

Contenido y experiencias de la cultura cristiana

Nota de L. R. — Honramos las páginas de la Revista con la publicación de esta profunda meditación filosófico-social, leída en Lima por la delegación de Chile al II Congreso Ibero-Americano de Estudiantes Católicos. Hacemos explícitos nuestros agradecimientos a los miembros de aquella eminente embajada espiritual, especialmente a don Hugo Rosende, por proporcionarnos esta oportunidad de entregar a nuestros lectores tan admirables páginas.

I

LO EXTRA-TEMPORAL EN LA HISTORIA

La historia es la vida del hombre sobre la tierra realizada al impulso de la libertad, que le es inmanente, y de la Providencia de Dios que busca de cumplir el plan que respecto de la creación se ha trazado desde la eternidad. Siendo la historia una sucesión de hechos, presupone ella la existencia del tiempo. El tiempo viene a ser como el camino al través del cual el hombre cumple su peregrinación en la tierra. Pero el tiempo no constituye el solo plano sobre el cual acontece la totalidad del drama humano. El hombre, sujeto de la historia, recibe el sér por un impulso dado desde la eternidad que se proyecta en el tiempo y que al través de éste le conduce a la eternidad. El proceso de la aparición del hombre, su tránsito por el mundo y su eterno destino, constituye una unidad, algo indisoluble. De ahí que si es posible distinguir lo temporal de lo eterno, no sea en cambio dable separar ambos conceptos.

Múltiples y variadas han sido las concreciones que el hombre ha dado en el curso de la historia al bien común objetivo de la ciudad terrena. De estos intentos brotan las diversas culturas, con su sentido propio de vida y su ademán genuino de existencia. El cultivo natural del hombre, el desarrollo de sus máximas posibilidades terrenas, he aquí la órbita de la cultura. Pero como el hombre está llamado a re-

solver en el tiempo su destino eterno, las manifestaciones de su vida temporal importan respecto de la vida eterna una ecuación de medio a fin. Y así, tanto más universal será una cultura cuanto mayor sea el acervo de valores trascendentes que haya logrado acumular.

Siendo en la eternidad donde se incuba el drama humano que ha de interrumpir en el tiempo, es sólo Dios quien posee toda la clave de la historia y quien, colocado como se encuentra fuera del tiempo, la ve desde la eternidad en un solo acto. Si el hombre quiere adquirir la visión unitaria del proceso histórico no podrá contentarse con la simple elucubración filosófica. Por la metafísica le es dado determinar la causa final de la historia, pero, en cambio, no le es posible establecer el modo como esta causa final operará en cada caso sobre las causas eficientes para hacerles cumplir su cometido. Este modo de obrar de la causa final es un secreto de Dios y el hombre únicamente puede conocerlo por la *revelación* que de él quiera Dios hacerle.

Así, tan sólo mediante una filosofía de la historia subalternada de la teología, llega el hombre en su conocimiento al más alto escalón de certidumbre, al que se funda en la palabra de Dios que no puede engañarse ni engañar.

II

EL NERVIO TEOLÓGICO DE LA HISTORIA

Toda la teología de la historia podría reducirse a la definición de la Divinidad dada por San Juan: "Dios es amor" (Juan, IV, 8). El amor es la fecundidad divina, el resorte de toda la creación. El amor, en la soberana libertad de su expansión, produce en el seno mismo de la Divinidad, el misterio del Dios uno y trino. Cada una de las tres Personas es una expresión, una concreción más de ese amor que emerge de la Unidad. El Verbo es la palabra del Padre, es la expresión de un amor que está llamado a comunicarse. "Por El fueron hechas todas las cosas y sin El nada de lo que es hecho fue hecho. En El estaba la vida y la vida era la luz de los hombres" (Juan, I, 3—4). Y toda la creación aparece como la forma de glorificar al Padre al través del Hijo, como el reconocimiento del reinado universal del Padre por medio del Hijo a quien se da potestad sobre todas las criaturas: "Jehová me ha dicho: Tú eres mi Hijo; Yo te engendré hoy. Pideme y te daré las naciones por herencia y por posesión tuya los términos de la tierra". (Sal. II, 7—8).

Mirado desde el ángulo temporal, el reino de Dios, principio y fin de la historia y expresión del amor de la Trinidad, es un plan en movimiento y progresivo desarrollo, que aunque ha de realizarse necesariamente pide el concurso de la libertad del hombre. De esta manera la historia pasa a ser la confluencia de lo eterno con lo temporal, de lo ilimitado con lo limitado.

La comunicación al hombre del amor de Dios presenta dos grandes rasgos. El primero es la manifestación de la Unidad divina; el segundo, la manifestación del misterio de la Trinidad.

Ante el hombre primitivo Dios afirma y acentúa fuertemente su unidad. Esta revelación, que lleva envuelta la conciencia de la común paternidad divina de todos los hombres, supuesto necesario de la historia universal, se pierde en la mayoría de los pueblos por la falta del hombre. Desconocida la realeza del Dios uno sobre todo lo creado y producida la idolatría de las naciones, causa que vino a ahondar la separación, la Divinidad aparta para sí a Israel como semilla de su reino y testigo de la progresiva manifestación del misterio de su amor. Pero la nación israelita, que suspira por el Mesías Rey, no le conoce cuando éste se presenta bajo el ropaje de la humildad y del amor: "Vino a lo que era suyo y los suyos no le recibieron" (Juan, I, 11). Entonces la línea evolutiva del reino, nervio de la historia universal, que parecía fijada en el Oriente, se desplaza de súbito al Occidente. El Oriente queda estático, mientras el Occidente cobra con la idea cristiana un dinamismo desconocido.

Se inicia entonces el segundo estadio de la comunicación divina, que es la manifestación progresiva en el tiempo de las Tres Divinas Personas. La primera etapa de esta nueva era es la Edad del Espíritu Santo. Esta Edad se desarrolla visiblemente en los pueblos gentiles a los cuales el Espíritu Santo, al través de la Iglesia, introduce en el misterio del Hijo. Ha de durar este período hasta que se haya cumplido el número de los escogidos. La Iglesia espera el retorno del Esposo ausente y prepara su regreso triunfal. Es una época de lucha contra el príncipe de este mundo. Toda ella no es más que una peregrinación orientada a una nueva etapa del reino de Dios, que es el reinado de Cristo. Es evidente que Cristo, en cuanto Dios, posee todo imperio sobre cielos y tierra, pero además es preciso que reine sobre esta última en cuanto hombre, pues El es el nuevo Adán que ha recibido del Padre poder sobre todo lo creado para restaurarlo todo. En su primera incursión en el plano temporal Cristo alcanzó con su pasión y resurrección la victoria sobre el demonio y la muerte; pero las consecuencias y aplicaciones to-

tales de este triunfo fueron dilatadas. Cuando, interrogado por Pilatos, Jesús responde: "Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino, mis servidores pelearían para que yo no fuese entregado a los judíos", claramente quiere El significar que no acepta fundar su dominación sobre la intriga política ni la violencia humanas, propias del reino de las tinieblas. Pero cuando Jesús agrega a continuación: "Por ahora mi reino no es de aquí" (Juan, XVIII, 36), predice así mismo de manera concluyente que llegará un día en que toda creatura le estará sometida por entero. La primera venida de Cristo importó, pues, la iniciación, mas no la consumación de su triunfo total. Esto lo advierte explícitamente San Pablo al decir: "Ahora, empero, no vemos que todas las cosas le estén todavía sujetas" (Hbr. II, 2) y al repetir con el salmo 2º. la promesa de Jehová a su Hijo: "Es menester que El reine hasta poner a todos sus enemigos como escabel de sus pies" (I, Cor. XV, 25). De esta manera, pues, la Edad del Espíritu Santo es una época de anhelo y de esperanza por el triunfo total de Cristo que necesariamente ha de venir.

Por efecto de la Redención el demonio ya está juzgado. Pero esta sentencia, rubricada por el Verbo con la sangre de la cruz, no tiene en el tiempo, como ya lo hemos dicho, su aplicación inmediata. La Divinidad ha reclamado en esta empresa de reconquista el concurso del hombre. Corresponde a éste ir completando "lo que falta a la pasión de Cristo" (Col. I, 24), esto es, hacer posible que los méritos infinitos del Hombre-Dios tengan su aplicación en virtud de la fe y de la caridad; que el mensaje de Cristo adquiera, por el libre concurso de la voluntad humana, la virtualidad de producir en la tierra un sentido real de justicia y de amor y vaya de esta manera arrebatando al príncipe de este mundo su dominio. Así el cristiano, aunque luchando como otro Cristo dentro del mundo, no ha de contaminarse con el mundo. Su gran misión y su gran responsabilidad es la de servir de testigo de la luz dentro del reino de las tinieblas, de vivir, en suma, la súplica de Cristo al Padre respecto de sus discípulos: "No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal" (Juan, XVII, 15). El hombre, dentro de la limitación del tiempo, está llamado así a cooperar en un plan que nace y desemboca en la eternidad. Por el amor ha de ir laborando el trono de Cristo dentro del cual también está él llamado a recibir parte. Porque el Verbo ha dicho: "Al que venciere, yo le daré que se siente conmigo en mi trono; así como yo he vencido y me he sentado con mi Padre en su trono" (Ap. III, 31). De esta manera, el reino de Dios, ani-

llo de la historia forjado en el yunque del amor, emerge de la Unidad Divina y va al Espíritu Santo al Padre al través del Hijo con sus escogidos. Porque "luego que todas las cosas le estuvieren a El sujetas, entonces el mismo Hijo se sujetará al que se las sujetó todas, a fin de que en todas las cosas todo sea de Dios" (1 Cor., XV, 28).

III

LO OBJETIVO Y LO SUBJETIVO EN LA CULTURA

Siendo el reino de Dios un proceso unitivo que se refracta en el tiempo en diversos estadios, y correspondiendo a la Epoca del Hijo la máxima expresión del plan dentro del tiempo, podemos concluir que ella es el término de la historia e importa la concreción de la cultura objetiva. Pero el hombre, que a imagen de la Divinidad ha de guiarse por el amor, que es impulso poderoso de comunicación y actividad, no puede sin traicionarse a sí mismo, esperar pasivamente la realización del ideal objetivo de cultura. Sobre él descansa la grave obligación de anticipar en cierta manera con la caridad el establecimiento del reino de Dios, de correr a su encuentro y trasplantar del venero ilimitado de la cultura objetiva el máximun de valores al plano del tiempo. Sin duda que la verificación plena del ideal no la alcanzará nunca el hombre por sí mismo, pues es tarea reservada al Verbo. Pero su correspondencia de amor a este último quedará medida por la mayor similitud que con la cultura objetiva del reino de Dios tenga la expresión que haya sabido darle a la vida social. "La tarea, pues, que le incumbe al cristiano en su actividad temporal — ha resumido con razón Maritain — no es la de hacer de este mundo mismo el reino de Dios, sino de hacer de este mundo, según el ideal histórico exigido por las diferentes edades y, si puedo decirlo, por las mudanzas de éste, el lugar de una vida terrestre verdadera y plenamente humana, llena de defectos, seguramente, pero también llena de amor, y cuyas estructuras sociales tengan como medida la justicia, la dignidad de la persona humana, el amor fraternal, y que por tanto prepare el advenimiento del reino de Dios de una manera filial, no servil, esto es, por el bien que fructifica en bien, no por el mal, que al ir a su lugar propio, sirve al bien como por violencia". ("Humanisme intégral," P. 44).

Corresponde de esta manera al hombre la misión de elaborar una cultura que contenga en germen los grandes valores de eternidad, de dar en el tiempo concreciones al orden objetivo. Pero la idea de orden que implica perfección, trasladada al plano temporal pierde su sentido

absoluto. El sér para considerarse perfecto, necesita alcanzar la posesión de su fin y el hombre no adquiere este último sino en el reino eterno de Dios. En el plano meramente temporal e histórico el sér racional puede conseguir sólo una perfección relativa, mas no la plena que le está reservada para la eternidad. Por otra parte, el hecho de hallarse dotado el hombre, a diferencia de los demás seres, de libertad, da ocasión a que abusando de la misma, viole las leyes divinas y se aparte del orden objetivo. De ahí que toda expresión subjetiva de la cultura no pase de ser más que un ensayo inacabado y defectuoso. En él tendrán que convivir el trigo y la cizaña, porque el tiempo de la separación aún no ha llegado. La mayor o menor similitud del esfuerzo cultural con el modelo objetivo dependerá, pues, tan sólo de la mayor o menor caridad y fidelidad a la Gracia de parte de los forjadores.

Las concreciones del ideal de cultura no revisten por otra parte caracteres de identidad sino de simple analogía. Al hombre, de suyo circunscrito en su poder, no le es dado agotar la riqueza multiforme de la Divinidad. El santo, que al albergar con máxima fidelidad en el débil vaso de su cuerpo una llamarada del amor divino, ha conseguido anticipar en el límite de lo posible las categorías del reino, no ha logrado sino coger uno que otro aspecto de la indefinible Trinidad. Ningún santo agota la especie y la unidad de Dios parece esparcirse con deleite en los múltiples tipos de santidad. Y así como lo santo no se da dentro de un tipo idéntico sino en el margen de lo analógico, las culturas cristianas, de las cuales el santo es la obra más acabada de perfección y en quien mejor se refleja su estilo propio de vida, si bien se entrelazan en la unidad de los principios que las mueven, difieren en las formas de realización concreta que dan a los mismos. Mirada desde el ángulo objetivo la cultura cristiana es sólo una; observado en cambio el panorama histórico, donde el hombre forja la dimensión subjetiva del ideal, fácil es reconocer en él tipos diversos de cultura cristiana con sus modalidades propias y su genuino e inconfundible estilo. La cultura románica, la cultura gótica y la cultura hispana, son otras tantas expresiones del común anhelo sentido en diversas edades y en diversos pueblos de trabajar de manera filial en el advenimiento del reino de Cristo.

Siendo la forma sustancial de toda cultura cristiana de estirpe universalista, ella no está ligada a ninguna época ni a ningún pueblo determinados. Cultura cristiana es sinónimo de vida humana sobreelevada por la Gracia y por consiguiente es capaz de florecer en cualquier clima histórico. Pretender circunscribir la forma cristiana a un tipo de

cultura, al punto de creer que no es posible asimilar en toda su intensidad el elemento cristiano si no se da éste en un determinado envase cultural, es desconocer su origen divino y rebajarlo a un mero valor intelectual, producto del hombre. La materia prima de una cultura es de arraigo genuinamente humano y como tal mudable. La suma de factores filosóficos, políticos, económicos, científicos y artísticos que la constituyen, pueden sufrir las mayores modificaciones. En cambio la forma sustancial cristiana es algo intangible, que trasciende a las variaciones del tiempo y se conserva siempre como un instrumento vivo de la activación de la materia prima humana, cualquiera que sean las modalidades de ésta.

IV

CULTURA ROMANICA Y CULTURA GOTICA

El primer intento de cultura cristiana que emerge en la movida superficie de la historia occidental es el que se forja durante la alta Edad Media. Puede esta cultura presentarse como la respuesta dada por el genio latino al mensaje cristiano. Ciertamente que en su materia prima no es extraño el elemento germánico, pero el aporte de éste resulta todavía escaso y tímido. Lo que domina, lo que le da el estilo a esta primera concreción temporal de lo cristiano en occidente es el sentimiento latino de armonía y orden, depurado de su primitiva frialdad e inmanentismo. La incursión que allí ha realizado el elemento cristiano ha traído consigo un equilibrio entre la pasividad de las formas clásicas y la dinamicidad y trascendencia de la fe. La iglesia románica es la manifestación de este nuevo sentido de la vida. Sus columnas engarzadas por los arcos de medio punto que conducen al altar, dan la sensación de que los diversos miembros del cuerpo social se encaminan unidos hacia Dios. También este cuerpo gigantesco tiene un idioma para exteriorizar el fondo de su pensar y querer. Es la liturgia. Esta oración común, unitaria, objetiva, viene a ser para el hombre románico lo que el arco de medio punto para las columnas de su catedral: el ligamen que los une con sus semejantes en un haz poderoso que es la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo.

La cultura románica guarda correspondencia con el espíritu benedictino entonces dominante. Esencialmente objetivo y mesurado, contempla los misterios de Cristo con ausencia de sentimentalismos; toma al hombre en su ubicación terrena y sin desprenderlo de la vida corriente

inyecta en el mismo un álito de eternidad. De esta manera el hombre románico, sin abandonar su existencia cotidiana, ni someterse a pruebas heroicas, incuba en la vida normal el reino de Cristo. Pero la cultura románica, expresión de unidad, de armonía, de orden, de jerarquía de los valores, debía resultar estrecha para el alma germánica, abierta de suyo a lo cósmico y enfocada a lo metafísico. Una nueva cultura, la gótica, que coge el dinamismo ilimitado y violento del germano, viene a sustituir la mesura y el equilibrio latinos.

Si la cultura románica es en esencia una cultura horizontal, la gótica en cambio es vertical. La aspiración de eternidad emerge aquí vigorosa. En la formación del espacio dentro de la catedral gótica y en el sostenimiento misterioso de las bóvedas va contenido el anhelo de infinitud de la intuición mística, la huída presurosa del hombre de las estrecheces del tiempo a las liberaciones y amplitudes de lo eterno. Pero, como advierte Worringer, la catedral gótica no sólo es mística sino también escolástica. El hombre gótico no necesita de la razón para confirmar esta última. El objeto de la filosofía, al decir de Santo Tomás, era "imprimir en el alma el orden total del universo y de sus causas". Si la mística había alcanzado a la Divinidad en un vuelo maravilloso de amor, la escolástica debía conducir al mismo punto al través del razonamiento. De esta manera ambas llegan a idéntico resultado, pero por diferentes caminos. Y mientras el interior de la catedral gótica es un elogio a la ascensión mística, el exterior, con su complicado sistema de arbotantes y contrafuertes, que apoyan y sostienen el peso de las bóvedas, es una imagen de la escolástica. Interior y exterior de la catedral, empleando distintos recursos, llevan a la misma sensación de lo infinito, como mística y escolástica, al través de diversos medios, desembocan en Dios.

Mientras el hombre románico respetó la naturaleza y mantuvo la distinción nítida entre lo temporal y lo eterno, el hombre gótico intentó el esfuerzo paradójico de concretar lo infinito, de cogerlo en el marco de lo tangible. Y la catedral gótica tenía así que dar la sensación de obra acabada, de algo que, iniciado en la tierra, se escapaba pronto al hombre de las manos para esfumarse en el azul sin límites. Esta carrera de la cultura gótica tras la plasmación de lo infinito debía operar en su seno un movimiento progresivo de deshumanización. El equilibrio producido por el engarzamiento en el hombre de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, acaba por quebrarse. El cristianismo se aparta de aquella como de una fuente de pecado; quiere huir de sí mismo y esconderse en el regazo de Dios. La envoltura corporal es el emblema de una cár-

cel en que se estrecha y atormenta a esa partícula de lo divino que es el espíritu y toda la vida cristiana se resuelve así en un continuo pugnar del alma esclavizada que busca desasirse de su cadena para volar a las cimas trinitarias. Matias Grünewald ha expresado como pocos en el arte ese extorsionamiento desesperado, esa repugnancia del hombre a la naturaleza caída.

El impulso de ensanchar el factor divino a costa del elemento humano y de los medios naturales, debía acabar por anular totalmente el papel del hombre, por arrebatarle su libertad, por sumirlo en la impotencia de influir en su destino y llevarle a proclamar, con la herejía protestante, la doctrina de la fe sin obras como única fuente de salud.

La decadencia de la cultura gótica no produjo, sin embargo, una resultante uniforme. Ya en los tiempos de esplendor de esa cultura hubo exponentes como Santo Tomás de Aquino que representaron la armonía perfecta entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, y hubo también otros como San Francisco y el Giotto que, lejos de rehuir a la naturaleza como fuente de pecado, se acercaron a ella para glorificar en la misma la obra maravillosa de Dios. Pero también en este retorno a los valores humanos llega a operarse un proceso de desequilibrio. El hombre, al dirigir cada vez más su mirada al mundo circundante, ha ido generando en el curso de la Edad Moderna su emancipación gradual de la dependencia divina, ha acabado por olvidar a Dios y sustituirle en su papel de Providencia.

Una expresión plástica de este cambio sufrido por el hombre en su tránsito de los tiempos medios y los modernos, la proporciona la visión comparativa de la escultura gótica con la escultura renacentista. La escultura gótica es el fruto de la vida interior aplicada a la piedra. Lo material, lo corpóreo, juega en ella poco o ningún papel. Es la expresión de lo espiritual, de lo trascendente, lo que allí se busca. Su valor no es aislado, sino en función del conjunto arquitectónico. Su importancia estriba en el hecho de estar incorporada a una unidad indivisible, que es la catedral. En cambio la escultura del Renacimiento constituye en sí misma un todo, una individualidad independiente. Lo que en ella se advierte es el culto de las formas humanas, el predominio de lo natural liberado de todo trascendentalismo y abstracción. La escultura renacentista adquiere un valor en sí, desvinculado del conjunto, a igual que el hombre moderno que, al romper los vínculos de la vida social y religiosa, afirma su propia y particular exaltación.

Se abre entonces en el panorama histórico de occidente el proceso de desintegración del hombre, del que va por espacio de dos siglos a sustraerse la nación hispana, llamada a forjar el último intento generoso de una cultura cristiana.

RITMO DE LA CULTURA HISPANA

Frente a la cultura románica de tipo horizontal, frente a la cultura gótica de orientación vertical, el hombre de la cultura hispana de los siglos XVI y XVII exhibe contornos hasta entonces desconocidos. Ciertamente que él es en alguna manera el heredero de aquellas culturas, que ha logrado captar y desarrollar sus valores; pero además posee, por sobre lo latino y lo germánico, un factor étnico peculiarísimo en todo el occidente, que debía marcar honda huella en su idiosincrasia: el elemento semita. Lo judío y lo árabe, por un continuo proceso de asimilación de siglos, logra adentrarse muy en la medula de lo español. Por la vena judía se desliza la conciencia inagotada del israelita de poseer una misión divina, de ser el pueblo escogido para establecer el reino de Dios en la tierra, de portar en sus entrañas al Mesías liberador de la humanidad. Por la vena árabe corre el caballero altivo de la estepa, el hombre de horizonte de desierto que no encuentra meta a su aventura, el luchador de la fe y el misionero armado de la "guerra santa". Lo romano y lo gótico, lo judío y lo árabe, he aquí el variado componente de la materia prima del español. Cada uno de estos elementos se mantiene en su pureza primitiva; tan sólo se entrelaza con los demás pero rara vez se funde y mezcla, pudiendo así exhibir a cada paso su gama propia e inconfundible. De este modo, la estratégica ubicación de la Península ibérica que, conforme al bello decir de la griega Alexandra Everts, es "proa de Europa, puente hacia el África, eco del Asia, etapa de América"; y la variada y multiforme serie de naciones que la han invadido y que con su policromía étnica lograron aportar ricos matices al carácter español, debían hacer de la raza española una raza síntesis y de cada uno de sus miembros un tipo universal. Como pocos pueblos estaba el español capacitado para recibir y asimilar en toda su integridad el dogma católico. De ahí que al aceptar la fe religiosa, la materia prima universalista del español adquiriera su forma sustancial.

El pueblo de la cultura hispana ve ensancharse el mundo ante su vista, e impelido por el golpe atávico semita que ha experimentado una depuración universalista de caridad al contacto de la ley evangélica, se lanza a cumplir su deber de raza ecuménica, a servir de Mesías salvador de la humanidad. Al aplastar a los turcos en Lepanto, al llevar sus huestes a las regiones de América y las Filipinas, algo más que una honda ambición imperialista y un deseo insatisfecho de codicia mueven al español. Lo que en estas empresas actúa de cerebro, motor y brújula, es el deseo de mantener y acrecentar la Cristiandad, de esparcir el Evan-

gelia, de comunicar la buena nueva de que todos los hombres han sido creados a imagen y semejanza de Dios y han sido redimidos con la sangre de Cristo. Y no menos precioso fruto de esta arraigada convicción universalista y firme sentido de la hermandad es la acentuación de Diego Lainez en el Concilio de Trento, contra la herética opinión luterana, de que a todos los hombres les ha sido dado la gracia necesaria para su salud; como así mismo la legislación social de Indias y el derecho internacional, con que los Reyes de Castilla a la par que Francisco Vitoria y Domingo de Soto, destacaron los derechos inalienables de la persona humana y la interdependencia de los pueblos fundada en su común origen.

Es la unidad del género humano, es la realización del reino de Dios alcanzada por la obra del nuevo pueblo escogido, la que canta Hernando de Acuña en los años gloriosos del Emperador Carlos V:

«Ya se acerca, Señor, o ya es llegada
la edad dichosa que promete el cielo,
una grey y un Pastor sólo en el suelo,
por suerte a nuestros tiempos reservada».

Y para Hernando de Herrera, en su oda a la victoria de Lepanto, es España el instrumento de Dios, como otrora lo fuera el pueblo judío frente a los egipcios, para aplastar el poder del turco, "dura frente de Faraón, feroz guerrero". En toda empresa de armas late el pulso semita de pueblo escogido y en todas ellas, a igual que siglos atrás sucediera a Israel, lo divino y lo humano aparecen ante los ojos del español indiferenciados, confundidos en un solo haz, al punto que no hay lucha temporal que no acabe por resolverse para él en una "guerra santa". "Religión es la caballería, caballeros santos hay en la gloria", exclama Don Quijote en uno de sus memorables discursos, poniendo así, a igual que San Ignacio con la Compañía de Jesús, el acento de lo divino en toda acción miliciana.

Ese mesianismo de estirpe semita adquiere en el español, al calor de la influencia cristiana, un impulso de generosidad inusitada. Luchando por una causa que se resuelve en la eternidad, nada le importan los reverses de la fortuna. Es el nuevo Mesías que está llamado a comunicar a los demás hombres la conciencia de su dignidad y si su propio aniquilamiento es condición necesaria para el éxito de la causa, no lo rehuye. Ningún pueblo del mundo ha dado más y ha pedido menos que el español. Cuando Don Quijote sale a misionar por la estepa de Castilla y su lenguaje superador de las miserias humanas choca contra la

burla y el escarnio, nada le inquieta ni sobrecoge en su tarea. La visión judeo-cristiana del Mesías liberador de la humanidad a costa del propio sacrificio parece acompañarle y sostenerle en los difíciles y doloridos trances de su peregrinar. Cuando Felipe II recibe la noticia del fracaso de la Invencible Armada, con la que esperaba abatir el poder de la herética Inglaterra, se retira tranquilo a orar. La entrega total, incondicionada del místico anónimo, había en ese instante vestido carne de realidad:

«No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera».

Por sobre las contingencias temporales emerge para el español el horizonte sin medida de lo eterno. El pueblo que ha creído con Calderón que "toda la vida es sueño", confía en la resurrección de la carne. Y mientras el francés del Antiguo régimen, dando la espalda a lo trascendente, erigirá en Versalles un monumento a la naturaleza rebelde, un santuario a los goces sensuales de la vida, el español refugia en el Escorial la esperanza en el triunfo sobre el pecado y la muerte. Las piedras del monástico palacio, al mirar el pudridero real, repiten el decir de Segismundo:

«Acudamos a lo eterno
que es la fama vividora,
donde ni duermen las dichas,
ni las grandezas reposan».

~ * *

El hombre de la cultura hispana importa una contraposición viviente del individualismo y una firme exaltación de la personalidad. Nadie como él ha afirmado mejor el valor de lo humano en función de lo divino, ni establecido con más exactitud la jerarquía de los valores. Con razón pudo Calderón sintentizar en estos versos toda la filosofía política de su pueblo:

«Al rey la hacienda y la vida
se ha dedar; pero el honor
es patrimonio del alma,
y el alma sólo es de Dios».

El individuo para el Estado, el Estado para la persona, y la persona para Dios, he aquí la escala ascendente que traza el español en su

elación ordenada de lo temporal a lo divino.

Para el español la ley no es un producto de la voluntad arbitraria, sino un mero trasunto de la razón natural. De manera que la autoridad, si no quiere degenerar en intolerable tiranía y hacerse indigna, ha de tener en cuenta y respetar en cada uno de sus actos los derechos inalienables y trascendentes de la persona humana. Que la ley positiva para que posea fuerza de obligar ha de contener un principio de derecho natural, es una tesis que no sólo cabe en la mente de filósofos y teólogos, como Suárez, sino que trasciende a todo el pueblo. Lope de Vega, el mejor portavoz de este último, ha podido decir con razón al través de uno de los personajes de "La Fuerza Lastimera":

«Las leyes en el mundo recibidas,
si son entre cristianos, no son justas
cuando con las de Dios no se conforman».

El arraigado sentido personalista del español no pudo ser propicio al establecimiento de un Estado omnipotente y en cambio se inclinó a la constitución de organismos inferiores, como los municipios y las cortes, donde el anhelo de libertad bien entendida del pueblo encontró la adecuada forma de expandirse. Tan lejos de la democracia individualista como de las distintas especies de totalitarismo que en nuestros días, en una u otra forma, niega los derechos trascendentes de la persona, el hombre de la cultura hispana supo establecer el adecuado equilibrio de los valores. Su concepto de la dignidad de las clases es al respecto bastante sugetivo. Para él no constituyen castas cerradas e inaccesibles, generadoras de humillantes despotismos. Los grupos sociales no se superponen para dominarse sino que conviven en un mismo plano de hermandad y colaboración. Si hay una dignidad del mendigo, porque las clases, más que una diferencia económica, encierran un profundo sentido ético, un modo distinto de apreciar la vida, un camino propio para abordar la meta común. Mientras el demócrata de raíz francesa niega lo jerárquico y se esfuerza en nivelar a todos para abajo, que es como decir que procura igualar en la inferioridad, el español no pretende destruir las diferencias de clases, sino que busca la manera de superarlas en un común deseo de elevación. Y si llega a abolir las categorías sociales, como lo hace en las Provincias Vascaas, lejos de implantar entonces la mezquina y deprimente uniformidad plebeya, exalta la igualdad de todos en la nobleza.

El personalismo despierta también en el hombre de la cultura hispana una fuerte conciencia de su poder. Ni los obstáculos ni los peligros le detienen ni le arredran en la persecución de su objetivo. Es un

dominador de la vida a quien no amedrentan los más duros reveses, y es también un sojuzgador de la muerte a cuyo encuentro corre para echarle a la cara su desprecio. ¿No es acaso este anhelo de superar lo imposible lo que mueve a Cortés a quemar sus naves y a Pizarro a persistir en su terquedad de la Isla del Gallo?

Este anhelo de afirmación de la personalidad hace del español de los siglos XVI y XVII un *hombre* en el más completo y noble sentido de la palabra. Nada hay para él, fuera de Dios, comparable con la elevada categoría y el poder del hombre. Todo el arte hispano converge en torno suyo. Si el Greco, Velásquez y Murillo se detienen ante el hidalgo de Castilla, ante el vástago de la realeza, ante el bufón o ante el mendigo, no es para coger en ellos el particularismo de sus trajes y ademanes, sino para penetrar en la hondura psicológica del material humano. Porque para el artista de esta cultura, el hidalgo, el infante, el bufón y el mendigo, no son simples maniquíes portadores de arreos más o menos pintorescos o exóticos, sino seres vivos que ocultan bajo su superficial investidura todo un cúmulo de encontradas pasiones y tendencias, toda una típica y genuina forma de dignidad. De ahí que la naturaleza, el paisaje, poco o nada digan al artista ante este tema único y avasallador que es el *hombre*.

La política de España, en los siglos XVI y XVII debía guardar una correspondencia fiel con la escala de valores que le trazara su papel de Israel cristiano y su concepto de la dignidad humana. Mientras los holandeses para abrir a su comercio los puertos del Japón convienen en pisotear ante sus naturales el crucifijo; mientras los ingleses asesinan a mansalva a los indigenas de la América del Norte para hacerse paso en su dominación, y a la súplica de los colonos para obtener la fundación de un colegio que asegure la formación religiosa y moral de sus hijos responde su rey en forma lapidaria: "¡Condénense vuestras almas inmortales! ¡Dedicaos a la cosecha del tabaco!"; mientras la Francia de Francisco I se alía con el turco antes de hacerlo con Carlos V, que le propone la acción común contra el enemigo de la Cristiandad; y mientras la Francia de Richelieu alienta visiblemente la escisión religiosa en la tierra de Lutero, para de esta manera aniquilar el poderío de la casa de Austria, la España de los Reyes Católicos, de los Carlos y de los Felipes, manda al extremo oriente a Francisco Javier a anunciar la buena nueva, confunde su sangre con la de los indigenas de América y crea para su cultura colegios y universidades, envía a Alemania sus teólogos para orientar a los desviados en la fe y a costa del porvenir de su economía y de su agricultura, expulsa del territorio a judíos y moriscos en nombre de la unidad religiosa.

Hay una escena en la vida del Caballero de la Triste Figura en la que va envuelto todo el sentido del ocaso y muerte de la cultura hispana. Trábase cierto día entre el hidalgo y su escudero fuerte disputa y al cabo el último, en el deseo de sacudir el yugo de su amo, da con éste de una zancadilla a lo largo del camino, pónese la rodilla derecha sobre el pecho y le sujeta fuertemente las manos "de modo que ni le dejaba rodear ni alentar". "¿Cómo, traidor, contra tu amo y señor natural te demandas?", le dice entonces el maltrecho Don Quijote. Y Sancho, sin impacientarse, le responde, parodiando a Dugesclín: "No quito ni pongo rey, sino ayúdome a mí, que soy mi señor".

Un día también el pueblo español, en fuerza de oír que se habla en el extranjero de su inferioridad y de ver a las demás naciones hacer mofa de sus principios, llega a dudar de sí mismo, a creer que toda la ruta de su historia ha sido errada y que está en su deber rectificarla, imitando para ello servilmente los modelos transpirenaicos.

Hasta allí España había dado la primacía a la inteligencia sobre la voluntad, sin aniquilar esta última; al espíritu sobre la materia, sin desprenderse de la segunda; a Don Quijote sobre Sancho, sin eliminar al escudero. De esta manera había logrado forjar el carácter personalista que la hiciera apta para escribir la historia universal. Pero desde entonces los valores se trastocan, se invierte el orden natural de las cosas. Lo inferior se subleva contra lo superior, lo material se libera de la tutela de lo espiritual y trata de reducir este último elemento en la impotencia. Don Quijote cae vencido por Sancho y el reinado del individualismo estático y feroz sucede al imperio del personalismo dinámico y de hermandad.

El ideal católico, forma sustancial de la raza, deriva en una mera ritualidad externa y mecánica, vacía de verdadero contenido. La corriente de caridad, que otrora vitalizara el catolicismo español y lo constituyera en el motor y centro de la vida nacional, queda sofocada. En su reemplazo se erige el culto a los modelos extranjeros, justificado por un agudo complejo de inferioridad nacional. "Bajo la influencia extranjera y en particular francesa — reconoce Louis Bertrand — perdió el alma española su unidad moral y aun su unidad intelectual, que en el reino del arte y en el del pensamiento habían creado obras sin par. Ideas exóticas la combaten, ideas que serán el fermento de las próximas revoluciones, que conmoverán durante todo el siglo XIX y los tiempos actuales a la Península Ibérica".

El amor a Dios, del cual fluía la dación del hombre a sus semejantes, encuentra su sustituto en el culto desmedido del yo, que mira en el prójimo un rival, un enemigo. Lo inmediato, lo meramente humano y

contingente es elevado a la altura de lo necesario y eterno. La misión del hombre sobre la tierra cesa de tener proyecciones trascendentes. Todo queda reducido al breve instante del vivir.

El Estado, que para el personalista tenía la misión de aunar las voluntades en torno a la prosecución del bien común temporal y facilitar a los hombres el cumplimiento de su último fin, no obedece a nada al desaparecer estos objetivos. Para el individualista, que ha reducido el horizonte de su vida a lo contingente, resulta el Estado un obstáculo en sus planes de expansión egoísta, como lo había sido antes la religión frente a su anhelo insatisfecho de libertinaje. De ahí que el fruto acabado de la post-cultura hispana fuera el anarquista integral, el sér que al abjurar de Dios y de los hombres sólo podía sentirse feliz en el caos.

* * *

La cultura hispana produjo en las tierras vírgenes de América una floración particularísima. Más vigorosa y perfecta que las formas de vida indígenas, no aniquiló sin embargo a estas últimas, sino que incorporó al propio patrimonio la suma de sus valores esenciales. De esta manera la policromía española, al trasplantarse al Nuevo Mundo y absorber el elemento autóctono, adquiere un matiz de expresión más lozano y exuberante. Comienza poco a poco a despuntar en el vasto imperio ultramarino un sentido del vivir y un estilo de existencia de relieves nuevos que sin llegar a emanciparse de la cultura hispana mantiene con ésta una correspondencia filial, análoga a la de los primeros pasos del gótico respecto de la cultura románica. Lo hispano-americano, lo indiano, alcanza en la precisión de sus contornos a dar el milagro de los templos y palacios de México y Potosí, de Quito y el Cuzco; a entrelazar el ojo castellano de Alonso de Ovalle con el paisaje chileno; a producir la emoción y el movimiento de las tallas quiteñas del Padre Carlos y de las telas de Miguel de Santiago y de Gorivar; a guiar la pluma del Inca Garcilaso en los "Comentarios Reales" y de Juan Ruiz de Alarcón en las letras del tinglado; a formar, en fin, el escenario de divina heroicidad de Rosa de Lima, de Martín de Porres y de la Azucena de Quito.

Cultura en mera gestación, la hispano-americana no logra su deseada madurez. La ola de apostasia de los propios valores, que viene de la Madre Patria, va segando el fuego interior de su espíritu, y la independencia política ha de concluir por dar muerte a los últimos impulsos de fecundidad. Al excluir todo lo español y al abjurar del común patrimonio recibido, las noveles naciones van aflojando poco a poco sus lazos

hasta constituir lo que con amarga ironía se ha llegado a denominar los Estados desunidos de América.

Y el vacío de la unidad vital ha pretendido llenarse con la ficticia y mecánica invención del pan-americanismo. Para el hispanoamericano, carente de fe, la doctrina Monroe debía presentársele como un refugio en su inferioridad. Sugestionado de su impotencia acabaría por confiar su defensa a manos más fuertes. De esta manera, al abdicar de su independencia espiritual y al borrar dentro de sí el sello de lo propio e inconfundible, vino a parar en mero apéndice de la gigantesca usina yankee.

Pero el intento panamericano de infundir en el cuerpo del Quijote un alma de mercader debía traer a la postre una reacción de falso e incompleto contenido. La exaltación del indio como forma de la cultura americana, tal es el canon sustantivo de la nueva tendencia. Rehuye la tutela anglo-sajona en un legítimo impulso de libertad, pero a la vez abandona y desconoce lo español como factor determinante en la convivencia de los pueblos del Nuevo Mundo. Y nada resulta, después de todo, más necio y ajeno a la realidad histórica americana que esta actitud indigenista, que tras su apego a lo autóctono, estático por esencia y carente de visión universalista, pretende expulsar del solar americano el factor hispano, olvidando que él se ha adentrado por proceso de siglos y ha llegado a constituirse en elemento medular. "Defended al indio que está siendo engañado, proclama con razón José Vasconcelos. Porque con pretexto de la arqueología se le amplifica un pasado que fue lóbrego, más aún antes de la conquista que después y se le predica un divorcio que sería suicida. El divorcio del indio y el mestizo, el divorcio de mestizos y criollos, el divorcio de lo español y lo indígena. Lo mexicano consiste, al contrario, en la alianza perenne de indios, mestizos y criollos. Lo peruano es lo mismo y lo ecuatoriano y lo argentino, pues la Argentina no es no más Buenos Aires, y millones de morenos que pasan por europeos habitan por allá las provincias y aun se funden con las familias porteñas, lo que honra en vez de dar descrédito. Lo hispanoamericano tiene por esencia esta mezcla. Y en consecuencia, la propaganda indigenista aun disfrazada de bolchevismo, no deja de ser monroísmo y no tendría, en ningún caso, el efecto de restituir al indio en lo suyo. Lo único que haría es privarlo de las ventajas alcanzadas con su fusión en lo hispánico. Se acabará lo mexicano, lo peruano, lo argentino, pero no por eso resucitará lo indio. El único escape del indio es el mestizaje de sangre y de cultura que iniciara Cortés, el mayor constructor del Continente y el más grande capitán de la historia".

La América española tuvo conciencia de sí misma cuando vivió en

el imperio la línea de su destino histórico. Tan sólo entonces hubo en ella verdadero sentido de unidad, de unidad vivificadora y fecunda que nacía del interior, no de cohesión pan-americana, que como artificial, mecánica e impuesta desde fuera, es motivo de esterilidad y servilismo. Desdeñar las nobles raíces españolas que vinieron a injertarse de manera tan decisiva en la realidad americana, es pues, destruir algo del propio sér, es negarse a sí mismo, es rehusar al fin el sello perenne de la universalidad católica que trajo consigo la cultura hispana y que es supuesto indispensable de toda unión entre los pueblos y de un verdadero respeto a la persona humana. Contra un indigenismo romántico y marxista, contra un panamericanismo imperialista y sin alma, cabe en suma oponer la confiada afirmación del patrimonio hispano-americano.

Pero no se trata de remontar la corriente de la historia. Los acontecimientos del pasado están ya idos para siempre. Lo que cabe es abandonar los caminos mercenarios y actualizar, no de manera idéntica sino analógica, los valores eternos que alimentaron en América el único esbozo de verdadera y genuina cultura continental. Y esa es la tarea básica de la nueva generación católica, obligada a infundir en las relaciones sociales, por encima de los prejuicios políticos, de razas y de clases, un hábito de honda justicia y de viviente caridad.

VI

HACIA LA DESINTEGRACION DEL HOMBRE

El proceso de la desintegración iniciado con el Renacimiento y la Reforma y al que queda sometida la totalidad del Occidente con el crepúsculo de la cultura hispana, último intento de salvar los derechos inalienables de la persona, importa en primer término, como se advirtió con anterioridad, la liberación del hombre de la dependencia divina. En tanto que el hombre de las culturas cristianas mantiene la primacía jerárquica de los valores extra-temporales, el moderno afirma progresivamente su immanentismo, destruye con lo trascendente el atributo específico de la personalidad y reduce al hombre a un mero individuo sin más espacio que el mundo circundante.

La historia de la filosofía desde el Renacimiento a esta parte constata de manera fehaciente el paso de la unidad y armonía en la desintegración. Mientras la escolástica consideró tanto a la razón como a la experiencia como fuentes de conocimiento, el pensador moderno, descomponiendo la unidad humana de alma y cuerpo, ha fluctuado entre la tendencia iniciada por Descartes, que pretendió que la razón pura podía llegar a la verdad, y la de Bacon, que colocó a la verdad como un resul-

tado de la experiencia. Y así, con distintas modalidades y particularismos, los vanos intentos de construir una cultura han estado en la Edad Moderna subordinados a la primacía de uno u otro de los elementos del hombre en disociación: el espíritu o la materia. Pasaremos por alto las variadas concreciones de estas tendencias en lucha que con la democracia roussoniana afirman la bondad natural del hombre y pretenden erigir el orden social sobre el equilibrio mecánico de los derechos individuales, o que con el liberalismo manchesteriano trasladan al campo económico la teoría biológica de Darwin de la lucha por la existencia y la selección natural; y nos concretaremos tan sólo a señalar la batalla librada en nuestros días entre el idealismo de Hegel y el Materialismo dialéctico de Marx, representados por el cesarismo fascista y el comunismo, respectivamente, y cuyas líneas, aunque partiendo en antítesis, se encuentran no obstante en el cruce de un ateísmo común.

Para el Idealismo la única realidad es la Idea, que se desarrolla al impulso de la ley dialéctica que le es inmanente y que produce sus concreciones en la esfera de la naturaleza y del espíritu. En el orden social, el Estado es la expresión más elevada de la Idea, y toda la historia universal se reduce, de esta manera, al movimiento constante de la humanidad por la realización de la Idea-Estado, que por ser infinita nunca se obtiene plenamente. La filosofía, el arte y, en general, la cultura, no constituyen más que meras expresiones de esta única realidad que es la Idea-Estado. La Iglesia, así mismo, no existe en cuanto fundación de origen divino, sino como una manifestación de la Idea puesta al servicio del Estado. El hombre no dispone tampoco de otros derechos que los que el Estado le conceda, el cual, interesado en su máximo engrandecimiento, adopta las medidas raciales conducentes a este fin. El culto de la sangre y de la raza resultan así una consecuencia necesaria de la exaltación del Estado como única realidad. Mussolini en la definición del fascismo redactada para la Enciclopedia Italiana, ha sintetizado perfectamente esta doctrina al afirmar que “para el fascista todo está en el Estado, nada humano o *espiritual existe, y tanto menos valor puede tener fuera del Estado*. En este sentido —agrega— el fascismo es totalitario y el Estado fascista, síntesis y unidad de todos los valores, interpreta, desarrolla y domina toda la vida del pueblo”.

El fascismo se presenta de esta manera como una forma disimulada de ateísmo. La Idea no pasa de ser una nueva palabra para enunciar la sustancia única aceptada anteriormente por los panteístas y de la cual todo cuanto existe es una simple manifestación o accidente. Este Dios-Idea importa además la desaparición de toda moral objetiva, por cuanto si lo que existe en una época es el resultado fatal e inevitable

de la evolución de la Idea, nada llega a ser moralmente malo ni ilegítimo y Dios pasa así a expresar las manifestaciones más opuestas y contradictorias, hasta acabar a la postre por ser totalmente negado ya que, encontrándose en perpetua elaboración, nunca alcanza el carácter de sér absoluto y permanente.

Mientras para el fascismo hegeliano la única realidad es la Idea-Estado, para Marx y sus discípulos es la materia, el proceso de la actividad económica. En lugar de ir como Hegel de las ideas preconcebidas a las cosas, Marx sacó de la observación de las cosas las ideas exactas, fundándose en el axioma de Feuerbach de que "el mundo no es un producto de un espíritu, sino que el mismo espíritu es el supremo producto de la materia". Para Marx la actividad central del hombre es la producción. Todas las demás operaciones se hallan subordinadas a esta última, al punto de que se llega a efectuar una fusión de la sociología y la política con la economía. La primacía de las clases sobre cualquier otra forma de organización, como la familia o la nación, dimana del hecho de que ellas arrancan su origen del papel que el hombre adopta frente a su actividad primordial: la producción. Y estas diversas clases, en razón de la ley dialéctica que mueve a la materia, son irreductibles entre sí, viven en continua oposición. De esta manera Marx, inspirado en Feuerbach, estima que la estructura económica condiciona la superestructura formada por las instituciones jurídicas y políticas, religiosas y filosóficas; y aceptando la dialéctica de Hegel, depurada eso sí de todo carácter metafísico, ve la tesis en el régimen fundado en la propiedad privada y la libre competencia, contra la cual se alza la antítesis que es la lucha del proletariado para generar una fase superior o síntesis: el Estado socialista.

El marxismo es algo más que una simple postura frente a los problemas de orden económico. Es una concepción integral de la existencia, una respuesta total a todos los aspectos de la vida del hombre, una especie de religión de tal manera absorbente que excluye a su lado cualquier otra doctrina. Y como el marxismo hace descansar toda su fuerza en la primacía de la materia, lleva envuelta en su base la afirmación atea y el rebajamiento de la Religión Cristiana a una mera dimensión del Idealismo.

Pero nada es en el fondo más inexacto. Es verdad que el Cristianismo reconoce con el idealismo la existencia de lo espiritual, pero también es efectivo que con el Marxismo reconoce la existencia de la materia. El Cristianismo no puede aceptar, como lo hace el Idealismo, que todo deba resumirse en la Idea como única realidad y que la materia pase a ser una simple expresión de aquella. El Cristianismo afirma su doc-

trina sobre la existencia de la materia como una realidad diferente del espíritu, pero subordinada jerárquicamente a este último. En el hombre advierte él una combinación de dos elementos intrínsecamente diversos: el cuerpo y el alma.

El Cristianismo, por otra parte, cree en un Dios inmutable y perfecto, mientras para el Idealismo el Dios-Idea está en perpetua elaboración, jamás llega a existir como ser absoluto, permanente y acabado, lo cual importa en último término su verdadera negación. El Dios cristiano no es una abstracción, una idea, sino algo real. Cristo no nació de la mente de ningún filósofo, sino que fue el Verbo hecho carne, la Divinidad unida a la humanidad. El Dios de los cristianos, no sólo no niega la materia ni la destruye, sino que se une a ella, la santifica y la eleva. Por eso el cristiano no pone su acento vital en la muerte, esto es, en la destrucción de la materia, sino en la resurrección, que importa la restauración de la carne. El cristiano ha de reproducir con su existencia los misterios de la vida de Cristo. Como El ha de morir, pero también como El ha de resucitar para reinar eternamente en su compañía. De ahí que el problema de la salvación no se reduzca a asegurar sólo al alma, al espíritu, la felicidad perdurable. El hombre se salva o se condena en su totalidad: con su cuerpo y con su alma.

La misma oposición fundamental que se advierte entre el Cristianismo y el Idealismo ha de señalarse entre el primero y el Marxismo, pues éste, al fundar en la estructura material toda la vida del hombre, reduce el espíritu a una mera expresión de la materia, desconoce su valor objetivo y autónomo y niega su superioridad jerárquica.

Nicolás Berdiaeff ha destacado con particulares relieves el ademán religioso y mesiánico que reviste el mensaje de Carlos Marx. La raigambre judía de este último había de condicionar de manera notoria todo su pensamiento. Marx es el profeta de Israel proletario, quien denuncia como pecado original de la humanidad la explotación de las clases, quien vaticina el establecimiento del reino de Dios en la tierra por ese mesías inmaculado que es la clase obrera, la única libre de la mancha de explotación.

Hay sin duda en Marx un anhelo de que la humanidad rehaga su historia, encuentre por fin la paz y proporcione a los mortales la felicidad de que carecen. Pero la idea de la redención y del reino de Dios, de legítima estirpe judeo-cristiana, se encuentra aquí despojada de todos los atributos del orden sobrenatural y puesta al servicio de una metafísica atea e inmanentista. El Cristianismo también espera ese instante de la liberación total de las creaturas, pero sabe que no ha de ocurrir dentro del presente orden de cosas, bajo el imperio del "siglo", ni podrá

apresurarse con la exacerbación de los odios de clases, ni obtenerse por la dictadura del proletariado. El triunfo total de la paz y de la justicia tan sólo podrá ocurrir el día en que Cristo en persona venga a establecerlas. Así lo creían los primeros cristianos, acaso con más vehemencia que los actuales. Por ello les instaba San Pablo para que vivieran "esperando aquella esperanza bienaventurada y la manifestación gloriosa del gran Dios" (Tit. 2, 13); y San Pedro, a su vez, les repetía que siguieran "esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios" y aguardando "cielos nuevos y tierra nueva, según sus promesas, en los cuales more la justicia" (2, Ped. III, 12—13); y, en fin, el Apóstol Santiago, consolaba a los que sufrían vejámenes y opresiones de los poderosos, diciéndoles: "Hermanos, tened paciencia hasta la venida del Señor" (Sant. 5, 7).

¿Significa esto, en otras palabras, que el papel del cristiano ha de reducirse a una actividad de pasiva espera del segundo advenimiento de Cristo, encargado de instaurar el reino de Dios en toda su plenitud? ¿Equivale esto a una vergonzosa complicidad con los explotadores, que mientras buscan de realizar un paraíso material sobre la sangre y lágrimas del pobre, le alientan con la ilusoria promesa de un cielo en que ellos no creen? En manera alguna. La expectación de Cristo ha de ser para sus discípulos un estímulo colosal, un poderoso motor de actividad. Cristo se identificó con el pobre, con el oprimido, con el despreciado del mundo y quien no corre a cortar estas cadenas, quien no busca de borrar las injusticias y aliviar los dolores, hace causa con el mundo, que nada tiene de común con Cristo. El cristiano, a fuer de realista, sabe que, a pesar de sus esfuerzos, nunca logrará implantar plenamente la justicia en la tierra y que ello tan sólo podrá hacerlo Jesús, que tiene potestad sobre todo lo creado. Pero también sabe que en el corazón de cada uno de sus hermanos está la imagen de Dios y que no cabría un bien entendido amor a El sin una dación integral al prójimo. "Si alguno dice —anota San Juan—: Yo amo a Dios y aborrece a su hermano, es mentiroso. Porque el que no ama a su hermano, al cual ha visto, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ha visto? Y nosotros tenemos este mandamiento de El: que el que ama a Dios, ame también a su hermano". (I. Juan, 4, 20—21).

Acaso alguien advierta que un gran número de cristianos viven al margen de estas directivas de salud y es preciso reconocer que en efecto es así y que ellos son los verdaderos responsables de la cruel paradoja de que haya hombres que pretendan implantar el reino de Dios en pugna con el Evangelio. Los que fundados en una metafísica atea ponen sinceramente su esperanza en el mesianismo proletario y buscan de

instaurar un régimen de perfecta justicia, no son por cierto más culpables de la ruina de la sociedad que aquellos que constituídos sal de la tierra, a nadie comunican su sabor y sólo se desvanecen miserablemente. Porque "el pecado está en aquel que sabe hacer lo bueno y no lo hace". (Sant. 4, 17).

Y aquí tocamos un punto de particular gravedad: la invasión del espíritu del mundo en las conciencias de gran número de cristianos, al punto de producir en ellas monstruosas deformaciones que importan en último término la traición al mensaje evangélico. Nada resulta más triste que constatar en nuestros días de enfriamiento de la fe, cierto intento de servirse de Cristo y su Esposa como puntal de intereses miserables que rezuman venalidad, prostitución de las conciencias, extorsión de los débiles y aniquilación de los más elementales principios de justicia. En algunos casos se une sin escrúpulos la causa de la Iglesia a la de una organización política y social descompuesta que los hombres pugnan por mantener para salvaguardia de sus particulares intereses, haciendo aparecer de esta manera a Cristo como el sustentáculo del imperio de Satán. Y en otras ocasiones el empleo de Cristo para el logro de ambiciones puramente humanas llega a revestirse del engañoso ropaje de defensa de la Iglesia amenazada, como si la Esposa, para subsistir, necesitara de la negación del Esposo. No faltan entre los cristianos, ha proclamado con razón el Cardenal Patriarca de Lisboa, "quienes crean menos en el poder divino del Evangelio que en la eficacia de ciertos medios humanos, legítimos en sí y también necesarios en el orden natural, pero absolutamente impotentes para cumplir la obra sobrenatural de la Redención humana. Se ha visto así mismo a cierta escuela política que, sin creer en Cristo, tomaba la defensa de la Iglesia cristiana como maestra de la vida moral y guardadora de los valores espirituales de nuestra civilización. Y se encuentran católicos que no se percatan de que una Iglesia sin Cristo se halla despojada de su principio de santificación, lo que es una verdadera apostasía de la fe católica". Como resultado de esta carencia de fe en los medios sobrenaturales se ha ido generando en algunos sectores cristianos una ciega confianza en los regímenes totalitarios, defensores de la Iglesia y de la integridad de su elemento humano. Pero a trueque de salvar los cuerpos, estos cristianos han acabado a la postre, sin pensarlo de seguro, por exponer las almas al más sutil de los peligros. Los ataques que parcialmente aniquilan la estructura externa de la Iglesia, pero que no impiden a sus miembros mantener firme la caridad interior y su unión con Cristo, no son por cierto los más graves y acaso sirvan para robustecer la confianza en los medios sobrenaturales, con tanta frecuencia olvidada-

dos. En cambio, qué honda amenaza va envuelta en esa aparente protección política de las cosas de la Iglesia, que al tentar a su débil elemento humano con el máximo de facilidades y ventajas materiales acaba por embotar el espíritu, ahogar el soplo divino de la gracia y tornar insípida a la sal de la tierra. “Nada temáis —dijo Cristo con razón— a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; temed antes al que puede arrojar alma y cuerpo en el infierno”. (Mat., X, 28).

Al amparo de esta misma ausencia de fe se ha ido produciendo la adaptación de ciertos cristianos a la conciencia y a los recursos del Cesarismo totalitario. “El culto espartano de la fuerza —anota al respecto el Cardenal Patriarca de Lisboa— reaparece sobre la tierra. A juzgar por lo que dicen ciertos católicos, que en el fondo son más políticos que católicos, cabe preguntarse si han modelado su corazón por el de Cristo, bueno y compasivo, o han aprendido del duro corazón de los Césares paganos. La formación política de estos católicos. . . puede decirse que se inspira en las máximas de Mahoma: espíritu de secta más dado al interés de partido que a la verdad, ausencia de don de simpatía, parcialidad en el juicio, orgullo y dureza en las apreciaciones, sentimientos de violencia”. Pero “el reino de Dios —agrega el ilustre purpurado— no se extiende por la exterminación violenta de los infieles, sino por la victoria del espíritu de Dios”. Cristo, para imponer su doctrina, no acudió al expediente de predicar el asesinato y la destrucción de sus enemigos, sino que se limitó a ofrecer por ellos su propia vida, a morir por la salud de los demás. Aceptar los recursos nacidos del pecado para asegurar el reino de Dios, significa repetir la tentación en el desierto, en la que Jesús desechó el dominio sobre los reinos y naciones que le ofrecía las manos del que El mismo llamó “príncipe de este mundo”; sería incurrir en la aberración señalada por Cristo de intentar la expulsión de los demonios por la virtud de Belzebú; y olvidar, en fin, que ante el deseo de los Apóstoles de que lloviera fugo del cielo sobre la ciudad samaritana que no quiso recibirlos, Jesús los reprendió diciendo: “Vosotros no sabéis de qué espíritu sois; porque el Hijo del hombre no ha venido para perder las almas de los hombres, sino para salvarlas”. De ahí que cuando los cristianos se alejan del espíritu del Evangelio, que aconseja buscar el reino de Dios y su justicia por el camino del desprendimiento, de la humildad y del amor, parezca oírse con más fuerza ese grito deicida que prefirió el triunfo del mundo al de Cristo: “No tenemos otro rey que César”.

La tarea del cristiano de nuestro tiempo no es tanto la de abordar la construcción de una nueva cultura, como la de servir a cada paso de testimonio vivo la palabra de Cristo que el mundo ha desechado. Las

culturas cristianas no fueron, después de todo, sino la floración de la vida interior, el desborde al ámbito social del contenido de las almas, y el hombre moderno, que ha negado a Dios, está incapacitado para intentar una construcción temporal con miras a lo eterno. El cristiano de nuestros días dispone, por otra parte, de un acervo valioso que es la suma de experiencias constituídas por las diversas culturas de estirpe cristiana. Y esa lección de la historia le señala el fracaso a que a la postre han llegado todas ellas en el vano intento de santificar otros recursos que los humildes y despreciados del Evangelio.

No se trata, pues, en este momento de buscar al mensaje cristiano una formulación temporal análoga a los tipos de cultura medievales; se trata, ante todo, de crear el material humano capaz de generar algún día ese nuevo y problemático intento de cultura. De ahí que la labor actual deba orientarse en primer término a la reevangelización del mundo apóstata y a la reconquista de los corazones para Cristo, por medio de la fe y de la caridad.
