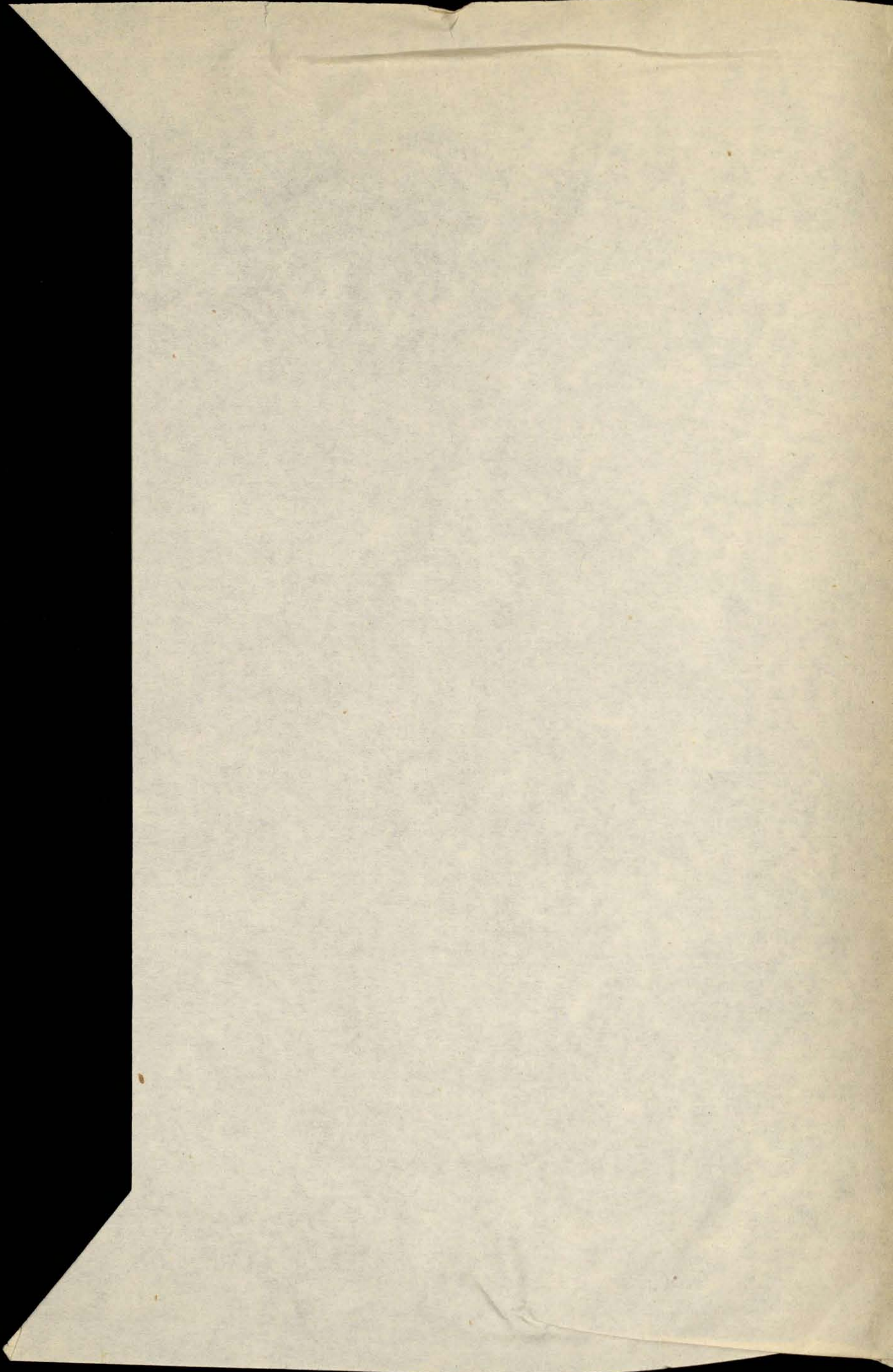


# JERARQVIA



NAVARRA  
OCTVBRE  
MCMXXXVII





R. 3886











# JERARQUÍA

*Otra vez nuestra Tarea ardiente,  
a la luz. Porque viene encendida  
con la sangre de una Juventud  
tostada de sol Imperial. Este es  
nuestro signo, desde el nacer.  
Amorosa e implacable Jerarquía  
del Espiritu, sin concesiones cur-  
vas y oscuras a la mala pasión de  
envenenar al pueblo. Rectos—otra  
estrella más entre las dos estrellas  
de José Antonio—como un apos-  
tolado de la Verdad y del Amor.  
Y ardientes. Porque la gracia de  
la Milicia perfila nuestras Escu-  
dras de Jerarquía, ofensivas, para  
la realidad de la victoria, entu-  
siásticas y alegres. Nuestra prime-  
ra voz, sólo, ha congregado a los  
siervos de la Sabiduría. Tenemos  
el Campamento, colmado ya, de  
soldados, de ansias y de cánticos.  
Y a punto el corazón y la Espada.  
JERARQUÍA en esta segunda sa-  
lida, cara a los oros magníficos  
de la otoñada, recoge la sazón de  
una cosecha milagrosa. Acaso como  
los pescadores del Evangelio, por-  
que echamos la red en el Nombre  
de Cristo. Para El y el César la  
servidumbre gozosa de nuestra  
Tarea. Que ha de ser, en ade-  
lante, serena y continuada vigilia.  
De nuestra Vida breve.  
Para la Vida eterna.*

EDITADA POR LA JEFATURA NACIONAL DE  
PRENSA Y PROPAGANDA DE FALANGE  
ESPAÑOLA TRADICIONALISTA DE LAS J. O. N. S.

DIRECCION  
AVENIDA DE FRANCO, 15  
PAMPLONA

ADMINISTRACION  
AVENIDA DE CARLOS III, 3  
PAMPLONA

# JERARQVIA

LA REVISTA NEGRA DE LA  
FALANGE

DE LOS OFICIOS  
DE LA SABIDURIA



## SONETO IMPERIAL

De la guerra, Señor, a ya a España  
La Falange gloriosa es el símbolo el más  
De España y sus hijos, y el más  
Por suerte a nosotros siempre acompaña.  
De sus alta principios se tal mundo  
Se muestra el fin de nuestra vida.  
Y amamos al Maná para que nos enseñe  
De la guerra, de la gloria y de la vida.  
No el lado de la guerra, pero el más  
Y que a nosotros siempre acompaña.  
Conceda por Dios, Señor, que nos enseñe  
Que a nosotros siempre acompaña.

DIRECTOR - FERMÍN YZURDIAGA LORCA  
EN NAVARRA - NÚMERO SEGUNDO

EDICIÓN II MCMXXXVIII

# JERARQVIA

GVIA

AJ NACIONALSINDICALISTA AJ  
DEL IMPERIO  
DE LA SABIDVRIA  
DE LOS OFICIOS

DIRECTOR ~ FERMIN YZVRDIAGA LORCA

EDICION DE ANGEL MARIA PASCVAL



## SONETO IMPERIAL

*Ya se acerca, Señor, o ya es llegada  
La Edad gloriosa en que proclama el cielo  
Un Pastor y una Grey sola en el suelo  
Por suerte a vuestros tiempos reservada.  
Ya tan alto principio en tal jornada  
Os muestra el fin de vuestro santo celo  
Y anuncia al Mundo para más consuelo  
Un Monarca, Un Imperio y Una Espada.  
Ya el orbe de la Tierra siente en parte  
Y espera en todo vuestra Monarchia  
Conquistado por Vos en justa guerra.  
Que a quien ha dado Christo su estandarte  
Dará el segundo, más dichoso día  
En que vencido el Mar, venza la Tierra.*

*Hernando de Acuña.*

# T A B L A

DISCURSO AL IMPERIO DE LAS ESPAÑAS,  
por el Generalísimo Franco.

HOMBRE Y YO, por Alfonso G. Valdecasas.

LA ANGELOLOGIA DE EVGENIO D'ORS,  
por Paul Henri Michel.

RAZON Y SER DE LA DRAMATICA FUTVRA,  
por Gonzalo Torrente Ballester.

POESIA, d'Ors, Basterra, Foxá, Ridruejo, Rosales.

TEXTOS. Dos discursos desconocidos. Transcripción  
y nota de Fermín Yzardiaga Lorca.

CAMPAMENTO. Exaltaciones de Madrid,  
por Ernesto Giménez Caballero.

NOTAS. - Rodrigo Jiménez de Rada, por Eladio Esparza.  
Pequeño periplo en torno al concepto de  
totalidad, por Juan Pablo Marco.

El Imperio de España, por Manuel Ballesteros.

Meditación apasionada sobre el estilo de  
la Falange, por Pedro Lain Entralgo.

Tipografía y virtud de los oficios, por Angel  
María Pascual.



# PARA DIOS Y EL CESAR

EN LA GESTA CASTRENSE DE LAS HISTORIAS

GENIO

EXACTO DE ESTRATEGIAS INVENIBLES

EN EL HERVOR DE LAS TRINCHERAS

EN LA PAZ

EJEMPLAR DE LA RETAGUARDIA

ARTESANO

DEL IMPERIO DE LAS ESPAÑAS

EN EL SIGNO DE LA PE Y DE LA MIEDA

SOBRE TV FRENTE JOVEN

DORADA DE VIN SOL NUEVO Y AVGVSTO

QUE EL LAVBEL

ETERNICE TV GLORIA DE

HEROE

**FRANCO**

ESPIRITU Y BRAZO DE ESTA CRUZADA  
SALVADORA DEL MUNDO

IMPAR

EN LA GESTA CASTRENSE DE LAS HISTORIAS

**GENIO**

EXACTO DE ESTRATEGIAS INVENCIBLES  
EN EL HERVOR DE LAS TRINCHERAS

EN LA PAZ

EJEMPLAR DE LA RETAGUARDIA

**ARTESANO**

DEL IMPERIO DE LAS ESPAÑAS  
EN EL SIGNO DE LA FE Y DE LA MILICIA  
SOBRE TU FRENTE JOVEN

DORADA DE UN SOL NUEVO Y AUGUSTO

QUE EL LAVRE

ETERNICEN TU GLORIA DE

**HERO**

# DISCURSO AL IMPERIO DE LAS ESPAÑAS

por el

GENERALISIMO FRANCO

*E*n el nombre sagrado de España y en el nombre de  
cuantos han muerto desde siglos por una España gran-  
da, única, libre y universal, me dirijo a nuestro pueblo  
para decirle: Estamos ante una guerra que reviste cada día más  
el carácter de cruzada, de grandiosidad heroica y de lucha





# DISCURSO

**E**n el nombre sagrado de España y en el nombre de cuantos han muerto desde siglos por una España grande, única, libre y universal, me dirijo a nuestro pueblo para decirle: Estamos ante una guerra que reviste cada día más el carácter de cruzada, de grandiosidad histórica y de lucha

trascendental de pueblos y civilizaciones. Una guerra que ha elegido a España otra vez en la Historia como campo de tragedia y honor para resolverse y traer la paz al mundo enloquecido hoy. Lo que empezó el 17 de julio como una contienda nuestra y civil es ahora una llamarada que iluminará el porvenir. Con la conciencia clara y el sentimiento firme de mi misión ante España en estos momentos, de acuerdo con la voluntad de los combatientes españoles, pido a todos una sola cosa: unificación. Unificación para terminar enseguida la guerra; para acometer la gran tarea de la paz, cristalizando en el Estado nuevo el pensamiento y el estilo de nuestra revolución nacional. Esta unificación que yo exijo en nombre de España y en el sagrado nombre de los caídos por ella, no quiere decir conglomerado de fuerzas, ni concentraciones gubernamentales, ni uniones más o menos patrióticas y sagradas; nada de inorgánico, fugaz ni pasajero es lo que yo pido; pido unificación en la marcha hacia un objetivo común, tanto en lo interno como en lo externo, tanto en la fe y en la doctrina como en sus formas de manifestarla ante el mundo y ante nosotros mismos. Para esta unificación sacra e imprescindible, ineludible, que está en el corazón de todos y que ahoga estas minúsculas diferencias personales que el enemigo alienta con su habitual perfidia, me bastaría con invocar la urgencia de aquellas dos grandes tareas como acabo de hacerlo, pero es que también existen razones profundas e históricas para ella en la marcha de nuestro movimiento nacional. En este instante en que Dios ha confiado la vida de nuestra Patria a nuestras manos para regirla nosotros recogemos una larga cadena de esfuerzos, de san-

*gre derramada y de sacrificios que necesitamos incorporar para que sean fecundos y para que no puedan perderse en esterilidades cantonales o en rebeldías egoístas y soberbias que nos llevarían a un terrible desastre digno sólo de malditos traidores y que cubrirían de infamia a quienes lo provocaran. El movimiento que hoy nosotros conducimos es justamente esto: un movimiento más que un programa y, como tal, está en proceso de elaboración y sujeto a constante revisión y mejora, a medida que la realidad lo aconseje; no es cosa rígida ni estática, sino flexible y como movimiento ha tenido por tanto diferentes etapas.*

**L**a primera de estas etapas, a la que podríamos llamar ideal o normativa, es la que se refiere a todos los esfuerzos seculares de la reconquista española para cuajarse en la España unificada e imperial de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II; aquella España unida para defender y extender por el mundo una idea universal y católica, un Imperio cristiano, fué la España que dió la norma ideal a cuantas otras etapas posteriores se hicieron para recobrar momento tan sublime y perfecto de nuestra Historia. La segunda etapa la llamaríamos histórica o tradicionalista, o sea cuantos sacrificios se intentaron a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX para recuperar el bien perdido sobre las vías que nos señalaba la tradición imperial y católica de los siglos XV al XVII. La mayor fatiga para restaurar aquel momento genial de España se dió en el siglo pasado, con las guerras civiles cuya

*mejor explicación la vemos hoy en la lucha de la España ideal, representada entonces por los carlistas, contra la España bastarda, afrancesada y europeizante de los liberales; esa etapa quedó localizada y latente en las breñas de Navarra, como embalsado en un dique, todo el tesoro espiritual de la España del XVI.*

**L**a tercera etapa es aquella que denominaremos presente o contemporánea y que tiene a su vez diferentes esfuerzos sagrados y heroicos, al final de los cuales está el nuestro. Integrado por momentos de esta tercera etapa fué el régimen de don Miguel Primo de Rivera, momento puente entre el pronunciamiento a lo siglo XIX y la confección orgánica de esos movimientos que en el mundo actual se han llamado fascistas o nacionalistas; el segundo momento, fecundísimo, porque arrancaba de una juventud que abría puramente los ojos a nuestro mejor pasado, apoyándose en la atmósfera espiritual del tiempo presente, fué la formación del grupo llamado las JONS (Junta de Ofensiva Nacional Sindicalista), el cual fué pronto ampliado e integrado con la aportación de Falange Española y todo él asumido por la gran figura nacional de José Antonio Primo de Rivera, que continuaba así, dándole vigor y dimensión contemporánea, al noble esfuerzo de su padre, e influyendo en otros grupos más o menos afines de católicos y de monárquicos que permanecieron hasta el 18 de Julio y aun hasta hoy en agrupaciones también movidas por noble propósito patriótico. Esta era la situación de nuestro movimiento en

la tradición sagrada de España al estallar el 17 de Julio, instante ya histórico y fundamental en que todas estas etapas, momentos y personas afluyeron para la lucha común.

Ante todo, Falange Española de las JONS, con un martirologio, no por reciente menos santo y potente que los mártires antiguos e históricos, aportaba masas juveniles y propagandas recientes que traían un estilo nuevo, una forma política y heroica del tiempo presente y una promesa de plenitud española. Navarra desbordó el embalse, acumulado tenazmente durante dos siglos de aquella tradición española que no representaba carácter alguno local, ni regional, sino al contrario, universalista, hispánico e imperial que se había conservado entre aquellas peñas inexpugnables, esperando el momento oportuno para intervenir y derramarse, portando una fe inquebrantable en Dios y un gran amor a nuestra Patria. Otras fuerzas y elementos encuadrados de diferentes organizaciones y milicias también acudieron a la lucha. Todas esas aportaciones al 17 de Julio (vértice decisivo para el combate final que aguardaba a nuestra Historia) han luchado hasta ahora encuadradas en lo militar por los cuadros de mando de nuestro Ejército glorioso, y en lo político y civil por sus respectivos grupos, jefes y consignas.

**P**or tanto, en vista de las supremas razones ya expuestas; esto es, el enemigo enfrente y la coyuntura histórica de una etapa integrada de todas las anteriores, nosotros decidimos ante Dios y ante la nación española ¡dar cima

*a esta obra unificadora! obra unificadora que nos exige nuestro pueblo y la misión por Dios a nosotros confiada. Y para llevarla a cabo nosotros ofrecemos dos cosas: la primera, que mantendremos el espíritu y el estilo que la hora del mundo nos pide y que el genio de nuestra Patria nos ofrece, luchando lealmente contra toda bastardía y todo arribismo; queremos milites, soldados de la fe y no politicastros, ni discutidores; y la segunda, que nuestro corazón y nuestra voluntad quedarán fijos en los combatientes del frente y en la juventud de España.*

**N**o queremos a una España vieja y maleada; queremos un Estado donde la pura tradición y sustancia de aquel pasado ideal español se encuadre en las formas nuevas, vigorosas y heroicas que las juventudes de hoy y de mañana aportan en este amanecer Imperial de nuestro pueblo.

**A**hora, yo les diría a las naciones que carentes de sensibilidad e invadidas de un materialismo destructor venden su Prensa al oro de los rojos, entregan sus radio-difusoras a las propagandas criminales, comercian con los productos del robo y estrechan las manos de los salteadores y asesinos, que el enemigo mayor de los Imperios, que el más fuerte peligro para los países, no son los vecinos que un día lucharon noblemente en las fronteras o los que resurgiendo de la vida internacional con pujanza no igualada reclaman un puesto en el disfrute del mundo. Ha nacido un peligro mayor, que es el

*bolchevismo destructor, la revolución en marcha del comunismo ruso, enemigo que, una vez arraigado, es difícil vencer; el que derrumba Imperios, destruye civilizaciones y crea esas grandes tragedias humanas que, como la española, el mundo contempla indiferente y que no acierta o no quiere comprender.*

**S**e invoca en las propagandas rojas la democracia, la libertad del pueblo, la fraternidad humana, tachando a la España nacional de enemiga de tales principios. A esta democracia verbalista y formal del Estado liberal en todas partes fracasada, con sus ficciones de partidos, leyes electorales y votaciones, plenas de fórmulas y convencionalismos, que confundiendo los medios con el fin olvida la verdadera sustancia democrática, nosotros, abandonando aquella preocupación doctrinaria, oponemos una democracia efectiva, llevando al pueblo lo que le interesa de verdad: verse y sentirse gobernado, en una aspiración de justicia integral, tanto en orden a los factores morales, cuanto a los económicos sociales; libertad moral al servicio de un credo patriótico, de un ideal eterno, y libertad económica, sin la cual la libertad política resultaba una burla. Y a la explotación libertaria de los españoles sucederá la racional participación de todos en la marcha del Estado a través de la función familiar, municipal y sindical. Crearemos una justicia y un derecho público, sin los que la dignidad humana no sería posible; formaremos un Ejército poderoso de mar, tierra y aire a la altura de las virtudes heroicas tan probadas por los



*españoles y reivindicaremos la Universidad clásica, continuadora de su gloriosa tradición, de su espíritu, para que su doctrina y su moral vuelva a ser luz y faro de los pueblos hispanos. Este es el perfil del nuevo Estado, el que señalé en octubre del pasado año y que vamos cumpliendo con paso firme y sin vacilaciones, el que es común a la mayoría de los españoles no envenenados por el materialismo o el marxismo, el que figura en el credo de Falange Española, el que encierra el espíritu de nuestros tradicionalistas, el que es factor común de los pueblos que, enterrando un liberalismo engañoso han orientado su política en camino de autoridad, de enaltecimiento patrio y de justicia social, el que contiene nuestra Historia española tan pródiga en libertades efectivas con sus cartas pueblas, fueros y comunidades: el que atesora la doctrina católica que la totalidad de la nación profesa.*

**C**uando en un pueblo que se creía vencido, surge un movimiento grandioso como el nuestro; cuando de los triturados restos de un Ejército se levanta el hoy potente y glorioso de nuestra causa; cuando se hace el milagro de cruzar por vez primera un Ejército los aires; cuando de la carencia absoluta de Marina, se pasa con constancia y laboriosidad y valentía a dominar en el mar; cuando se suceden las victorias y cada día aumenta la zona dominada; cuando carentes de oro, se sostiene y eleva nuestra economía, en plena guerra se mantiene el prestigio de nuestra moneda, el crédito de nuestra zona y la abundancia y baratura es norma de la vida

*interior de nuestro pueblo; cuando se dan los casos de heroísmo individual y colectivo que el mundo admira, y en cada combatiente hay un héroe y en cada prisionero un mártir, el optimismo más grande invade nuestro ánimo para gritar con orgullo: ¡Esta es España!*

*Y, por último, a esa juventud heroica que en las trincheras lucha, a esos beneméritos soldados que en los frentes resisten alegres las inclemencias del invierno y dan con admirable desprendimiento su vida por España, les afirmo que sus sacrificios serán fecundos y que la España que se forja en los duros golpes de los campos de batalla, tendrá unidad y fortaleza; que nada dividirá a la España nacional y que la estrecha unión de la juventud española, generosa, noble y sin reservas, no ha de ser por nada ni por nadie desvirtuada, porque quien pretendiera romper este ordenado movimiento nacional haciendo destacar una inquietud bastarda o queriendo beneficiarse de lo que tanta sangre cuesta, había de tropezar con el patriotismo viril de nuestra juventud y con el empuje de nuestros combatientes, que impondrían un severo castigo a toda tibieza o desunión en el campo de la Patria. Yo os anuncio el patriotismo y la unión de todos los españoles, la unión más íntima en el servicio de la Patria, y proclamo que muy pronto, terminada la guerra y organizada España, estaréis orgullosos de llamaros españoles. Cuando el prestigio de nuestra nación la haga digna del respeto de las demás naciones; cuando nuestros barcos potentes y magestuosos paseen de nuevo la enseña de la Patria por los mares; cuando nuestros aviones crucen los aires y al Mundo lleven el resurgir de España; cuando los españoles todos alceis*

*los brazos y eleveis los corazones en homenaje de la Patria; cuando en los hogares españoles no falte el fuego, ni el pan y la alegría de la vida, entonces podremos decir a nuestros caídos y a nuestros mártires: vuestra sangre ha sido fecunda, pues de una España en trance de muerte hemos creado la España que soñásteis, cumpliendo vuestro mandato y haciendo honor a vuestros heroicos sacrificios, y en los lugares de la lucha donde brilló el fuego de las armas y corrió la sangre de los héroes, elevaremos estelas y monumentos, en que grabaremos los nombres de los que con su muerte, un día tras otro, van forjando el temple de la nueva España, para que los caminantes y viajeros se detengan un día ante las piedras gloriosas y rememoren a los heroicos artifices de esta gran Patria española.*

*¡Españoles todos, con el corazón en alto! ¡Arriba España!  
¡Viva España!*

# HOMBRE Y YO

por

ALFONSO GARCIA  
VALDECASAS

D an tentaciones de llamar la época actual la época de la filosofía. Ésta es la época de sazón del problema del hombre, la época hoy a ceñir, bajo la perspectiva antropológica, todo cuanto es y sucede. Vuelve a tener mucha resonancia y rumor de hondura el lema de Kant: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en sí mismo, y de las que no son en cuanto a nosotros". El hombre exige una nueva disciplina — la antropología — que no viene, no va con la mera pretensión de ser una rama de la filosofía, sino de ser la fundamentación de ella. Como una sola cita, dice Scheler: "En ciertos momentos las cuestiones centrales de la filosofía se dejan entender sólo en términos de lo que sea el hombre, y cuál sea su posición real respecto de la totalidad del ser, del mundo y de Dios."

El empuje de la nueva disciplina es tan grande que no hay objeción que baste a pararla o a reducir sus ambiciones. Inútil exprimir en su contra la acusación de caída en el subjetivismo.

los días de gloria... la dignidad de la vida... por tanto... España en trance de muerte... ALFONSO GARCIA VALDECASAS... el espíritu de la patria...

## HOMBRE Y YO

**D**an tentaciones de llamar la época actual de la filosofía, época de sazón del problema del hombre. Se tiende hoy a ceñir, bajo la interpretación antropológica, todo cuanto es y sucede. Vuelve a tener ancha resonancia y rumor de hondura el lema de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son". Y nace y se difunde una nueva disciplina --la antropología filosófica--, que viene, no ya con la mera pretensión de ser disciplina nueva de la filosofía, sino de ser la fundamental. Así, por hacer una sola cita, dice Scheler: "En cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la cuestión de qué sea el hombre, y cuál sea su posición metafísica dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios."

El empuje de la nueva disciplina es tan grande que no hay objeción que baste a pararla o a cortar sus ambiciones. Inútil esgrimir en su contra la acusación de recaída en el subjetivis-

mo o empirismo de Protágoras, pues lo que ella pretende es redescubrir en la fórmula del homo-mensura un sentido más profundo del que hasta ahora nos había dejado entrever una crítica trivializadora. En fin de cuentas, puede que el hombre sea la medida de todo, en cuanto es y no es; pero lo que entonces importa y apremia es averiguar lo que es esa medida, lo que sea el hombre.

Y lo que ha de ponernos en camino para saberlo y lo que constituye la cuestión decisiva, es esto otro: Si el hombre es medida de todas las cosas en cuanto son o no son ¿en qué sentido puedo preguntar por el ser del hombre? Porque, aceptando el supuesto, el ser de cuanto es, el animal, el árbol, o la dura piedra, es ya *medido* por el hombre que pregunta por ellos. Pero si el hombre preguntara por sí mismo, de igual modo que por las cosas que son o no son; si preguntara por sí mismo como vertebrado o como mamífero, habría frustrado el sentido propio de la pregunta por su ser.

Si el hombre "estuviera ahí", de igual modo que la planta o el pájaro, no estaría como medida de ellos.

El hombre, pues, habrá de preguntar por sí mismo de modo totalmente distinto que por todo lo demás; y el problema que ahora se presenta es el de saber cómo preguntar por el hombre. Es la pregunta misma por el hombre la que se hace problemática. Y esto sí que nos hace temer de antemano que una antropología no pueda ser de por sí la ciencia filosófica fundamental. Es problemático el sentido mismo de la pregunta, base de la antropología; para determinarlo habrá, pues, que salir fuera de ella. La cuestión, entonces, es:

¿Cómo hemos de preguntar por el hombre? Y, por lo pronto: ¿Cómo se ha preguntado por él?

Es opinión común que la filosofía moderna, desde su comienzo, se orienta hacia el hombre. Pero hacia el hombre ¿bajo qué concepto? Pues hay por lo menos éstos que juegan con excesiva holgura como equivalentes: hombre, sujeto, persona, yo.

Descartes, dudando de todo, se queda reducido a la pura evidencia del yo; con ello en el creador mismo de la filosofía moderna, el sujeto aparece como centro de gravedad de toda filosofía. Ese sujeto cartesiano se apoya en algo de que Descartes, en el fondo, no se desprede al dudar de todo; en el ideal de la ciencia matemática. Un ideal, como ha observado Husserl, que Descartes, con daño positivo para su obra, aceptó sin crítica previa. En la certidumbre del conocimiento matemático cree Descartes encontrar un fundamento sólido para la certidumbre del yo.

Pero más grave aún es que el yo cartesiano resulte ser una *res cogitans*, una *sustancia* pensante. Nos encontramos con que el nuevo eje de la filosofía se construye con los conceptos tradicionales. Cosa de por sí sospechosa. No es sólo que esos conceptos se deslizaran sin una fundamentación nueva, precisa si se parte de una duda radical; es que si verdaderamente se había descubierto una realidad filosófica nueva y distinta no se entiende que sin crítica quedara subsumida en conceptos no hechos para ella.



La concepción *sustancial* del ego tiene profundo influjo en la filosofía moderna. De ella proviene el nuevo uso de la palabra sujeto, la equiparación kantiana de sujeto a yo. En la filosofía anterior a Kant, *subjectum*, — ὑποκειμενων — significaba propiamente el sustrato, lo que está en la base, la sustancia en su más amplio sentido. Lo subjetivo en cada cosa era lo esencial y sustancial de ella, casi lo que hoy llamaríamos lo objetivo.

Esta identificación de sujeto y yo que aún se maneja como natural y evidente ha sido serio obstáculo en la filosofía moderna para el entendimiento del yo. Y también para el del hombre.

Y es el caso que ya casi al final de su vida, señala Kant mismo por donde abrir una nueva brecha.

En la "Crítica de la razón pura" había creído Kant poder resumir todo el interés de mi razón en estas tres preguntas:

¿Qué puedo saber?

¿Qué debo hacer?

¿Qué me cabe esperar?

Pero años después hace una innovación esencial en el planteamiento. Aquellas tres preguntas importaban al hombre en cuanto "ciudadano del mundo", no en cuanto "ser natural". Y en la introducción a su lección de "Lógica" hablando de la filosofía en su significación cosmopolita, esto es, la que importa al hombre como ciudadano del mundo, la filosofía verdadera y auténtica, en una palabra, dice que todo el campo de la filosofía se deja reducir a las siguientes preguntas:

¿Qué puedo saber?

¿Qué debo hacer?

¿Qué me cabe esperar?

¿Qué es el hombre?

“En el fondo --agrega-- cabría computar las cuatro a la antropología, pues las tres primeras preguntas se reconducen a la última.”

**E**s Heidegger en su libro “Kant y el problema de la metafísica” quien ha atraído la atención filosófica sobre este planteamiento kantiano y el que lo ha hecho objeto de un análisis magistral. Hélo aquí en resumen:

¿Por qué afirma Kant que esas preguntas se pueden reducir a la cuarta? ¿Qué *unidad* tienen para poderlas reducir a una? ¿Y cómo ha de preguntar esta *una* para *comprender* a las otras tres?

...Estas tres preguntas preguntan respectivamente por un poder, un deber, un haber o ser lícito.

Pero si un poder es problemático, es que implica un no poder. Si pregunta qué puede, pregunta también qué no puede; pregunta, en una palabra, sus posibilidades. Un ser omnipotente no puede hacer semejante pregunta. Y ese no poder no es un *defecto*, sino justamente el estar intacto de defecto y negación. En la pregunta ¿qué puedo saber?, se *notifica* ya una finitud.

En la pregunta sobre lo que debo hacer, me encuentro situado entre un si y un no. Un ser a quien importe un deber,

se sabe a sí mismo en un no haber cumplido aún, desde el cual se pregunta qué debe. De nuevo se revela este ser como finito.

Y, finalmente, "ser lícito" supone un conceder o negar al que pregunta. Y todo esperar implica una privación. Finitud.

Pero la razón no sólo traiciona su finitud en estas preguntas, sino que pregunta por ella misma. Se trata de estar en lo cierto de la finitud, de saber a qué atenerse respecto a ella. Hace, pues, las otras tres preguntas porque es finita y pregunta en ellas por la finitud, y por eso las tres se reducen a la cuarta: ¿qué es el hombre? Se reducen; pero cuando éste se entiende como ente finito. ¿Es que esta pregunta entendida así sigue siendo antropológica? ¡No! Sino conexas con el problema fundamental de la metafísica, el problema del ente como ente; condicionada por la pregunta sobre la metafísica y su íntimo ser.

Sería del mayor interés pasar de aquí a exponer el pensamiento de Heidegger: la pertenencia mutua de la pregunta por el ser y la pregunta por la finitud del hombre. Sería incluso preciso hacerlo para que el desarrollo de este trabajo pudiera decirse completo; pero hay que asegurar la continuidad de exposición. Y la de la filosofía de Heidegger exige y merece un estudio aparte.

Volvamos al planteamiento de Kant.

¿Será tan evidente como sostiene Heidegger que las tres preguntas kantianas nos conduzcan con necesidad absoluta y por vía privilegiada a preguntar por un ente finito? ¿Será cierto que al preguntar qué puedo, pregunto también qué no puedo?

Es tanto eso como prejuzgar que en parte puedo y en parte no, cuando lógicamente lo mismo puede ser que pueda todo como que no pueda nada. Quiero decir que esa pregunta formalmente se satisface con todo rigor lógico tanto con una respuesta que da todo como una que da parte o que lo niega todo.

Pero, se objetará: ontológicamente esa pregunta sólo es posible en un ser finito. Tampoco es evidente que sea así. ¿Cómo vamos nosotros a coartar las posibilidades de un ser que definimos como omnipotente? Podremos decir que nuestro espíritu se resiste a compaginar esa pregunta con la omnipotencia de un ser. Pero difícilmente de esa resistencia podríamos sacar un conocimiento positivo. ¿Y si el principio de contradicción valiera porque Dios quiere, como ya sostuvo Descartes?

No hay que detenerse en las otras dos preguntas, aunque sólo fuera porque están condicionadas por la primera. Pues lo que pido en ellas es saber qué debo hacer o me cabe esperar, y penden por tanto del poder saber de la primera.

Sólo esta conclusión es lícita: esas tres preguntas se nos aparecen con plenitud de sentido en cuanto referidas a un ente finito. Pero, ¿será éste un privilegio de esas tres preguntas? ¿Y si aconteciera así con toda pregunta? ¿Y si el preguntar mismo denunciara ya al ente finito?

**D**ejando ahora esto ¿no hay una anomalía, por lo menos formal, en la enunciación kantiana?

Pues Kant, pregunta:

¿Qué puedo saber?... Yo.

¿Qué debo hacer?... Yo.

¿Qué puedo esperar?... Yo.

¿No deberían desembocar estas preguntas en la de "qué soy yo"? ¿Por qué en vez de ello pregunta Kant "qué es el hombre"? ¿Es que es sin más lo mismo? También pudo parecer lo mismo ser yo y ser sujeto; ya se ha visto con qué mal resultado. ¿No hay aquí, al menos, un problema?

¿Qué sentido tiene la pregunta, qué soy yo?

Preguntar ¿qué soy yo? es, por lo pronto, *extrañarse de sí mismo*.

Desde muy antiguo se ha visto el origen de la filosofía en este extraño movimiento del espíritu: la extrañeza. Así, Platón en el Theetetes: "lo que el filósofo hace de veras es sorprenderse y en ello está el origen de la filosofía." Y Aristóteles, en un pasaje famoso de su metafísica: "La sorpresa empujó a filosofar a los primeros pensadores"; y luego: "lo primero que les extrañó, fueron las dificultades más manifiestas, después trataron de resolver problemas más importantes, como los fenómenos de la luna, del sol, de las estrellas, y, finalmente, la génesis del universo". (Metf. A. 982, b 12 sgs.)

Descubre aquí Aristóteles un proceso, casi una ley de desarrollo del pensamiento.

La extrañeza de cosas, de fenómenos nos puede dar, en su grado más perfecto, ciencia.

Es la extrañeza que lleva a los hallazgos de Arquímedes o de Newton.

Cabe llegar más allá, a la extrañeza del universo, del mundo

como todo; cabe extrañar qué cosa el mundo sea: cosmología, filosofía ya, en ese lato sentido. Hasta aquí el texto aristotélico.

Pero cabe extrañarse del mundo, *sentirse extraño a él*. "Cuando el hombre se ha colocado *fuera* de la naturaleza y ha hecho de ella su objeto se vuelve en torno estremeciéndose y pregunta: ¿Dónde estoy yo? Descubre la posibilidad de la nada y sigue preguntando: ¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo yo?" (Scheler).

Y en esta soledad completa en que el hombre es capaz de sentirse extraño a todo y capaz de preguntar el por qué y el cómo de su existencia, se ha creído descubrir la actitud filosófica última.

Pero no es así. Al preguntar cómo y por qué existo yo, se ha pasado como sobre ascuas y sin saberlo por la pregunta y actitud filosófica radical. Al preguntar "cómo y por qué" pregunto por causas y condiciones; por algo, entonces, que está ahí además de mi. Y en mi extrañeza total del mundo sigo en relación con él.

Pero, en la pregunta: ¿qué soy yo? estoy originariamente a solas conmigo mismo, y nada más. Me extraño de mi, y nada más. Y lo primario de esta extrañeza de mi no consiste siquiera en preguntar lo que yo sea sino que es extrañeza de que soy; de ser. Es, antes de preguntar nada, antes de inquirir porqués, la angustia y sorpresa de ser; indecible, huidiza. Ni sé si cabe decirla cuando las palabras son de todos. Sólo se puede aludir, evocar... quien *sea* sabrá entender.

No sé tampoco si para llegar a esta radical extrañeza fué

preciso pasar primero por la de las cosas y del mundo, o si eso fué un azar.

No me importa, *estando en ella*, de dónde traiga su origen ni en qué medida se la deba a lo que haya podido aprender como hombre; porque no hay más que ella: Mi extrañeza de ser. De la que también ignoro si puede llamarse actitud filosófica, porque la filosofía es del mundo y se ha hecho en él. Pero cuando vuelvo de ella pienso que de ahí, si lo hay, habrá de partir para mí algo así como saber.

**D**e la extrañeza de ser brota la pregunta: ¿qué soy yo? como un primer clavo ardiendo a que agarrarse. Es una pregunta que, en verdad, yo no puedo hacer a los demás. Si no me la sé hacer a solas, si no me atrevo a hacérsela a Quien lo sabe, tendré que renunciar a ella. Dirigiéndome a los otros tendré que preguntar en otros términos por ejemplo: ¿qué es el hombre? Puesto que lo soy y que los hombres tienen yo. Es lo que hizo Kant. Pero por esencial que sea esta otra pregunta, incluso aunque lo fuera para saber que soy yo, no es la pregunta por el yo, ni la suple.

¿Es que se ha hecho alguna vez en la historia radicalmente, como brotando de la extrañeza de ser, la pregunta: qué soy yo?

Se ha hecho. Formalmente, con todo rigor la hizo San Agustín "¿quid ergo sum Deus meus? ¿quae natura sum?" --- "¿qué soy yo, Dios mío?, ¿cuál es mi ser?" Y he aquí la respuesta con eco de tempestades y actualidad impresionante: "varia, multi-

moda vita et inmensa vehementer" (Confesiones lib. X, 17, 26)

¿Pero son esas palabras realmente y en la intención de San Agustín una respuesta? ¿Seré yo verdaderamente ---o sería para sí San Agustín---, vida varia, multímoda "et inmensa vehementer?" O en su mente pertenecerían esas palabras al enunciado de la pregunta, como si dijéramos: ¿qué soy yo en esta vida, etc.? ¿No expresarán un extrañarse de la propia vida? ¿No serán esas palabras en algún modo descripción de un estado a esa situación radical del yo que he querido evocar en líneas anteriores?

En rigor en las palabras de San Agustín la respuesta está deferida a Dios. ¿No implican esas palabras a Dios como "cognitor meus", según le llama San Agustín en las mismas confesiones? "Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam te sicut et *cognitus sum*." (Lib. X, pr.)

Cuando de la angustia de ser brota la pregunta ¿qué soy yo?, me sé ya ente que no proviene de propia decisión; me sé ya, por mi misma pregunta, finito; aun sin saber todavía *que sea* yo. Y hay entonces un trascender de sí mismo, un dirigir la pregunta a quien no padezca mi propia limitación. A la verdad es duro preguntar por el yo y no fácil demorarse serenamente en esa pregunta. Se tiende a salirse de ella irrefrenablemente. Y de todas, la salida hacia Dios, el preguntar a EL, es la única clara, coherente y, en definitiva, practicable. Pero no deje de ser salir de ella. Antes acaso de haberla discernido suficientemente de otras al parecer afines; concretamente de la pregunta por el hombre. En textos anteriores de San Agustín aparecían indiferenciados los problemas del yo y del hombre.



Cuando San Agustín pregunta a Dios no lo hace por un hábito contraído de dirigirse a EL, ni tampoco como simple expresión y confesión de su propia fe, sino porque sabe ---porque lo ha vivido---, que el preguntar por sí mismo conduce por su propio sentido a trascender de sí. Las confesiones de San Agustín están escritas hacia el año 400. Muchos años llevaba San Agustín buscando la verdad. Del año 388 aproximadamente es el famoso pasaje: "Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris trascende et te ipsum". (De vera religione C. 39, 72).

Pocos hombres habrán buceado tan apasionadamente en su propio ser como San Agustín en busca de la verdad. Y cuando San Agustín cree haberla encontrado, cuando llega a la certidumbre de que la verdad está en su propio interior sou como un sobresalto las palabras que siguen: "Y si encontrases que tu naturaleza es mudable trasciéndete también a tí mismo." Pero este trascender ¿cómo es y a qué encamina?, pues no quiere sacarme de mí; vuelto a mí mismo y desde mí, sin ir fuera, he de trascenderme. ¿Es esto posible? Las Confesiones y toda la vida de San Agustín nos dicen la posibilidad y el sentido de la trascendencia: ir a Dios. A Dios que es a quien se puede ir ---volver si se quiere--- sin salir de sí.

En estas palabras de San Agustín hay una expresión desconcertante: "et si tuam *naturam mutabilem* inveneris....." "Si encontraras mudable tu naturaleza..... ¿qué naturaleza? Será mi naturaleza humana; de hecho, del hombre está hablando San Agustín: "in interiore homine habitat veritas",

nos acaba de decir. Pero ¿qué podrá ser una naturaleza mudable? El concepto es lo más audaz que cabe imaginar. Porque naturaleza de una cosa es, precisamente, lo que la constituye de modo permanente. Para Aristóteles es naturaleza el principio del movimiento, lo constante, idéntico en lo que aparece cambiando, aquello que hace que una cosa cambie permaneciendo sin cambiar. Y en el pensamiento moderno, naturaleza es ley invariable en las variaciones; expresión de lo que ocurre siempre de modo igual y necesario.

Hablar de naturaleza mudable parece una "contradictio in terminis", un concepto imposible. Y, sin embargo, ese concepto imposible es quizá la anticipación más fecunda que se ha hecho para aproximarse a entender al hombre. Porque la gran dificultad para entenderle durante siglos, ha sido, precisamente, el concepto en vigor de naturaleza y el empeño de comprender al hombre bajo ese concepto.

En el medio cultural de occidente, la imagen del hombre se nutre, principalmente, de dos ideas que conviven desde siglos y siglos: la idea hebreo-cristiana del hombre como imagen y semejanza de Dios y como ser caído, y la idea griega del hombre como animal locuaz, o en su hoy oscurecida versión latina, como *animal rationale*.

En el siglo XIX en nuestro mismo medio cultural, madura otra idea del hombre, la darwinista, que le considera como cúspide de la evolución animal. Una visión falsa, de influjo enorme, pero fatalmente transitoria.

Y aún podrían agregarse otras ideas del hombre, más o menos difusas en el ambiente europeo: el "homo oeconomicus".

cus", por ejemplo, de hondo surco también, con su baja parcialidad, en la Historia contemporánea.

Y después de esto encontraríamos sociedades actuales y grupos históricos en los cuales ninguna de estas ideas tiene vigencia ni existencia, y épocas en que los hombres eran en su ser y en su pensar algo totalmente distinto de lo que ahora son. La etnología, los estudios sobre mentalidad de los primitivos, sobre el animismo, el pensamiento mágico, la aparición "histórica" de los principios lógicos, etc., etc., no dejan lugar a dudas. El panorama de la historia y de las diversas sociedades humanas es el que lleva a Scheler, por ejemplo, a decir que la razón no puede considerarse como naturaleza del hombre; un enunciado en que hay dos palabras tan cargadas de sentidos posiblemente diversos que no es ésta coyuntura de analizarlos.

Más inequívoca es la otra afirmación a que llega Scheler de que no hay unidad de naturaleza humana, de que no hay una naturaleza de la "especie" humana, afirmación basada siempre en el panorama histórico-social humano.

**D**e dónde esta multiplicidad de naturalezas o esta mutabilidad de la naturaleza humana?

Su razón está en la estructura histórico-social del hombre. No cabe tratar este tema en pocas palabras; ténganse las breves que siguen por meras indicaciones no formales.

El hombre nace entre hombres de los que aprende mediante experiencia y lenguaje. Y la acción de cada hombre

transforma en algún modo el grupo social, el mundo humano en que se han de encontrar sus sucesores. Esto es lo que hace posible la transformabilidad permanente de las sociedades humanas y el que pueda haber en ellas eso que llamamos historia.

“La corriente del acontecer social fluye en incesante marcha mientras que los hombres, los individuos *de que consta*, aparecen y desaparecen en el escenario de la vida. Y así se encuentra en ella el hombre individual como elemento que está en acción recíproca con otros. *No es él* quien ha hecho el todo en que y por el que ha nacido”.

A Dilthey --de quien son estas palabras--, es a quien el pensamiento contemporáneo debe más saber sobre la estructura histórico-social. Obsérvese: “el todo consta de los hombres que lo forman. Y los que nacen en él están determinados por el todo en que son. Pero están en acción recíproca con los demás elementos. Y así cada uno que aparece o desaparece cambia el todo en que *es*.”

En la misma corriente de pensamiento de Dilthey está el de Ortega Gasset, con una visión más radical. No hay una naturaleza humana. El hombre no tiene naturaleza sino Historia; habría que definirlo como animal histórico.”

**D**e cuanto antecede habrá resultado, al menos, cuán distintas rutas se abren al problema del yo y al del hombre.

Dicho se está que en los mismos temas tratados se silencian cuestiones y dificultades de monta. Dicho también que que-

dan pendientes otros; así el examen de la llamada filosofía existencial. Quizá la bifurcación del problema hombre y yo nos de un buen ángulo para enfocarla. Todo se andará.

Pero en tanto me importa expresar una esperanza. Desde el comienzo de la llamada filosofía moderna, España queda prácticamente al margen de la especulación filosófica. Demasiado complejo es el problema de nuestra historia durante esos siglos para que queramos improvisar aquí una teoría explicativa de esa inhibición. Desde luego, que llega ya el momento de entenderla. Nuestra Historia la pondrán en claro nuestras nuevas generaciones, las de temple nuevo, porque en ellas vuelve a haber voluntad de Historia.

Yo sólo enuncio aquí una sospecha esperanzada. Quizá el alma española sea demasiado profunda para apasionarse, *como con verdades últimas*, con verdades "geométricas". O seudo geométricas.

Pero al alma española le importa Dios, y el hombre, y yo. En la nueva sazón de los tiempos, España tendrá su verdad que decir.





# LA ANGELOLOGIA DE EVGENIO d'ORS

**H**ace cincuenta años la opinión corriente miraba a la Teología como una ciencia muerta. Los que la enseñaban se llamaban entonces Harnack o el Cardenal Mercier. Lo cual quiere decir que, si del lado protestante la Teología se confundía con la Historia de la Teología, del lado católico, aun los que no se contentaban con interminables repeticiones, no asignaban apenas como tarea posible a un pensamiento que intentase abordar el problema de lo divino, más que la de conciliar la escolástica tomista, canonizada por la Iglesia, con las verdades provisionales de las ciencias experimentales. Aquí y allí, desde luego, la "crítica" dominaba todo y se llegaba a excluir hasta la posibilidad, hasta la esperanza de un pensamiento teológico original.

Ahora, bien; lo que no se esperaba jamás se ha producido, se produce ante nuestros ojos. Se osa arrojar los fundamentos de nuevas construcciones de este orden. Ya algunos edificios aparecen y se imponen a la atención. Las horas recientes del



credo luterano han traído el nombre de Karl Barth, hasta ahora profesor en Bonn, y el hecho de su gran influencia al conocimiento del gran público; pero ya, en el mundo protestante su autoridad era considerable, no solamente en Alemania y en Basilea, su ciudad natal, sino en Francia, donde era leído, traducido y escuchado. (En París en Abril de 1934 dió tres conferencias sobre la Revelación, la Iglesia y la Teología y una joven revista *Hic et Nunc*, se orienta en el sentido del pensamiento barthiano). Por otra parte, el católico Rademacher ha sido puesto este año en discusión en Pontigny. Y he aquí que Eugenio d'Ors, que conocíamos todos como filósofo y crítico de arte, se revela teólogo.

Lo que caracteriza esta renovación—paralela al *Metaphysischer Frühling* denunciado por Peter Wust—es una prolongación de la ortodoxia hacia horizontes ha poco insospechados. Para Karl Barth, cuya influencia gana hoy la selección del joven clero protestante, la Biblia es una cosa muy diferente de una simple fuente de comentarios o que un repertorio de símbolos. El la acepta y se atiene a su literalidad, pero atribuye a esta revelación escrita el carácter de una primera carta destinada a iniciar una correspondencia de una primera relación que deben prolongar las relaciones siguientes. Esta revelación sería comparable a la sesión preliminar de un congreso; se acuerda en ella el procedimiento; el hombre dice: en estas condiciones, en estos límites, yo oigo tu voz: desde entonces, el diálogo está abierto (I).

La doctrina de Karl Barth—muy ortodoxa desde el punto

de vista protestante, puesto que la Biblia es en ella respetada, muy formalista también, porque la libertad de interpretación está allí restringida—no deja de abrir un campo inmenso a la libertad y al afán del espíritu. Conciliando el apetito de libertad característico del protestantismo con el respeto al dogma, este creyente sin reservas, mas para quien Dios no lo ha dicho todo, “juega quizás la última carta de una religión a punto de confundirse con el libre-pensamiento (2) y de disolverse en él. Arnoldo Rademacher se propone establecer los fundamentos de una ascesis de la vida cristiana capaz de dar su expresión y su justificación teológica al tipo del activista religioso, derivada de una tensión entre la religión y la vida, tensión juzgada saludable “clave de la meditación más rica sobre el conjunto de las cosas terrestres (3)”. Puros teólogos, Barth y Rademacher afrontan el problema de lo divino en su generalidad. Eugenio d’Ors, por el contrario, no abordó hasta el presente más que un dominio limitado de las ciencias sagradas, a saber la angelología. Pero esta angelología que en él se enlaza a un conjunto de posiciones filosóficas fundamentales, se extiende hasta constituir un sistema completo y, por consiguiente, impide al lector más distraído toda posibilidad de sospechar un diletantismo o la fantasía de una excursión literaria en un continente poco explorado. El pensamiento de Eugenio d’Ors, teólogo y filósofo católico (4) se enlaza nada menos (pero a partir del humanismo cristiano de los siglos XV y XVI nadie osará extrañarse de ello, con una tradición platónica y agustiniana. Su idealismo, que se opone al empirismo aristotélico y to-

mista, se expresa por una dialéctica cuya novedad hará sensible una rápida confrontación con las de Platón y de Hegel. En el idealismo platónico, los contrarios son concebidos como ilusiones, puesto que la unidad de substancia lo engloba todo. La ciencia verdadera no se refiere más que a la substancia; excluye, pues, el tiempo y abandona a la opinión el conocimiento de las cambiantes y contradictorias apariencias. El hegelianismo restituye su valor al tiempo, gracias al cual se produce la conciliación de los contrarios: tesis, antítesis y síntesis son estados sucesivos. La dialéctica orsiana se esfuerza nuevamente en eliminar el tiempo y, por eso, ha recurrido al procedimiento socrático de la ironía. Una de las formas corrientes, digamos mejor vulgares de la ironía consiste en no avanzar nada sin reservas, en insinuar la objeción en la afirmación, lo cual no es precisamente el hecho de un espíritu frívolo como se afecta creer. Bastará atribuir a esta forma de la ironía un valor metafísico para admitir que toda tesis contiene en sí misma su antítesis. La contiene *marginalmente* ya que el pensamiento se quiere jerárquico y fundado sobre el orden, pero la contiene; y la síntesis no se abandona en el porvenir, sino que es inmediatamente dada. En el sistema que consideramos el pensamiento no es apodíptico sino asertorio. Es, por esencia, un diálogo. Es dual. Consecuencia: la imagen para un espíritu que piensa por imágenes, no es contradictoria con la unidad substancial (5). Mientras ciertas doctrinas han abolido los contornos en nombre de la unidad de substancia (de ello Spinoza nos da el ejemplo más puro) y mientras ciertas otras—los empirismos—no salvan los contor-

nos sino sacrificando la unidad, en el pensamiento irónico, en el pensamiento diálogo, el contorno no excluye la esencia ni la esencia al contorno (6).

Se recuerda que Gabriel Marcel ha señalado como la principal fuente de la confusión moral del mundo contemporáneo el hecho de que nosotros estamos acostumbrados a pensar lo real como un conjunto de relaciones, los individuos como nodos de conexiones, y a ignorar la substancia (7). Eugenio d'Ors coincide en este punto con Gabriel Marcel. Desde que las líneas generales de su sistema se fijaron (lo fueron alrededor de 1925) aplicó todo su esfuerzo a pensar la "substancia" y a reintroducir la substancia en los dominios importantes de la filosofía: la filosofía de la historia y la filosofía de la personalidad.

En materia histórica nuestro autor ha trabajado en la constitución de una "Ciencia de la Cultura" (8) igualmente alejada de un empirismo para el cual la historia no sería más que una sucesión de figuras y de acontecimientos y de un hegelismo a los ojos del cual sería un drama que el espíritu se representaría a sí mismo. La "Ciencia de la Cultura" no retiene de la materia histórica más que el desenvolvimiento de ciertas *constantes* que designa por el término alejandrino de *eones* y que toma por objeto del estudio y de definición. El eón del Imperio forma así una categoría donde se insertan todas las conquistas imperiales. El eterno femenino de Goethe se convierte igualmente en una constante histórica.

En cuanto a la filosofía de la personalidad, lo que caracte-

riza la doctrina de Eugenio d'Ors es que, detrás de los actos del espíritu supone no solamente una substancia espiritual, sino, además, una substancia colocada fuera del tiempo y que es *el ángel*. Es pues, por medio del estudio de la personalidad cómo el autor de esta doctrina accede y nos hace acceder a la angelología.

\* \* \*

**L**a Iglesia ha llegado a desconfiar del culto de los ángeles; tanto desconfió, que llegó al punto de prohibirlo en el concilio provincial Laodicea. La prohibición, desde luego, no atañía más que al culto idolátrico practicado por ciertas sectas y donde se entreveía el peligro de una vuelta al paganismo. Limitado a la veneración el culto de los ángeles —el culto de dulía opuesto al culto de latría— está conforme con la ortodoxia más pura. Si ha podido llegar a ser sospechoso es por causa de una serie de menosprecio, cuya clave nos da Eugenio d'Ors al decirnos que la creencia en los ángeles ha perdido poco a poco su carácter intelectualista bajo los asaltos reiterados del "barroco"; del cual el espíritu franciscano representa una de las primeras manifestaciones. Símbolo primitivamente del saber, el ángel se convierte en símbolo de la inocencia, un símbolo pueril (9), y hoy—cuando la Iglesia, no obstante, tendría que defenderse menos de un renacimiento pagano que de la vacuidad de la creencia y de una tendencia al teísmo y a la abstracción—el culto de los ángeles ha caído en un profundo nivel de miseria. El ángel guardián, relegado—aunque su existencia sea un dogma—en la mitología infantil no parece apenas

expresar más que una verdad poética comparable a la que se extrae de las leyendas de San Nicolás o del Padre Noel.

La posición eminentemente intelectualista de nuestro filósofo no parecía, pues, prepararle a abordar un tema semejante, sino por el rodeo de la iconografía. Pero justamente Eugenio d'Ors cuida precisar que no abandona esta posición intelectualista y que por las vías intelectuales, por razones, por argumentos, él cree llegar a una creencia que por añadidura considera como uno de los baluartes de la inteligencia contra el misticismo.

Diversos órdenes de reflexiones contribuyen a fundar su certidumbre. En el orden metafísico, el ángel está considerado como un intermediario indispensable entre el alma y Dios. No pudiendo descender la inteligencia divina al conocimiento de lo individual, todo acto que tienda a interesar esta inteligencia por nuestra suerte (por ejemplo, la oración) sería ineficaz si nosotros no pudiésemos presentarnos bajo un aspecto genérico a la mirada divina. Por otra parte, cada uno de nosotros no es solamente un *individuo*, sino una *persona*, dicho de otro modo un arquetipo, un ser poseyendo un contenido genérico. El lenguaje suministrándonos estas palabras de *personalidad*, de *persona*, nos advierte de esta verdad; nosotros no somos solamente un *yo*, sino algo más: un ser en que el individuo y la especie, se confunden. ¿Cómo no recordar aquí que, según la definición de los teólogos, el ángel es precisamente este ser en el cual el individuo agota la especie, realizándola entera? (10)

Un padre dominico francés presentaba un día a Eugenio d'Ors la cuestión siguiente: "¿Cómo véis la unión entre el án-

gel y el alma humana durante la existencia terrestre del hombre?" Eugenio d'Ors, respondió: "Veo esta unión realizada en términos análogos a la de la unión durante la misma vida terrestre, del alma y el cuerpo. El hombre, como individuo, se compone de alma y de cuerpo. El hombre, como persona, se compone de alma, cuerpo y ángel. Es aquélla una manera de unión funcional.... Se parece al orden de las nupcias. El lecho de las bodas del alma y del cuerpo se llama "subconsciencia" o, aproximadamente, *instinto*. El lecho de bodas del alma y del árge! se llama "superconsciencia" o, aproximadamente también, *vocación* (11).

Este término de *vocación*—que nos abre un paso desde el orden metafísico al orden psicológico—está afectado, en el vocabulario orsiano por un sentido extenso. *Vocación* no significa solamente *vocación religiosa*, ni siquiera *viva inclinación a la práctica de cierto oficio* sino, más generalmente, *predeterminación de nuestro ser definitivo*. La *vocación* es una llamada dirigida desde la infancia del fondo de mi pensamiento a todos mis pensamientos para conjurarlos a organizarse y a unirse. La prueba de este fenómeno ha sido facilitada a Eugenio d'Ors por su experiencia de escritor. En las notas que desde la edad de veinte años redacta día tras día bajo el título general de *Glosario* se ha concedido a sí mismo constantemente una entera libertad de elección en cuanto al objeto de sus comentarios. (Así también le agrada recordar que la filosofía no tiene objeto propio.) De ahí un aparente desorden. Pero de ahí también la revelación de volverlas a leer, la iluminación de esta página escrita quince o veinte años antes como una nota de circuns-

tancias y encontrada presta a insertarse en un sistema. Imagino al filósofo, en el momento de tal descubrimiento, como un obrero que, después de haber fabricado largo tiempo piezas dispares advirtiera con sorpresa que de todos estos elementos puede formar una potente máquina y que se preguntaría, no sin emoción, qué ser en él, de él mismo desconocido, ha concebido primero y dibujado secretamente este ingenio armonioso y complejo.

Para que el sentimiento de una presencia angélica pudiera nacer así de un análisis de la actividad espiritual hacía falta que el terreno estuviese preparado. Lo estaba gracias a la transformación sufrida por la ciencia psicológica durante el último siglo. La psicología tradicional, identificaba espíritu y conciencia—identificación perfecta desde el tiempo de Descartes, en que se definieron el uno por la otra—. Se descubrió, más tarde, que allende las regiones lúcidas de la conciencia se extendía el círculo infinitamente vasto de una vida espiritual que escapaba a la introspección más atenta. Esta zona fué, desde el principio, llamada lo inconsciente. "Pero aquí, dice Eugenio d'Ors, el abuso comienza". Al término inconsciente se sustituye voluntariamente por el de *subconsciente*. Considerándose las dos palabras poco más o menos sinónimas (12). De suerte que esta región situada fuera de la conciencia ve atribuirse una nota de inferioridad. Se la tiene por más profunda, sin duda, pero también por inferior jerárquicamente. El lenguaje, a menudo mejor guía, tendía aquí un cepo insidioso del cual



era imposible la evasión sin un esfuerzo de la inteligencia. No rehusamos este esfuerzo y tomamos como punto de apoyo extraída de la visión física. De la misma manera que el ojo no advierte los objetos sino en ciertas condiciones de iluminación, entre el límite inferior en que ellos salen de la noche y el límite superior en que la luz demasiado intensa ciega nuestra mirada, así la lucidez de la conciencia está limitada de una dispersión inaprehensible (el subconsciente propiamente dicho) y, del otro lado, por una zona de excesiva luz, donde reina una cegadora unidad y que, en la terminología de Eugenio d'Ors se llamara lo *superconsciente*. En esta región superior el ser no se define como un haz de relaciones, una suma de pensamientos, una sucesión de acontecimientos, sino como una substancia inmutable. Una substancia tutelar. El Angel de la Guarda.

Esta concepción apenas enunciada (y cualquiera que sea el desinterés práctico del que no rehusa, a pesar de todo el título, lo restaurador del culto de los ángeles), se adivina rica de consecuencias y destinada a transformar la vida. En los cursos profesados el año pasado en Suiza por Eugenio d'Ors, y al cual sus investigaciones sobre la angelología suministraron materia a menudo, las aplicaciones de la doctrina a tales dominios de la actividad intelectual—desde el arte del retrato al de la biografía (13)—han sido tratados con más detalle que en las cartas. Sobre la cuestión de la biografía, el prefacio escrito por el autor para "*Fernando e Isabel, Reyes Católicos de España* (14)" nos muestra una primera percepción. Allí Eugenio d'Ors refiere cómo debiendo escribir una vida de Goya y reflexionando

sobre las condiciones de este trabajo, entrevió la existencia, en el espíritu humano, de un principio de unidad superior a la conciencia, y comprendió, desde luego, que el verdadero problema de la biografía consistía menos en relatar los episodios de una acción desarrollada en el tiempo que en *definir* una persona. En otros términos, que es preciso elevarse directamente al "superconsciente" y captar el ángel. Si la conciencia fuera la cima del espíritu, ningún hombre podría tener mejor historiador de su vida que él mismo. Ahora bien, esto no sucede. Ocurre, a menudo, que un biógrafo sepa de ella mucho más que su héroe, puesto que admitimos, con nuestro autor, que una buena biografía no es una noticia sino una definición; no un relato sino la clave de un símbolo. No de otra manera un buen retrato deberá revelarnos algo más esencial que el aspecto físico de un rostro, o su "psicología", como se acostumbra a decir. Pero las perspectivas más sorprendentes que esta doctrina abre ante nosotros confluyen en la instauración, intentada por Eugenio d'Ors, de una soteriología general. En el vocabulario de las ciencias religiosas, la palabra "soteriología" designa habitualmente la teoría de la redención por el Cristo. Eugenio d'Ors la aplica a un sistema general, a la vez científico y práctico abarcando todo lo que concierne a la protección de un espíritu por otro espíritu: por ejemplo, la pedagogía, la medicina, el sacramento de la penitencia y, más largamente, la revelación en un alma del elemento angélico (15). Recordando la lección de Sócrates, nos propone una mayéutica de un género nuevo: el soteriólogo será el partero del ángel.

Por esto su libro *De la existencia y de la asistencia de los An-*

geles, al cual da la forma de cartas dirigidas a una persona atormentada de soledad, puede titularse aún *Introducción a la vida angélica*, semejante a las Cartas que San Francisco de Sales, isásogo de la "Vida devota" escribía a Filotea (16). Llevando más lejos la idea de la "Oración constante" preferida por el obispo de Ginebra, Eugenio d'Ors nos habla de la "Oración diafónica", donde el diálogo reemplaza al monólogo interior (17). En ella el ángel se despierta. Y, ciertamente, en un mundo trastornado, presa de contrastes y de oposiciones absurdas—entre las más absurdas: la de los "jóvenes" y la de los "viejos"—sería difícil designar una tarea más urgente que este parto de lo eterno, una vida más fecunda que esta concepción "rítmica" de la vida humana que según Eugenio d'Ors lleva al menos tres adolescencias..... A decir verdad no se es joven o viejo más que por accidente: la edad, para esta pedagogía dirigida propiamente (y sobre todo) a los cuádragenarios no parece corresponder más a la anécdota.

Sigamos esta guía que se ofrece a nosotros para arrastrarnos en la dirección de la substancia y de las definiciones inmutables; apresurémonos a emprender con él esta ascesis, esta peregrinación dantea a partir de la selva obscura, este viaje que desde el "Cabo de la Noche" nos conducirá al umbral de la luz.

# NOTAS DE LA ANGELOLOGIA DE EVGENIO d'ORS

(1) Está claro que no hablamos de procedimiento mas que con una metáfora: un poco grosera. El hombre no puede obligar a Dios. En presencia del texto sagrado, debe permanecer "en la espera de que este texto se le convierta en un testimonio de la revelación". Karl Barth *Revelación. Iglesia. Teología* París 1934. Entre las obras de K. B. traducidas en francés citemos también *Palabra de Dios y palabra humana*.

(2) E. d'O. *Glosario* 1934.

(3) V. Arnord Rademacher *Religión et Vie*. Ed. de la Cité Chretienne Bruselas V. también en una inspiración análoga y bajo la influencia del cura Maurice de Backer la revista *La Cité Chretienne*, de Bruselas.

(4) Sobre el pensamiento de E. d'O., v. *La Litteratura Catholique d'aujourd'hui* de Forst de Bataglia, Viena y Friburgo, Erder; y sobre el pensamiento religioso de E. d'O. la conferencia pronunciada con este título por Mathilde Pomés en el Círculo Marceau, el 21 de diciembre de 1934, y resumida por C. Rodríguez Pintos en el *Courrier philosophique de E. d'O.* núm. 2 "Otoño 1934".

(5) Pueden amarse a la vez la metafísica y el dibujo; tanto más cuanto según E. d'O., existe entre estas dos disciplinas una especie "de identidad funcional". Sobre este punto véase F. Lefebvre, *Une heure avec...* 5 c serie, edición, n. r. f.

(6) "Lo que fascina, pero también lo que existe de esencialmente justo en la actitud intelectual de Nietzsche es que ve a los individuos también como a los pueblos, a las culturas, las épocas enteras a la manera de imágenes.... Describe cada carácter según razones primordiales de su apariencia exterior o más bien encontró la clave del mundo invisible en el mundo visible y alimenta sus pensamientos en la realidad del símbolo". L. Klages, *Los principios de la Caracterología*. Esta definición del pensamiento nietzscheano podría igualmente aplicarse al pensamiento de Eugenio d'Ors.

(7) *Le Monde Cassé*. París 1933 (citado varias veces por E. d'O. en su curso en la Universidad de Ginebra).

(8) Fragmentos de la *Ciencia de la Cultura* han sido publicados en la *Revue des Questions historiques* 1934, y precedido de un estudio de Eugene Marsan. Sobre la misma materia un curso fué profesado por E. d'O. en la Universidad de Ginebra en 1934. Véase también en *La Nación* de Buenos Aires (septiembre 1934) el artículo de L. Israel, titulado *Eugenio d'Ors contra Paul Valery*.

(9) La iconografía, a partir del Renacimiento, refleja este estado de espíritu: el ángel se metamorfosea en angelote; al Angel-Niké sucede el Angel-Cupido. No menos fatal a la creencia en los ángeles es el "serafinismo romántico", la identificación del ángel a la mujer. Añadamos como característica de la reacción de Eugenio d'Ors una repugnancia en él a toda desviación de la angelología hacia el espiritismo, la teosofía, etc.

(10) Véase sobre este punto una carta del Abbé Lacaze en el *Courrier Philosophique d'E. d'O.* Septiembre 1934.

(11) E. d'O. *De l'existence et de l'assistance des Anges.* 3.<sup>a</sup> parte.

(12) En la primavera de 1930 E. d'Ors propuso a P. Desjardins como tema de discusiones en Pontigny para una década del verano siguiente: *Los temas "Inconsciente" y "Subconsciente" son sinónimos?* Esta sugestión fué abandonada por la oposición de André Gide.

(13) En Berna E. d'O. habló del Secreto de la biografía, en Ginebra del *Secreto del retrato.* Sobre este mismo tema dió en 1933 una conferencia en el P E N Club de Bruselas.

(14) N. R. F. 1932 Véase también la *Vie de Goya*, N. R. F. 1928 *passim.*

(15) En los medios influídos por la angelología de Eugenio d'Ors se constituyó hace algunos años en España una "Obra de los Solitarios" destinada a venir en ayuda moral, habiéndose reducido a un mínimun el socorro material, de los seres, más numerosos que lo que se cree, que sufren un abandono total—despojados de familia, de amigos, etc. Muy recientemente se hablaba de la fundación de una orden o de una congregación al servicio de este género de miseria. Existe en París una "Oeuvre des Oubliés" concebida por un designio análogo.

(16) Sobre San Francisco de Sales, interpretado por E. d'O. véase *Au Grand Saint Christophe.* París 1930.  
*Saint Christophe.* París 1930.

(17) *De l'existence et de l'assistance des Anges.* 1.<sup>a</sup> parte.



# RAZON Y SER DE LA DRAMATICA FUTURA

por

GONZALO TORRENTE  
BALLESTER



