artículos que forman su Breviario Imperial, aboga por un retorno a lo universal. En ellos y también en el discurso de José Coronel Urtecho, añadido a la manera de epílogo, vemos interpretados nuestros propios pensamientos. Cuadra, que es nicaragüence, siente mejor que nadie la ausencia de la imperialidad. Pero nosotros también la sentimos, aunque nos perturbe con mayor fuerza la tentación de lo singular y circunscripto. Nosotros también tenemos nostalgia de la casa común y él lo reconoce con palabras que nos llenan de gratitud y evidencian su confianza en la Argentina.

Cuando las cosas se encuentran ordenadas jerárquicamente, sólo puede darse un orden en ellas, que es la subordinación de lo inferior a lo superior. No hay otra manera posible de jerarquía. Hay muchas, sin embargo, de desorden. Por eso cada desorden puede ser superado por otro. No hay fin en esa carrera de descomposición, porque no es posible un completo aniquilamiento. El liberalismo, inmigrante de Europa, inició el desorden en América y dió lugar a otros innumerables. América, como el hombre que aparta la inteligencia de su fin, se perdió en la multiplicidad de las cosas inferiores.

El indigenismo, o aprismo como lo llaman en el Perú, es una consecuencia de esa caída vertical. Responde a aquella tendencia hacia la barbarie que hay en todo hombre. El indigenismo convierte en ideología una tentación; da apariencias formales a una disminución de la realidad humana; subvierte los órdenes entronizando a la bestia. Por eso —agrega Cuadra— no debe sorprendernos que el órgano oficial de los indigenistas brasileños se llame *Antropofagia.* El indigenismo abjura de la civilización cristiana, de la verdadera cultura, de aquella que viene del oriente, de Judá y de Grecia y Roma.

Cuadra no sólo señala el virus indigenista, denuncia también otro peligro, otra tentación, aquella tendencia igualmente salvaje porque se

dirige hacia la materia informe, o con el mínimun de forma, y que consiste en una sobreelevación de ella por encima de su propio nivel. Se pretende asignarle categoría de espíritu sin espiritualizarla, se le considera como único objeto de la actividad humana y se crea una civilización cuyo fin exclusivo es la dominación técnica de las fuerzas telúricas. Esa civilización sin cultura está personalizada en los Estados Unidos de Norte América y fascina extremadamente a los jóvenes pueblos americanos.

Al "yanquismo" y el "indigenismo" se opone el hispanismo. Este, lejos de disminuir como aquéllos al hombre americano, lo sitúa dentro de una línea definida de tradición y cultura. Porque el hispanismo es un estilo de la cultura cristiana, es un modo de ser, una manera singular de manifestarse física y espiritualmente ante la vida; no es la única ni la más perfecta; es una de las interpretaciones de la verdadera civilización pero una de las más elevadas. Es, sobre todo, la que conviene a estos pueblos hispano-americanos, pues así como cada hombre encuentra en un determinado modo de vida o vocación el desenvolvimiento de sus posibilidades y el logro de su fin, así también las naciones y los pueblos deben encausarse en una determinada manera para llegar a su fin último, que trasciende, por su misma naturaleza, esos modos particulares de vida. Es, pues, en la hispanidad donde debe producirse el encuentro de los americanos y los españoles. Los primeros con el aporte de aquello de joven y generoso que hay en sus venas —heredad de los conquistadores— y también con algo europeo no español, de un valor por cierto no despreciable y que por motivos particulares se ha infiltrado aquí sin llegar a España, pero cuya admisión enriquecería el espíritu de la hispanidad; los segundos, ratificándose en el antiguo patrimonio al cual deben custodiar con el celo de los primogénitos. Unos y otros deben unirse, pues, y complementarse en una aspiración común y en un mismo amor.

Y esto no es hacer racismo, como alguien frívolamente lo ha afirmado. La hispanidad no es una raza ni la hemos definido como tal y si la presentamos como un modo de ser o como una "forma" es porque admitimos la posibilidad de que la integren pueblos heterogéneos. Un español, un azteca y un moro pueden y de hecho pertenecen al mundo hispánico. No desconocemos, naturalmente, el valor de lo biológico ni de lo racial, pero tampoco deseamos atribuirle una primacía que no corresponde, máxime en el caso presente de la hispanidad, donde el elemento cultural tiene extraordinaria pujanza. Porque a medida que un pueblo se civiliza, mayor es su espiritualidad y más decisivo su dominio sobre la naturaleza, lo cual quiere decir cultura o cultivo de la materia por la inteligencia. La hispanidad es una espiritualidad con un pleno dominio de las cosas, es una cultura donde la forma ha adquirido, en el correr de los siglos, una inquebrantable primacía sobre la materia. Por eso pierde valor allí lo biológico y puede darse el caso de un Theotokopulos,

intérprete de algo que no le ha enseñado la carne ni la sangre pero que ha oído en el idioma inefable del espíritu.

No somos tampoco, los de "Sol y Luna", unos fanáticos de la hispanidad —"la nuestra no es una hispanofilia sino una hispanofiliación" dijimos alguna vez— ni la hemos exaltado en disminución de otras interpretaciones de la cultura cristiana, salvo en alguna expresión poética que por ser precisamente poética no puede juzgarse como a un silogismo; dijimos, sí, y lo ratificamos, que nosotros —pueblos de hispanoamérica— sólo podremos cumplir nuestros destinos y trascender, por medio de aquellos valores hispánicos que nos son propios y que recibimos de nuestros antepasados.

El libro de Pablo Antonio Cuadra es, pues, un nuevo intento de fuga hacia las cosas universales. — *JOSE MARIA DE ESTRADA.*

HISTORIA DE LA TEOLOGIA CATOLICA desde fines de la Era patrística hasta nuestros días, por Martín Grabmann, profesor de la Universidad de Munich. Espasa-Calpe. Madrid, 1940.

Martín Grabmann, conocido por sus investigaciones bibliográficas medioevales, compuso esta *Historia de la Teología Católica* tomando como base el compendio del teólogo alemán M. J. Scheeben.

La presente edición, traducida y adicionada con notas por David Gutiérrez —agustino— está dividida en tres partes, precediendo una introducción sobre las fuentes y su influjo en la formación de la Teología Católica.

El mismo Grabmann determina el carácter de su obra al decir: "Una Historia de la Teología concebida y realizada de este modo, es decir, ceñida a lo substancial, no pretende sustituir todos los instrumentos biblográficos y lexicográficos de trabajo, sino que más bien aspira a presentar un cuadro general..."

Su aparición primera —1933— fué recibida con elogios por la crítica, teniendo por otra parte en su favor la prestigiosa personalidad de Grabmann, su inmensa cultura, su conocimiento de la vida intelectual del Medioevo y su fino sentido teológico.

Es de las pocas —casi única— obras de esta índole. En español es ciertamente el único instrumento de trabajo de este carácter. En su tercera parte hemos de lamentar que el apartado sobre la Teología en Hispanoamérica sean tan precario y descuidado. No acertamos a explicarnos cómo el traductor no pudo subsanar tales deficiencias, al menos en parte. Una próxima edición podría dar una visión más completa, interesante y exacta.

Sigue siendo la obra indispensable para quien quiera tener a mano una orientación para Historia de la Teología Católica. — *J. R. S.*

"QUATRE ESSAIS SUR L'ESPRIT DANS SA CONDITION CHARNELLE". Jacques Maritain. Desclée, De Brouver, Bruges (Belgique) 1939.

Pertenece a la "Bibliotèque Française de Philosophie", este volumen de ensayos en que el gran filósofo intenta determinar las condiciones de funcionalidad con que el espíritu trabaja en su condición de unido a la carne.

El primer ensayo, sobre el freudismo, nos era conocido a través de la conferencia (y su versión castellana) dictada por Maritain en la Facultad de Filosofía y Letras.

En el segundo ensayo —*Signe et Symbole*— desarrolla Maritain la tesis de un crecimiento progresivo humano en el conocimiento, desde la nocturna luz de la imaginación y el instinto hasta la claridad solar de la inteligencia. Este problema ha de ser sin duda retomado y discutido, cuando las condiciones de tranquilidad social europea lo permitan. La tesis de Maritain tiene demasiado alcance y no todas sus consecuencias son aceptables en igual medida. Apareció antes en *Revue Thomiste.*

El tercer ensayo —el más original e importante— versa sobre "la experiencia mística natural y el vacío".

En sustancia Maritain sostiene dos cosas: primero: retocando sus anteriores opiniones admite la "contemplación natural del Ser Divino" como posibilidad natural; segundo: determina las condiciones en que esta contemplación puede realizarse y en qué sentido hay una atingencia de las "cosas divinas". Maritain da aquí —a nuestro juicio— una satisfacción al problema del conocimiento (experiencia intelectual ne-

gativa) del acto en sí mismo y desde sí mismo; es decir, de la existencia (como acto del ser) misma desde sí misma; y luego hace a la doctrina hindú del vacío su justo lugar en la síntesis de la filosofía tradicional. El tema es de la más capital importancia especulativa y existencial.

El cuarto ensayo retoma el tema epistemológico a propósito de la escuela de Viena. Escuchamos a Maritain sobre este tema cuando lo presentó por vez primera.

Sigue un anexo en que determina la noción de *intuición* y *conceptualización*, con motivo de la noción bergsoniana de duración. — *J. R. S.*

"BIBLIOTEQUE AUGUSTINIENNE". Oeuvres de S. Augustin. I serie. Opuscules. IV Dialogues Philosophiques. Traduction. Introduction et Notes, por Regis Jolivet. Desclée, De Brouwer, 1939.

El cuarto volumen de esta biblioteca, contiene: I. Problèmes fondamentaux. Contra Academicos. De Beata vita. De Ordine. Notes Complementaires. Etudes. Table analityque.

La editorial anuncia la edición integral de San Agustín en esta colección: formato pequeño, texto latino, traducción, notas; todo agrupado en 10 series. Las 6 primeras comprenden: Opúsculos. Dios y su obra. La gracia. La Iglesia. La ciudad de Dios. Cartas, con un total de 44 volúmenes, vendibles por separado. El volumen 45º se destinará a tablas doctrinales de los precedentes.

Estas ediciones facilitan la lectura de la sabia doctrina de San Agustín, para la cual no se requiere una iniciación escolástica particular.

Han aparecido ya: L. La Morale chrétienne, por B. Roland Gosselin; II. Problèmes Moraux, por G. Combès; III. L'Ascetisme Chrétien, por J. Saint-Martin. — *J. R. S.*

"NUEVA POLITICA". Año 1. Buenos Aires, 1940.

Repetición inútil fuera el enfrascarnos en disquisiciones sobre las inquietudes propias de la hora presente. Mucho —muy bueno y muy malo— se ha escrito acerca de este tema que lleva unos cuantos años en el tapete. La mayoría de sus expresiones han pasado ya al vasto museo del lugar común; pero si la expresión ha perdido toda novedad, muy otra es la condición de los hechos. Las expresiones fueron lanzadas por los profetas, recogidas por los videntes y hoy llegan a los observadores realistas un tanto ajadas por el uso. Los hechos, en cambio, son frescos, descomunales y pujantes, cargados de esa realidad indelegable que con su poderoso encontronazo hace tambalear las estructuras de los adoradores de la razón pura.

Malos tiempos para el derecho hereditario, en especial para aquella su más típica manifestación: la cultura. Es grande la tentación de abandonarse al torrente de la acción, renunciando a la agobiadora tarea de formular la síntesis cognoscitiva de la vertiginosa realidad ambiente. Mayor la tentación cuando la observación se circunscribe a aquella determinada esfera que, por su finalidad práctica, se encuentra más íntimamente ligada al hecho concreto: la Política.

Va lo dicho para alabanza de los que sin temor de la labor, a nuestros ojos desmesurada, y sin aquel otro temor —por más inconfesado más temible— de la perseverancia en una senda donde los éxitos rápidos ya se han agotado, abrazan gozosamente una vocación conjunta de acción y de inteligencia.

Ambición de fines y modestia de medios se combinan en esta presentación de los redactores de *Nueva Política*, voluntariamente circunscripta a lo más inmediato y más nuestro. No importa ello segregación de lo universal y trascendente, sino tan sólo enderezamiento de la atención hacia aquellos temas cuya urgencia concreta solicita por igual la consideración de los más, y las necesidades de una acción que no puede ser indefinidamente diferida.

Bajo este enfoque la posición es inobjetable: es el racional camino de la inteligencia humana al discurrir de uno a otro grado de abstracción y, por tanto, el de la buena ciencia de la enseñanza. Susceptibilidad puritana sería escandalizarse por la ausencia de la salvedad expresa de índole puramente doctrinaria, siendo así que por una parte, ni Política ni Economía nos aparecen aquí aspirando a aquella decantada autonomía que tanto han zarandeado los manuales universitarios —tal vez sea éste el origen de nuestra antipatía— y por otra, en cuantas oportu-

nidades son para ello propicias, cabe advertir bajo la afirmación práctica y concreta, el principio superior informativo.

Hasta podría objetarse a algunos artículos —aludo a los de tema histórico y sin que esto importe juicio sobre sus méritos intrínsecos— carencia de esa practicidad inmediata que más condice con los fines de la revista.

En nada desmerecen las precedentes observaciones la calidad del esfuerzo que marca, con otras expresiones recientes, una verdadera ruta. Vemos por fin a nuestro incipiente nacionalismo —admitiendo las contadas y honrosísimas excepciones— abandonar la mesa de café por la mesa de trabajo, la que, en definitiva, se encuentra a igual distancia de la calle. — *ALBERTO ESPEZEL.*

CHARLES IX. LA FRANCE ET LE CONTROL DE L'ESPAGNE, por Pierre Champion. Ed. B. Grasset. París, 1940.

Los dos volúmenes que Pierre Champion ha consagrado al reinado de Carlos IX de Francia, representan un extraordinario esfuerzo reconstructivo, en cuyo desarrollo sobresalen con renovado brillo las características dotes de infatigable explorador de archivos, verdadero detective del pasado, que constituyen la gloria más auténtica de este eminente historiador. Trátase, en grado muy apreciable, de una original crónica histórico-diplomática presentada mediante habilísima composición documental, en muchos casos casi a la letra, a la manera de un imponente mosaico multicolor, cuyas piezas innumerables van dibujando con precisión, y a veces con arte, las también innumerables figuras que animan el complejo cuadro analizado. En esta completísima evocación de los tiempos de Carlos IX, Champion prosigue la ardua tarea que se impuso en un volumen anterior: *Catherine de Médicis présente à Charles IX son royaume.* (1564-1566), que tal vez continúe, según anuncia, utilizando el mismo método para examinar los sucesos sobrevinientes hasta el advenimiento de Enrique IV.

Su esfuerzo tiende principalmente a reconstruir este turbulento período de la historia de Francia, mediante el testimonio que se desprende de las relaciones, informes y juicios expuestos a sus soberanos por los agentes diplomáticos acreditados ante Carlos IX y por los que

éste mantenía en las otras cortes de Europa. En ello reside el atractivo más picante de la obra. Es probable que no todos los embajadores, en aquel último tercio del XVI, hubieran leído a Maquiavelo, pero no era dudoso que todos eran maestros de maquiavelismo, cuando de aconsejar a sus príncipes se trataba. Su oficio, por lo demás, tenía mucho de celada, de trampa y de espionaje; pero, ejercido habitualmente por hombres de ingenio excepcional, la documentación relativa a sus tareas se convierte en espectáculo que nos muestra un juego apasionante de la inteligencia política, un combatir permanente y ágil, casi deportivo, en que se entremezclan el talento y la destreza, acuciados siempre por el interés perentorio de la ventaja. Champion ha examinado cuidadosamente todos estos testimonios, y tal vez lo más notable de su aporte y lo más valioso de su pesquisa, sea la singular importancia que concede a los informes de los embajadores españoles en la corte del rey de Francia. Ellos nos ayudan a comprender mejor, y captar más desnudamente, el punto de vista político de la mayor potencia mundial de aquellos años. Los enviados de Felipe II remitían casi a diario a su señor una meticulosa información, en la cual, al expresar sus juicios, siempre netos y de acusado relieve, se advierte invariablemente, ennobleciendo los menesteres de una labor a veces ingrata, esa manera española, intransigente y llena de fe, imbuída por los principios de una ética insobornable. Por ello, sin duda, cuando compara la correspondencia de los embajadores españoles con la de los venecianos, maestros del retrato coloreado y viviente; o con la de los ingleses, que ya entonces resultaban irritantes y despectivos; o con la de los florentinos, cuya lucidez intelectual se une a la clásica sutileza, Champion encuentra con razón que aquéllos le parecen únicos en esta época. Distintos fueron, por lo menos, porque su juego no era ni podía ser un puro juego diplomátivo, un exclusivo arte por el arte. Habituados a la observación realista, los servidores de Felipe II denuncian en cada ocasión la indeclinable finalidad de su cometido, y de sus minuciosas relaciones no sólo trasciende esa típica tendencia a la introspección psicológica, que es una especie de prolongación del hábito confesional, sino también un obstinado fervor universalista, nítido trasunto del ideal que movilizaba en Europa a la política de su regio mandante. No en vano ellas respondían, con puntillosa fidelidad, a las instrucciones estrictas del gran monarca, y debían servir a un orden internacional tendiente por encima de todo a salvaguardar la fe católica y la cultura cristiana. Por tales motivos, se hallará en buena parte de esta obra, una cantidad de elementos de juicio interesantísimos para valorar el punto de vista español en aquel drama impresionante y violento que sacudió a Francia como consecuencia de la expansión de la Reforma; pero, sobre todo, para apreciar la calidad insigne del esfuer-

zo desplegado para salvar a esa Francia, y retenerla en la unidad católica europea, de la que estuvo a punto de desertar.

Corresponde advertir que Pierre Champion no comparte de ninguna manera este último juicio, y, por el contrario, considera a la política de Felipe II con un criterio de tan cerrado nacionalismo francés que no es difícil señalar, tras la fina coraza de imparcialidad, grietas notorias por donde asoma inconfundible la vieja máscara hugonote.

Por lo demás, puede ser que al final de esta obra, que es una larga crónica admirable por los materiales históricos en que se apoya, el lector se encuentre ante un caso análogo al de aquellos árboles que ocultaban el bosque. Porque el utilaje documental no lo es todo en la historia, ni podía serlo aunque mediara el más ceñido y austero rigorismo científico. Necesita vivificarse con el adecuado soplo dialéctico que nos ayude a su correcta inteligibilidad. No se puede juzgar a la San Bartolomé con el criterio de un comisario instructor, ni es posible perder de vista, en el trajín de las querellas nobiliarias o dinásticas, los ideales superiores de la unidad y la cultura europeas. Más importante que Coligny es Calvino; mucho más temible que el elegante Montgomery es la astuta Isabel; infinitamente más trascendental que La Rochelle es Lepanto. Existen en la historia moderna de Occidente algunos hitos orientadores a los que es imprescindible referirse, y ellos se hallan en la historia de las ideas alrededor de las cuales ha girado hasta ahora la humanidad. Por eso, para aprehender el drama, es necesario analizar crudamente su contextura intelectual, su interno movimiento ideológico, que ilumina el tumultuoso escenario como un halo de incendio; es inevitable afrontar el proceso metafísico de la lucha religiosa desencadenada sobre Europa, el asalto de la Reforma a la Cristiandad. La profusión del aporte documental y el caleidoscópico desfile de los hechos cuotidianos, requieren indispensablemente el auxilio de esa luz, sin la cual el diálogo histórico languidece en anécdotas y pierde su cabal significación. No se advierte este empeño en el transcurso, a veces laberíntico, de los mil sucesos diversos que Champion eslabona con insuperable paciencia. No podría afirmarse que esta actitud procede de una simple razón metodológica ni menos cabría deducir de ella un inopinado fenómeno de incomprensión. Por el contrario, Champion acentúa, en cada oportunidad que le consiente su macizo relato, un manifiesto escepticismo acerca de los móviles superiores de la conducta española. Apura el argumento político pero no lo trasciende; por donde, para él, la Liga Santa, empleando una expresión moderna, es sólo el eje Madrid-Roma frente al cual la entente París-Constantinopla importa poco para la causa de la fe; y no es la culpa de Francia si en las galeras de Don Juan, o siquiera al lado de las de Marco Antonio Colonna, no tremolara su estandarte el día de Lepanto. Y por ello, sin duda, se

complace en exaltar —y comprobar— un acomodado y pequeño punto de vista francés —a pesar de París y a pesar de la casa de Lorena—, que venía arrastrándose resentidamente desde Francisco I y que, en definitiva, habría de triunfar con Enrique IV; la solución mediana, tolerante, individualista y burguesa; todo un presagio del liberalismo del XIX. Con lo cual sólo consigue demostrar que evidentemente la Francia de Catalina de Médicis había dejado de ser el reino de Luis XI, y resultaba ocioso que los embajadores españoles invocaran a San Luis o a Carlomagno. De tal manera, el análisis se inferioriza en el prurito cauteloso, completamente *tèrre à tèrre*, de considerar casi con exclusividad defectos y pasiones, datos de psicología o controversias de campanario; y llega a molestar la pertinacia del prejuicio nacionalista, en cuyo fondo se dijera que existe una especie de incapacidad para comprender la grandeza, aunque ella resplandezca en manos del adversario. El afán imperial de Carlos V, la lucha por la catolicidad que animó el fervor tenaz y ardiente de Felipe II y su esfuerzo grandioso para responder al augusto llamado que clamaba desde Roma por la unidad de la fe, aparecen así lamentablemente disminuídos, contrahechos y desfigurados. — *SAMUEL W. MEDRANO.*

EL PRESENTE Y EL PORVENIR DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, por Alberto J. Rodríguez. Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Córdoba (R. Argentina), 1939.

Con prólogo de Enrique Martínez Paz, la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Córdoba ha publicado esta obra póstuma, o mejor, estos apuntes del que fuera hasta no ha mucho profesor de Filosofía del derecho en nuestra Universidad de Buenos Aires, Alberto J. Rodríguez.

Sin negar los méritos indiscutibles de la obra filosófico-jurídica del Dr. Rodríguez en los pocos años de su vida, truncada al comienzo de una promisora madurez, nos parece excesivo, sin embargo, y en todo caso prematuro el elogio que en el prólogo del libro estampa Martínez

Paz. Mejor sería dejar para la historia de la Filosofía argentina la última y definitiva palabra que, con el correr de los años y depuradas las pasiones, dirá ella sobre la labor de este malogrado profesor argentino.

Forman este pequeño volumen de Rodríguez, un conjunto de trabajos o apuntes escritos con la evidente preocupación de la cátedra. Son ellos: *El presente y el porvenir de la Filosofía del derecho,* que da nombre a todo el libro, y una serie de trabajos sobre Stamler, Del Vecchio, Recaséns Siches y otros autores de Filosofía jurídica. Aunque compuesta con trabajos independientes, la obra logra salvar su unidad, no tanto por el tema fundamental de todos ellos, como por la preocupación del autor de llegar por su intermedio a elaborar el método y alcanzar el objeto propio de la Filosofía del derecho, que asegure su existencia como disciplina independiente. Mas si esta preocupación de Rodríguez, latente unas veces y manifiesta otras en la exposición de los sistemas estudiados, salva la unidad de la obra, no salva la de su propio pensamiento.

Rodríguez, concorde con las corrientes actuales de la Filosofía, que lo desaloja de todos los órdenes, rechaza con firmeza el positivismo jurídico.

El positivismo reducía la Filosofía a una suerte de ciencia general o disciplina de los principios generales de las ciencias. Negándole un objeto propio la arruinaba, deshaciéndola de su propia estructura, para incluirla, en definitiva, en el objeto de las demás ciencias. Le negaba su objeto formal propio, diremos en precisos términos tomistas. En nuestro caso, la Filosofía jurídica no era sino "el estudio de los principios generales del Derecho". En cuanto al método por él preconizado, no es sino el inductivo, procurando desentrañar "las leyes naturales" que gobiernan el mundo de los "fenómenos", inclusive el de los fenómenos espirituales humanos: psicológicos, económicos, jurídicos, sociales, etc., Para el positivista los fines no cuentan y las normas deben ser reemplazadas por leyes necesarias, como que postula el determinismo sobre toda actividad, con exclusión absoluta de la libertad estrictamente tal. De aquí que el mundo del *deber ser* — la moral con todos los sectores de la actividad práctica humana por ella regulados, tales como el derecho, la economía, la psicología, pedagogía, historia, etc.,— desaparezca para él y se convierta en un mundo sujeto a las mismas leyes a que está sometido el de la naturaleza material, a leyes más complejas, y más difíciles, por eso, de descubrir, pero tan necesarias como las de aquél. Suprimidos los fines y la libertad, el *deber ser* se diluye en lo que *tiene que ser,* en lo que indefectiblemente es. Desde entonces la moral y el derecho son un producto determinado necesariamente por las circunstancias de lugar, tiempo, carácter, etc. (Recuérdese como típicos la doctrina del *medio,* con que Taine quería ex-

plicar la aparición de la obra de arte). Prácticamente, el positivismo no sólo negaba el método propio de estas disciplinas de la actividad humana; en esa negación iba incluída también la de su objeto propio y consiguientemente la de su existencia. El derecho quedaba arruinado desde sus cimientos.

Sin remontarse a las últimas y verdaderas causas que invalidan semejante filosofía anti-filosófica —la negación del valor de la inteligencia y de su intencionalidad trascendente de su objeto propio: el ser y sus causas, la destrucción de la libertad, etc.— Rodríguez rechaza vigorosamente el positivismo jurídico, que destruye por su base y reduce a la nada a la Filosofía del derecho. Este es el valor más importante de la obra, acaso el único, si nos atenemos a la crítica de fondo. Porque Rodríguez ha visto que el derecho, la Filosofía del derecho sobre todo, se venía abajo en este sistema en boga desde mediados del siglo pasado y vigente en nuestra Universidad hasta muy adentrado nuestro siglo XX (O. Bunge, etc.); pero la ha visto a través de la crítica neo-kantiana de Stamler y de Del Vecchio y axiológica de Recaséns Siches. Rodríguez cree que el método trascendental stamleriano, que conduce al "derecho justo" como forma de contenido *apriori*, y de Del Vecchio, que lleva al "derecho natural' como ideal también *apriori* y también a la manera neo-kantiana, es la única manera de evadir el metodo genético histórico del positivismo y de asignar a la Filosofía del derecho un objeto propio diverso del que tiene el derecho positivo. Las páginas dedicadas al estudio de estos dos filósofos denuncian no sólo las preferencias del autor, sino que —tratándose de Stamler, sobre todo y de su método de análisis trascendental, principalmente— nos transmiten el estremecimiento y el goce del que ha descubierto el método de salvación de la Filosofía jurídica.

La filosofía neo-kantiana subraya fuertemente esta distinción entre el contenido empírico de las leyes positivas y la categoría *apriori* que le da unidad y sentido como norma jurídica (*Stamler*); entre aquellos preceptos condificados y el derecho natural como foco ideal, también *apriori*, al que aquéllos se van necesariamente acercando a través de las vicisitudes de la historia, y que dictamina sobre ellos con su juicio de valor (*Del Vecchio*). Salva por distinción de objetos (contenido empírico y *apriori* trascendental) la diferencia entre la norma jurídica y su justicia.

El descubrimiento del objeto de la filosofía del derecho por la vía del *apriori* hasta tal punto seduce a Rodríguez, que no duda en afirmar como definitiva para esta disciplina la conquista del método del análisis de profundización trascendental preconizado por Stamler, y sólo admite un progreso en cuanto al contenido del *apriori* por el camino de la escuela axiológica representada por Recaséns Siches.

Lo que sucede a Rodríguez es lo que ha sucedido a muchos. Confundiendo la doctrina del "derecho natural" del siglo XVIII que hacía de este derecho un verdadero Código Civil, con la tradicional de los escolásticos, ignorando el sistema metafísico-moral de la *philosophia perennis* construída sobre el ser, ha despreciado en bloque el "derecho natural", y para escapar a la disolución del objeto de la Filosofía del derecho se ha refugiado, sin análisis crítico, en la teoría neo-kantiana y axiológica como en la única solución posible.

Si Rodríguez —y nos referimos a él más bien como a caso típico— hubiese conocido más a fondo esta filosofía que despreció sin duda por desconocer, hubiese visto que ella es la única capaz de salvar realmente la Filosofía del derecho, al asignarle su objeto —el derecho natural— en las entrañas mismas del ser, en sus exigencias ontológicas jurídicas fundamentales, en las que se insertan, y de las que reciben valor normativo-obligatorio, porque moral, todas las leyes del derecho positivo.

Una crítica directa al sistema kantiano nos haría ver que el "derecho justo" de Stamler o el "derecho natural" de Del Vecchio como formas *apriori*, en última instancia no son más que el derecho natural de los antiguos, que un desvío en el análisis crítico ha llevado de la trascendencia a la inmanencia. Si el análisis gnoseológico respeta el hecho inicial del conocimiento, de la inteligencia, tal como él nos es dado en la conciencia, y trata sólo de explicarlo sin deformarlo, como es su misión y obligación, encontrará que todas las necesidades físico-naturales, como las normativo-morales, no son sino las exigencias del objeto del entendimiento, el ser, así como en general, que el mundo inteligible está esencialmente estructurado en el seno mismo de la realidad. El que la experiencia no dé sino lo individual y contingente, no autoriza a afirmar, como lo hace Kant, que la inteligencia a través de los datos empíricos no descubra inmediata y directamente su propio objeto, la esencia universal y necesaria, en el seno del ser, y que éste haya de provenir, por consiguiente, de la misma inteligencia. Este equívoco, realmente nefasto para toda la filosofía contemporánea de que, no dando la experiencia lo universal y necesario, semejantes caracteres habían de provenir del sujeto, desconociendo que la inteligencia los descubría en una penetración inmediata en el mundo trascendente de las esencias, en una identidad intencional con ellos, es lo que ha llevado a Kant —y con él a Stamler y a Del Vecchio en lo atingente al derecho— a substraer al ser todo el mundo inteligible para reducirlo a formas trascendentales *apriori* proyectadas objetivamente desde la pura inmanencia subjetiva. Pero si devolvemos a la realidad, a quien pertenece, este contenido trascendental, inmediatamente descubierto, y en modo alguno creado por la inteligencia en el seno del ser a través de la experiecnia, veremos que el "derecho justo" de Stamler y el "derecho

natural" de Del Vecchio no son sino el derecho natural tradicional, así como el mundo de las categorías no es sino el mundo metafísico de las esencias. (Véase al respecto nuestro trabajo: *Planteamiento del problema crítico en la «Crítica de la Razón Pura» de Manuel Kant*, publicado en la revista *Estudios*, de septiembre de 1936. Buenos Aires).

Del mismo modo los "valores jurídicos" de la escuela axiológica, hacia la que se orienta Recaséns Siches, y por la cual habrá de realizar sus progresos la filosofía del derecho, según Rodríguez, no tienen sentido como algo universalmente válido impuesto a nuestra persona sino son integrados en el ser inteligible y captados, como tales, por la inteligencia.

La obra de Rodríguez, en síntesis, encarna el espíritu de la filosofía contemporánea en el orden jurídico, y por eso encierra un noble movimiento de superación de la teoría positivista de los "fenómenos jurídicos" en busca de los valores eternos inmutables del derecho, pero un movimiento desgraciadamente desviado de su natural y único objeto capaz de darlos, el ser, hacia la inmanencia trascendental de los *apriori* formales (Stamler), normativos (Del Vecchio) o axiológicos (Recaséns Siches), pero siempre *apriori*. En realidad, semejante dirección hacia los valores permanentes del derecho, forma parte de un movimiento mucho más vasto del pensamiento contemporáneo, que, sin alcanzarla y hasta ignorándola, se encamina hacia la *philosophia perennis* estructurada sobre el ser, y que en Gnoseología y Lógica se manifiesta en la teoría de los "objetos" (sucedáneos del ser), en Psicológia en la teoría de la "estructura" (sucedánea de la substancia) y en Etica, y en general, en la Filosofía práctica, en la teoría de los "valores" (sucedáneo de los fines o bienes).

El repetido fracaso a que esa nueva posición axiológica conducirá inevitablemente, y el afianzamiento cada día más vigoroso del tomismo contemporáneo, ¿hará abrir de una vez los ojos al pensamiento moderno, dándole conciencia de la miseria radical que le aqueja desde que se desvinculó del ser, y le hará retornar a la casa paterna, al Ser de Dios, de quién se apartó, hijo pródigo, al romper con su *mensajero divino*, el ser de las cosas creadas? Dios lo quiera, para bien suyo y de todo el hombre, quien retomará, en el ser de las cosas y de Dios el camino de su propia perfección.

Dos palabras, para terminar esta nota con la crítica menor o formal del libro de Rodríguez. Probablemente, en la intención del autor esta obra no estaba destinada a ver la luz, al menos en la forma como ha salido, y por eso en no pocos pasajes adolece ella de obscuridad (vgr. las páginas dedicadas a Del Vecchio, cuya nebulosidad contrasta con la claridad de las que exponen a Stamler) cuando no de verdaderas

incorrecciones gramaticales. Ello no obstante, circula por muchas de sus páginas una honda penetración del tema, unida a una vasta erudición, animadas ambas por el nervio y fuerza de una redacción vivaz.

La impresión, cuidadosa y elegante, estuvo a cargo de la imprenta de la Universidad de Córdoba. — *O. N. DERISI.*

L U N A

Sennores e amigos quantos aquí seedes:
Mercet pido a todos por la ley que tenedes
De sendos "pater nostres" que me vos ayudedes;
A mí faredes algo, vos nada non perdredes.

TERMINOSE DE IMPRIMIR EN BUENOS AIRES, EL 22 DE NOVIEMBRE DE 1940
POR FRANCISCO A. COLOMBO, HORTIGUERA 552.