

INTRODUCCIÓN

Renacimiento Litúrgico

I

En 1918 publicaba Romano Guardini su libro "El Espíritu de la Liturgia" (1). Título sugeridor y henchido de promesas. La ocasión no podía ser de más solemne trascendencia y trágica recordación. En aquella fecha crítica, de angustias y quiebras morales, era como un aura saludable sobre los campos agostados con el horror del polvo y de la sangre, como un asidero para los espíritus, después de una hora de vendaval y de locura, como una gran voz de salvamento en la noche clamorosa del naufragio.

Por aquella fecha Alemania se retiraba de las trincheras con la herida abierta de la derrota y con las altas torres de sus ensueños imperialistas abatidas. Sus hombres, rotos y mutilados, regresaban con luto en el corazón y tierra en los ojos, deseando olvidar el estrago de la contienda para dedicarse a la reinstauración de su hogar y de su templo. Cualquiera llamada, prometedora de nuevos caminos, tenía naturalmente que ser acogida, en aquella sazón, como un brote de esperanza. Por lógica reacción se produjo un cambio brusco e inesperado. Durante muchos años los hombres se habían preparado para su destrucción; se habían parapetado en lo material, buscando sólo el predominio cesáreo, la manumisión de las gentes aledañas, la grandeza

(1) En ese mismo año apareció en España una obra de idéntico contenido y finalidad pedagógica: *Valor educativo de la Liturgia Católica*, del Dr. Gomá. Barcelona, 1918.

erigida sobre terrenales cimientos. Se había desertado de las milicias de la religión y de la metafísica para avencindarse, con pagano propósito, en las tiendas de la industria, de la economía, de la religión positiva. Eso trajo como reato una especie de atonía moral, un exceso de civilización, propia de los pueblos decadentes, una pérdida considerable del sentido finalista de la vida.

Así sobrevino el atasco del espíritu, encallado en los arrecifes de lo mundanal, con detrimento y posposición de sus exigencias primarias.

La gran guerra más que liquidación de un pleito de encontrados intereses nacionalistas o de rivalidades atávicas, fué la liquidación de muchos años de sensualidad, de crisis humanista, de pragmatismo esterilizador, de dislocación ética. El fracaso de una civilización, intoxicada de positivismo, no podía ser más evidente. Urgía un virage brusco en aquella ruta desenfrenada, para buscar nuevas posibilidades de salvación, en aquella hora trágica de aturdimiento y estrago.

Bien claramente lo decían aquellos soldados franceses que, entre el fragor de las trincheras, buscaban un rayo de luz en la lectura refrigerante de "L'Histoire d'une ame" y de "Le Récit d'une sœur", libros que les hablaban un lenguaje nuevo, que tenían para ellos aromas alguna vez presentidos aunque no gustados, y les hacían renacer a una posible vida, oreada por los alisios de la fe. Las aspiraciones babilónicas de una civilización que había cifrado sus designios en la consecución rápida y aparatosa de una felicidad marxista o roussoniana, que en definitiva sería lo mismo, se desvanecían como la pesadilla de un sueño apocalíptico. Pero era menester pagar el interés usurario de tantos años de locura y de tantas deudas y prevaricaciones sin saldar.

Los que tuvieron ojos supieron ver la falla que la barbarie civilizada abría en la entraña misma de la cultura. Ante la tragedia de la muerte surgió más imperiosa la afirmación de la vida; y ante el estrago de las ruinas de lo que los hombres habían erigido con idolatría, brotó la nostalgia desbordada de vuelos espirituales, y se desató un im-

petu, largamente contenido, de oración y de ruego. Sólo la refrigeración de las aguas bíblicas podían reverdecer en próspera fecundidad tantas almas agostadas. Era preciso zarpar la nave del espíritu en categorías supremas para tener una razón, la única razón definitiva de vivir.

En este interesante momento psicológico aparece el libro "Der Geist der Liturgie", de Romano Guardini, primero de una serie con que había de mantener el fuego sagrado, durante la reedificación del templo espiritual en Alemania, donde, si la reacción religiosa fué más viva y conquistadora, a raíz de la Guerra, era también más imperiosa y necesaria.

El alma francesa, afectiva y estética, reacciona con agilidad a las llamadas del sentimiento religioso; prevarica con frecuentes apostasías, pero no opone obstinadas resistencias a los asaltos de la Gracia.

El espíritu alemán, más especulativo y analítico y, en el fondo, mucho más atormentado y profundo que el francés, reclama hondas evidencias y lentos procesos racionales antes de entregarse; no se deja conquistar por sacudidas puramente emocionales ni por someras impresiones, nerviosas más que psíquicas. Busca a Dios por los caminos arriscados de la razón más que por los floridos cármes del sentimiento y de la afectividad, y por la razón despliega también Dios su estrategia para conquistarle. Se fortifica primero de seguridad dogmática para dar después curso libre, pero regularizado, a las expansiones de la emoción religiosa.

Parecía un sueño quimérico hacer saltar la vena de agua, de la roca embravecida por las inclemencias del sol y del aire, durante tantos estíos, sin granazón espiritual, de sequía racionalista.

II

El libro de Guardini, ágil y esquemático, pero lleno de fragancia y de vida, opera el milagro. Las juventudes — y

esto fué lo más sintomático y esperanzador — se apretaron en ademán de defensa en torno del joven sacerdote, que unía a la gracia latina la profundidad nórdica. Aquel libro les hablaba, después de la prueba, de la posibilidad de una nueva vida y abría otras trayectorias a los afanes del espíritu. Un soplo evangélico, tembloroso de promesas, aireó las almas en aquellos momentos de conturbación.

El Catolicismo volvía a proclamar la vigencia inmarcescente de sus principios salvadores y a despertar en los hombres desatinados, impelidos por el huracán de la soberbia, la noción de la fraternidad humana, de la convivencia espiritual. Toda la ternura acogedora y curativa de la "Sancta Mater Ecclesia" se les ofrecía sin reservas, en toda su plenitud intacta, después de aquella tormenta de luto y de sangre. Sólo la caridad, el amor cristiano, podían reanudar tantos vínculos rotos, tantas normas conculcadas, tantos estragos producidos por el desorden del amor, es decir, por el imperio del egoísmo. Así es como el espíritu volvió a reclamar su primacía, falseada por las fluctuaciones de la filosofía neokantiana y subvertida por la marejada de la positivista.

Era la hora propicia, a punto de madurez, para un generoso renacimiento espiritual. Era preciso obtener el máximo rendimiento, de aquella disposición de las almas, con las cicatrices de la prueba abiertas y estigmatizadas con los carismas del infortunio, que se aprestaban a entrar por los caminos de Dios, para buscar una base eterna a sus anhelos de nueva vida. ¿Cómo?

Guardini tuvo un momento de intuición admirable. Vió en las almas una voluntad decidida de comprender y, en vez de vagas especulaciones o teorías dilatorias, propuso el remedio eficaz, urgente, de signo contrario al morbo generador de tantos estragos: el Renacimiento Litúrgico para provocar la reviviscencia del espíritu y activar la circulación de la vida cristiana.

Esto pudo parecer sorprendente a quienes de la Liturgia tenían sólo un concepto superficial y estético, a los que en

ella veían sólo una serie de prácticas rituales, ceremonias, teatralismo, prescripciones nimias, pero sin contenido vital, sin trascendencia religiosa.

Y ahí estaba el error. Pero bastó que la mano experta de Guardini fuese apartando la sombra, con sabiduría de artista, y mostrando la maravilla arquitectónica del espíritu de la Liturgia, es decir, de toda la intimidad colectiva de la vida cristiana, de un nuevo orden orgánico de vida, para que las almas, ávidas de consistencia, reaccionasen con instintivo impulso.

Guardini realiza una obra apologética de pensador, de sociólogo, de apóstol y de artista, al intentar la actualización de la Liturgia, al querer reanudar la continuidad biológica con los primeros siglos litúrgicos, sorprender el manantial en el recinto santificado de las Catacumbas, donde aparecen los primeros brotes floridos de la perfecta comunidad cristiana, de la verdadera vida litúrgica que es preciso reinstaurar, en aquella madrugada gozosa del Cristianismo, que aún conserva sus ancestrales perfumes de santidad y de ternura inacabada, hasta llegar después a las culminaciones del esplendor cultural en los siglos XII y XIII, con la maravilla de sus catedrales, que no son más que floración litúrgica de una pujante y desbordada vida cristiana.

III

Guardini esquematizó, por decirlo así, la metafísica de la Liturgia. La Iglesia es esencialmente vida litúrgica; pero las mudanzas y preferencias de los tiempos habían ido dando a la preterición muchas cosas esenciales que era preciso rehabilitar. Las toxinas del individualismo habían puesto su estrago también en el evangélico concepto tradicional de la familia cristiana, de la colectividad de los hijos de Dios, de la Comunión de los Santos. De ahí provenía la disgregación, la pérdida del cohesivo funcionamiento de la auténtica vida cristiana. Era preciso remozar los principios

elementales, generadores de vida, proponer a todas las gentes el retorno a un género de vida que se había dejado en lamentable postergación, e invitarles a apretar de nuevo los vínculos de la fraternidad verdadera, para constituir las grandes agremiaciones cristianas, la gran comunidad de los miembros de Cristo, que habían de estar unidos, como el sarmiento a la vid, a la Santa Madre Iglesia, recibir el riego circulatorio de sus zumos místicos, y permanecer injertados en Cristo, buscando en él su cohesión y su integración.

Es decir, que era preciso, y quizá en mayor medida que nunca por haber sido mayores los asolamientos del individualismo, el retorno a la vida litúrgica, como siempre, con maternal insistencia, proclamó la Iglesia. Pero había que repetir a las gentes, hasta entonces sordas y distraídas, algo que tenían olvidado: había que decirles lo que era el ideal de la Liturgia, de la vida litúrgica, renovar el sentido de la comunidad cristiana. Desde el Renacimiento se fué retirando azorada la Liturgia a los poéticos recintos de los monasterios benedictinos, a las soledades claustrales de las abadías. Fuera de ellos quedaba de ella como una sombra, como un artificio, como el recuerdo arcaico de una bella basílica en ruinas. A lo sumo se le concedía un valor decorativo, de erudición o de motivo ornamental para refinados catadores. El esfuerzo sabio de operarios perseverantes, la había convertido en una rama interesantísima de la cultura. La Liturgia interesaba como fenómeno histórico a los eruditos, y como manifestación de pompa, de suntuosidad, de artilúgico esplendor a los ojos, velados de prejuicios y de ignorancias, de los distraídos y arrastrados por la corriente anónima de los afanes y precipitaciones cotidianas.

Pero la Liturgia es mucho más que eso: es ante todo, debe ser, un fenómeno vital, una concreción orgánica, una perenne y actuante forma de vida. Urgía, por lo tanto, libertarla de su forzoso retraimiento, mundanizarla, si cabe la frase, renovarla para que a todas las almas llegara la fertilización de su riego generoso, y demostrar experimen-

talmente "que la Liturgia Católica — como escribía Dom Festugière — es la agrupación más sabia y más densa de todo valor humano, puesto al servicio no sólo de la Santa Iglesia, sino de la misma fuerza de Dios, que en la Liturgia se esconde para producir la maravilla de la deificación de los hombres, y es, por consiguiente, de tan alto valor educativo que puede con razón decirse de ella que ha recogido el mayor número de partes esenciales y, ciertamente, la parte más "sagrada" de la misión de Cristo (1).

Ese fué el acierto y el triunfo de Guardini. Saber llegar a las almas, mostrándoles la interior hermosura, la dinámica inexhaustible, la proliferación fecunda de la Liturgia, para lograr la restauración del sentido cristiano de la vida, que se había ido disociando en peligrosas desviaciones. Y las almas, tan necesitadas de nutrimento, supieron comprender la potencialidad y las reservas que la Santa Iglesia Católica atesoraba y les ofrecía, en la hora de la prueba, con prodigio desbordamiento de maternidad: sólo por los caminos providentes que ella asignaba a los afanes humanos era posible la reintegración de la vida a sus altos destinos. De ahí aquella magnífica polarización de las almas hacia el campo de la Liturgia, aquella nostalgia de lo eterno que, ante la tremenda derrota de lo temporal, se despertó en las juventudes alemanas de la post-guerra.

IV

Y era lógico que así fuese. Se había llegado a un cruce de disyuntivas pavorosas y urgía una decisión radical.

El espíritu alemán estaba autointoxicado de subjetivismo: había convertido la metafísica en psicología, y no acertaba a quebrar las ligaduras del empirismo tiránico en que se había clausurado. Se había hecho de las ciencias y de las cosas, fines en sí: la química, la estrategia militar, la filo-

(1) *Qu'est-ce que la Liturgie*, pág. 29.

sofía, las artes pedagógicas e industriales eran metas supremas de las aspiraciones humanas. Se tendía a mecanizarlo todo, a reducirlo todo a fórmulas concretas de utilidad práctica. Era el triunfo procaz del naturalismo infiltrado, como una sierpe cautelosa, en todas las actividades del ser. Era la paganización integral de la vida como corolario terrible de aquella deserción, reiterada y contumaz, de lo divino.

El espíritu agonizaba así atrofiado bajo la pesadumbre de aquel colosalismo mecánico: sentía hartura de sí mismo, el tedio infinito de sus propias consecuciones, la neurrosis invasora producida por el veneno difuso de una literatura paregórica y una filosofía egoísta. Era menester una llamada trágica. Sólo así podía estimularse la voluntad de regeneración. Y la guerra fué una tremenda poda bíblica. Las gentes comenzaron a ver, ante el derrumbe de sus ídolos, y surgió como un general anhelo de querer salir de la cautividad de sí mismos. Entonces comienza a amanecer para ellas el día de la salud.

A su regreso del cautiverio, cuando aún el aire estaba conmovido de llantos y de trenos, la Liturgia se les ofrece como un remedio supremo para rehacer sus vidas y poner concierto en la anarquía de sus aspiraciones y de su sensibilidad desarticulada y rota.

Y es de notar que la Liturgia se ofreció como una promesa cargada de virtualidades, no sólo a los que vivían en apartamiento y ceguera de Dios, sino también a los católicos, que se habían ido desplazando de sus posiciones seculares y olvidado que no podemos jamás desenraizarnos del suelo germinatorio de la tradición — como dice Maritain—, ni aún, cuando más pretendemos renovarnos (1).

(1) "Il convient donc — sigue diciendo el insigne pensador—, d'aller chercher assez loin dans le passé les racines et la première vertu germinative des idées qui gouvernent le monde aujourd'hui. C'est au moment ou une idée sort de terre, où elle est toute gonflée d'avenir, qu'elle est le plus intéressante pour nous, et que nous pouvons le mieux saisir sa plus authentique signification". *Trois Reformateurs*, págs. 3 y 4, París, 1931.

Los católicos — escribe certeramente R. d'Harcourt (1) — se habían desviado de su trayectoria y, por una serie invertida e insensible de extravíos, la Iglesia era por ellos mal comprendida. Su sentido vivificante estaba ocluido para la mayoría de los católicos. Vivían — dice Guardini — dentro de la Iglesia, pero no "vivían la Iglesia". Por eso la Liturgia hubo de aparecérselos cual algo tan insólito y nuevo como a los no creyentes. Tenían que empezar a aprenderlo todo, a tomar un camino poco transitado. Y ese fué el gran acontecimiento que se anunció como una resurrección, entre vivas explosiones de júbilo y un revuelo de esperanzas primaverales, por la proclamación de aquella "buena nueva". ¡La Iglesia comenzaba a despertarse de nuevo en las almas!

Ahora bien: ¿en qué forma se les descubrió aquella mansión recién hallada? Aquella no era, ciertamente, la casa poco antes, en el siglo XVIII o XIX, por los hombres habitada, no. No era la mansión de ayer. Aquella era la antigua casa solariega. Era preciso vencer un cúmulo de resistencias y rutinas consuetudinarias que habían cegado sucesivamente tantos surtidores de energía. Lo que se intentaba era nada menos que remontar el pasado y reconquistar la Iglesia de siempre, y dar con su espíritu, por tanto tiempo recatado. La Iglesia — continúa escribiendo R. d'Harcourt — se había convertido para muchos fieles en una burocracia, en una administración o ministerio de lo espiritual. El tremendo peligro de esclerosis, que por ese camino acechaba a la fe de las muchedumbres, ha sido denunciado en términos explícitos y acusadores por uno de los más autorizados historiadores modernos del Catolicismo alemán, que es quien ha delatado también la obliteración paulatina y profunda del sentido del "Corpus Mysticum", que es la Iglesia, entre la masa de los católicos: "La generalidad de los creyentes — escribe — no ve la Iglesia más que en su aspecto externo, en su estructura empírica

(1) Vid. *Introducción* a la traducción francesa de la obra de Guardini. París, 1930.

y pastoral, en la jerarquía de los papas, obispos y clérigos. Eso constituye para ellos su esencia: sus ojos no alcanzan más. La Iglesia no es para ellos la esfera misma, el ambiente cálido de su propia vida, sino un establecimiento o dispensario en el cual se administran y conceden, cuando es menester, determinados auxilios. Y esto proviene de que la Iglesia se les ofrece como algo puramente exterior, como algo forzado e impuesto que se siente con rigidez y a disgusto en sus decretos y ordenaciones."

La Iglesia quedaba así desmedulada; era para ellos sólo una institución oficial. Contra esta concepción externa y ritualista del culto y de la jerarquía, se irguió pujante y reactivamente decisivo el magnífico renacimiento litúrgico de la post-guerra. Las almas recobraron su sentido ancestral y luminoso. La Santa Madre Iglesia volvió a ser comprendida y a abrir su amoroso regazo a todos los peregrinos de lo eterno, a través de estas hondonadas de lo transitorio. La Iglesia Santa volvió a ser lo que es por institución y esencia; no una organización tupida de redes burocráticas con merma y deterioro de sus finalidades salvadoras, sino un organismo viviente, el verdadero cuerpo místico de Jesucristo, fertilizado por el riego de su gracia y de su sangre.

Con esta restauración del sentido de lo litúrgico, deturbado, proscrito o mezclado con seculares amalgamas, renació vigorosa la conciencia católica: se apretaron los lazos de la disciplina cristiana y se renovó el sentimiento profundo y tradicional de lo que era morar en la Iglesia, vivir la Iglesia y sentir con la Iglesia. La fraternidad, resentida por la anarquía del individualismo pietista, volvía a recobrar su soberanía sobre todas las invenciones sociológicas y sistemas fracasados que los hombres, dando al olvido el Evangelio, habían fraguado para sostener el edificio artificioso de las relaciones humanas en una convivencia naturalista, en una agremiación roussoniana y gregaria. Ante el fracaso de tantas teorías y tantos esfuerzos desesperados para eliminar de la vida lo sobrenatural, la verdadera Iglesia conservaba su vitalidad perenne y su capacidad para recoger todas las palpita-

ciones humanas e insertar al individuo, perdido en la masa amorfa de una comunidad sin trabazón interna, en un sistema orgánico de vida. Ante la gran mentira de todas las democracias, sólo quedaba en pie la gran democracia cristiana, de la comunión de todos los creyentes, partícipes de un mismo cuerpo, de una misma sangre, de unos mismos Sacramentos y de un mismo Altar, en la cual el que manda es como el que sirve, y el mayor es como su hermano menor, y todos han de vivir en caridad perfecta y espíritu unánime de oración, bajo la benignidad amorosa del Padre común que está en los cielos, lo mismo en la intimidad del Templo, casa paterna de la feligresía creyente, que entre el ruido de las calles y los afanes cotidianos del vivir.

Así se inicia este gran período de convalecencia católica, esta "primavera litúrgica", como la llama Guardini, después de la noche caliginosa de soltura moral, de libertinaje individualista y disolución ideológica que el Renacimiento y la Reforma introdujeron en todas las manifestaciones de la vida, llegando el contagio al huerto cerrado de la Iglesia.

La renovación del auténtico sentido tradicional de la Liturgia estimuló a los creyentes y puso en ellos conocimiento de amor. El cristiano ya no es un átomo perdido, un fragmento aislado, ni la Iglesia una gran institución cancelleresca, sin el soplo suave del Espíritu. Al restablecerse la armonía atávica entre el culto y el pueblo, se reanuda también la gran solidaridad de todos los hermanos en la fe; se sientan a una misma mesa Dios y el hombre, para constituir la unión moral, la sociedad teologal, apretada por el aglutinante divino del amor. Con ello la Iglesia recupera su plenitud ecuménica y todo católico vuelve a ser realmente ciudadano de la Roma universal.

V

El movimiento litúrgico fué para muchos como una revelación. Surgió entonces una poderosa corriente de simpatía

hacia la Iglesia y empezó a comprenderse de nuevo la armonía y la grandeza de su culto, de su autoridad docente, de su jerarquía y de sus profundidades dogmáticas. Como esta renovación de lo litúrgico era integral y no se paraba en las manifestaciones culturales externas, sino que se apoyaba en la piedra angular de la fe y del dogma, se eludió todo peligro de que degenerase en efímeras floraciones sentimentales. "El renacimiento litúrgico — escribía el Dr. Mayer, profesor de Teología de la Universidad de Freising — ha revelado a los laicos la esencia misma de la Iglesia, que no radica ciertamente ni en el carácter jurídico, ni en el estado eclesiástico, ni en la predicación de la moral, ni en el sencillo anuncio del Evangelio o la enseñanza del Dogma, sino en la vida sacramental litúrgica, en la celebración de los misterios del culto" (1). Así ha podido decir Guardini, con razón, que la Liturgia está toda entretejida de Dogma y se fundamenta básicamente sobre la verdad teológica.

Por eso la renovación litúrgica tal como la proclamaba Guardini, y la proclamaron siempre la Iglesia, contra las corruptelas particularistas, y los sabios monjes benedictinos, celosos depositarios del alma de la Liturgia, significaba no sólo el retorno a la Iglesia tradicional, sino la derrota de la piedad sin jugo, de la religiosidad devocionera, del catolicismo individualista, que había introducido la disgregación atómica en el reino de Cristo y que era preciso invalidar por la socialización profunda del sentimiento religioso, por la conciencia de la perfecta vida colectiva y el sentido de la unidad cristiana, de la unidad biológica y orgánica que es esencial en el concepto de Iglesia y en la razón de ser miembros animados de su cuerpo místico.

Así se derrocaba la falsa equivalencia, la perniciosa sinonimia establecida entre Liturgia y ritualismo, ceremonialismo, pompa y cultural, bajo cuyas pomposas frondosidades no circulaba, fresca y renovadora, la sangre arterial de la vida

(1) Vid. el ensayo *Liturgie et vie laïque*, 1927, publicado en *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland*. Cit. por R. d'Harcourt.

cristiana. Ya no es la Liturgia — se lamentaba entre nosotros el Doctor Gomá en 1918 — verdad, ley, ascesis, forma social obligatoria del culto a Dios, medio poderoso de perfección personal y colectiva, sino espectáculo, juego, pasatiempo, estímulo de vida emocional. No es religión, sino religiosidad; no es sentimiento, sino sentimentalismo; no es liturgia, sino estetismo, blandenguería cultural (1).

Por una sucesiva pérdida del sentido de lo litúrgico, se había generalizado la falsa estimación, aún no desarraigada entre muchos católicos, de que la Liturgia se reducía a una serie de prescripciones, de rúbricas minuciosas, de ritos interesantes, pero inanes. Se le concedía una cierta eficacia de atracción sentimental o atencional sobre las muchedumbres, pero escasa o ninguna trascendencia vital. Y con ello se olvidaba que la Liturgia es esencialmente manifestación de vida, debe ser la exteriorización espléndida y granada de sentido y de expresión, de toda la desbordante intimidad de la vida cristiana, ya que no hay religión, ni verdadera ni falsa — como decía San Agustín (2) — sin consorcio ni uso de signos o sacramentos sensibles. Como no hay, no puede haber Liturgia, si le falta el soporte de la vida interior, si no es la forma concreta y sensible del espíritu religioso de la comunidad de los hijos de Dios.

Por eso la Liturgia es teocéntrica: Cristo Jesús es el foco de gravitación de las almas. El hombre es un compuesto de cuerpo y de alma. Si fuera sólo espíritu podría remontarse hasta Dios, anulando las distancias espaciales: no necesitaría, en la actual economía humana, de formas sensibles, del culto que es el acto externo de religión, sincrónico del acto puramente interno. Pero como el hombre está asido a la tierra y lleva en sí la amalgama del limo terrestre, está también sometido a las servidumbres de la materia, y tiene que someterla a su vez y haría cooperar al acto de adoración a Dios. Los filósofos discuten largamente acerca de la inter-

(1) *Valor educativo de la Liturgia Católica*, págs. 520, 21. Ed. cit.

(2) *Contra Faust.* XIX, II.

vención de los sentidos en la mecánica complicada del pensamiento. Lo que no cabe discutir es que, desde el punto de vista de la Religión, no se puede prescindir de los sentidos, ya que la Religión, que es vínculo entre el hombre y Dios, abarca a aquel integralmente, como él es, cuerpo y espíritu (1).

El rito es el lenguaje religioso de los pueblos — dice Gomá—; (2) la externa resonancia de los latidos del alma colectiva en su trato con Dios.

La Liturgia, podremos ya afirmar sin titubeos, es el Dogma en acción: es la forma adecuada de vida de la comunidad cristiana en ejercicio; es función profundamente vital, solidarización de los individuos, componentes del organismo místico. Pero, además, la Liturgia es servicio social. “Es el oficio público para el pueblo” dice el P. Wernz (3) y por lo tanto, también función social y humana en alto grado. Es decir, que no puede ser sólo — como superficialmente afirman quienes tratan de restarle trascendencia — expresión del culto público de la Iglesia, sino también vehículo de la vida divina de los hombres y trasmisión de la vida cristiana a las alturas de Dios: atadura de la Santa Iglesia con Dios, por la incorporación de aquella al sacerdocio y a la vida divina de Cristo. La Liturgia es como un signo sagrado y visible de nuestra Religión — dice San Agustín (4) — que traduce lo que hay en ella de espiritual e invisible para, de este modo, injertándose en el sentido, llevar hasta el fondo del espíritu la vida de Dios que en él se encierra. En la Regla

(1) “De tout temps, en tout pays, les religions ont un culte. Tout culte suppose un temple, seul lieu où la communauté croyante puisse se réunir pour rendre un hommage public à la Divinité. Tout temple, ou se célèbre le culte a des cérémonies, une liturgie. La Liturgie a pour but de donner au culte une forme concrète, d’arriver au cœur, à l’âme, par les yeux, les oreilles, par tout ce qui peut éveiller, animer, exciter la piété des foules assemblées comme du fidèle isolé”.

Abbé A. Sicard. *L’Ame de la Liturgie*, págs. 1 y 2. París, 1918.

(2) Obr. cit. pág. 32.

(3) *Jus Administrationis Ecclesiae Catholicae*, pág. 1.

(4) *De Civ. Dei*, Lib. X, c. 5.

de San Benito la Liturgia es “*Officium servitutis Ecclesiae*”. “Antiguamente la Liturgia — dice Dom Festugière (1) — arregló para su uso los retiros de las Catacumbas y construyó las basílicas; en otros tiempos y bajo otros cielos levantó nuestras Iglesias abaciales románicas y nuestras catedrales góticas. Ella contrajo profunda alianza con el arte de nuestros padres”. La Liturgia es — según Dom Beauvain (2) — la teología del pueblo; vulgariza el Dogma, haciéndole pasar al espíritu, al corazón, al alma de los fieles con su arte pedagógico consumado.

La Liturgia brota del hecho de la Comunidad viviente religiosa, que es producto de la aportación regulada de las energías individuales. Si en todas, mucho más en la sociedad litúrgica se requiere la sabia coordinación del sentimiento colectivo, de las emociones e iniciativas individuales, de los anhelos, fervores y simpatías personales para hacer cristalizar toda esa superabundancia espiritual en la “oración colectiva”, en la plegaria unánime, integrada por voces innumerables, de la Santa Iglesia, Madre común de los que en ella viven. Por eso la primera condición que la Liturgia impone es la renuncia generosa a las propias expansiones, que no encajen dentro de la reglamentación común; es el sometimiento de toda tendencia antropocéntrica, de toda insurgencia egoísta, del mandarinismo instintivo de la autonomía de nuestros sentidos. En la vida litúrgica no hay “yo” — dice Guardini — sino sólo “nosotros”. Los individuos en ella no son meros agregados o sumas numéricas, sino miembros vivos unidos a un tronco común. El individuo se ordena a la comunidad litúrgica y se somete a su disciplina, no para anularse anónimamente, sino para reportar de ella energía, y entrar en el torrente de la vida divina que circula por el cuerpo místico de la Iglesia. Ello supone, como base primordial, el espíritu de sacrificio, la negación de toda finalidad utilitaria. La trascendencia enorme de la Liturgia está en que fa-

(1) *La Liturgie Catholique*, pág. 14. Cit. por Gomá.

(2) *La Piété de l’Eglise*, pág. 93. Ib.

vorece el ejercicio de esa pura actividad, que es la suprema en el hombre, de rendir adoración al Dios que creó las vidas y las almas, y de "vivir", que es el hecho decisivo, unidos a Cristo, Cabeza de este organismo animado que es la Iglesia. Si fuéramos individuos aislados, no tendría razón de ser la Liturgia: pero constituímos la gran familia cristiana, y hemos de vivir colectivamente la vida de Cristo.

Claro es que todo esto no atrofia, ni mucho menos, la vida individual; más bien la enriquece, la estimula y canaliza por los seguros cauces de Dios. Cuanto más intensa sea la vida colectiva cristiana, más profunda será la vida individual y privada. "Toda oración—dice Msr. Kerkhofs (1)—que implique una comunicación con Dios, es decir, la oración pública y la oración privada, pueden en realidad compararse a una audiencia privada o pública. Ante Dios, no difiere una y otra de lo que difieren ante la consideración de los hombres". "La oración privada en lo secreto se trueca de suyo — dice el P. Sertillanges (2) — en cosa común, por virtud de la unidad espiritual que nos liga. Y, por otra parte, la oración colectiva retiene todo lo esencial de la privada, porque Dios nos ve a cada uno de nosotros, concretamente, tal y como somos, a la vez que contempla la comunidad de todos los creyentes, apretados en unidad, a despecho de las dispersiones que la vida cotidiana implica".

No existe, pues, el peligro, potenciado por los esclavos de su mísera subjetividad piadosa, de que la Liturgia devore y absorba, anulándola, la vida privada de oración, las elevaciones contemplativas del individuo, la pura actividad personal (3). Lo que hace es someter al individuo a disciplina, a

(1) *Prière liturgique et prière privée* en el vol. *Prière Liturgique et Vie Chrétienne*, pág. 129. *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*. Tome X. Namur, 1932.

(2) *La Prière*, pág. 135. *Art Catholique*, 1917. Ib.

(3) Véase el documentado y bello ensayo de Rodolphe Hoornaert, *Liturgie et Contemplation*, en el que expone las relaciones y armonías entre ambas existentes. *Etudes Carmélitaines, Mystiques et Missionnaires*, Abril 1932.

ordenamiento: canalizar las dos corrientes poderosas de la vida privada y colectiva, y hacerlas desembocar en el océano de Dios, de donde afluyen, transformadas en agua de gracias, para alimentar y sostener la unidad del individuo con la colectividad cristiana, a la que vive íntimamente asido por los vínculos hereditarios del amor de Cristo.

El P. Mersch ha analizado agudamente la bella fórmula citada del P. Sertillanges; "La Prière dans le secret est déjà chose commune en raison de l'unité spirituelle qui nous lie", fundado en la doctrina admirable del cuerpo místico, de la unión vital existente entre los cristianos con su divino Maestro y de los mismos entre sí, y concluye con estas categóricas palabras: "No existen oraciones cristianas aisladas; pues en ese caso dejarían de ser cristianas. Un cristiano no lo es ni puede obrar en cristiano, sino sólo en virtud de las ligaduras que le unen a todos sus hermanos en la fe y a Jesucristo. Su oración, por consiguiente, es universal, católica, pública, unida a todas las demás plegarias cristianas, por el principio que la anima y la convierte en oración cristiana" (1).

Pero nótese bien que no hay en ello mixtificación alguna, que no se trata de reducir la oración particular a la oración colectiva, sino sólo de elevar a aquella de categoría, de insertarla en un sistema orgánico de vida, en el que se armonizan, se refuerzan y se enriquecen de sentido y trascendencia todas las actividades del individuo, concurrentes a la consecución de una finalidad suprema. Las frases del P. Mersch no suponen, entiéndase bien, la anulación de la plegaria individual, como podría deducir con floja lógica algún espíritu quisquilloso y asustadizo por la flaqueza dogmática de su fe y la cortedad de su teología, sino que quieren decir sólo cómo la oración privada, en virtud del principio universal de amor que la influye, sin dejar de serlo, adquiere el rango de plegaria cristiana y universal, porque cualquiera movimiento o vibración de la más ínfima parte o miembro

(1) *Prière du chrétien, Prière des membres* en la *Nouvelle Revue Theologique*, pág. 104. Feb. 1931.

del cuerpo pertenece a la totalidad orgánica del mismo (1). Bien sabido es que si la oración cristiana tiende por impulso nativo a unirse con la oración de Cristo, de la cual recibe eficiencia, como la vida cristiana tiende a la unificación moral con Cristo para justificar las palabras admirables del Apóstol; y si la Liturgia no admite la bifurcación de la plegaria pública y privada en direcciones divergentes, sino que las hace brotar de un mismo manantial para, después de seguir su curso propio, hacerla confluir en un mismo centro, mucho menos admite que dejen de ser distintas, que se puedan invertir arbitrariamente o suprimir cualquiera de ellas.

El mismo Evangelio — dice el Obispo de Lieja, Kerkhofs (2) — que nos manda pedir al Padre común en la soledad de nuestro retiro, “clausso hostio” (3), nos dice también que “donde quiera haya dos o tres reunidos en mi nombre allí estoy Yo en medio de ellos” (4). Por eso se precave sabiamente la Liturgia contra todo exclusivismo, y procura la consonancia fecunda de la vida y de la oración cristiana,

(1) El P. Herwegen expone concretamente cómo la Liturgia es pública, no sólo en cuanto hace referencia a la totalidad, sino también cuando eleva el rango de la oración particular, pues dentro de la Iglesia las plegarias individuales se truecan en Liturgia, situándose así sobre un fundamento objetivo y rebasando la limitación y contingencias de lo meramente individual. Ahí radica su grandeza y eficacia. Toda la Creación, en la Liturgia, es coro de alabanza al Criador y lo particular, reflejo de todo el Cosmos.

“Die Liturgie der Kirche — dice textualmente — ist aber öffentlich nicht bloss in dem antiken Sinne, dass sie nur das Ganze Berücksichtigt, sie erhebt und verklärt vielmehr auch das Gebet des einzelnen. Auch das Gebet der Einzelseele wird in ihr zur Liturgie... Das Gebet des einzelnen wird aber durch die Liturgie auf ein objektives Fundament gestellt, auf ein grosses, überpersönliches Ziel gerichtet, über die Enge und Zufälligkeiten des Individuellen hinausgehoben. Die ganze Schöpfung lobt in der Liturgie den Schöpfer, der einzelne spiegelt in sich das Universum”.

Introducción al *Eşpiritu de la Liturgia*, de R. Guardini, como se verá más adelante.

(2) Vid. *Prrière Liturgique et Vie Chretienne*, pág. 131.

(3) Ev. S. Math. 6, 6.

(4) Ib., 18, 20.

pública y privada, determinando con precisión su rango y la jerarquía de su valor específico, pero haciéndolas servir a la armonía funcional del individuo, en su doble condición de ser individual y social; de ese modo es como queda encuadrado dentro del orden cósmico que comprende a toda criatura. “Ordo ducit ad Deum”, dice S. Agustín.

VI

El edificio de la Liturgia descansa sobre el fundamento objetivo de la verdad dogmática. Sin dogma no hay Liturgia. No es practicismo sentimental aunque, en parte, a eso lo hayan reducido las corruptelas contemporáneas, y de ahí ese catolicismo epidérmico, desatomizado, sin fuerza colectiva, que impera con fácil y extenso dominio en muchas almas, por ausencia del vigoroso sentido litúrgico de la vida cristiana (1). No sólo faltaba el sentimiento vincular de familia, de congregación cristiana unida por la comunidad de ideas y fines, sino también el sentido vital profundamente dogmático de la Liturgia Católica (2). De ahí el enorme interés que despertó esta nueva manifestación metafísica de lo litúrgico, que Guardini trató de instaurar sobre los pilares más sólidos y esenciales de la idea de Cristianismo. Sólo por una falsa concepción de la Liturgia ha podido decir Mauclair la torpe frase de que el “Cristianismo es un vasto error sentimental”.

El Protestantismo quiso fundar convencionalmente la

(1) “Separar la idea de la acción y reducir la vida cristiana al automatismo de unas prácticas rituales — dice el Dr. Gomá—, que no se comprenden, es mutilar la acción cortando el nudo por donde recibe la savia; es hacer de la Religión una función somática”. Obr. cit., pág. 115.

(2) Léase con atención el profundo y bello capítulo en que Guardini trata de la supremacía del *Logos* sobre el *Ethos*, para ver cómo sin verdad no hay Liturgia y cómo el sentimentalismo, por consiguiente, es su más solapado enemigo.

“religión del espíritu”, falseando una frase bíblica, sin culto, ni símbolos, ni Liturgia, ni manifestaciones externas, y ahí está el resultado de su fracaso, de su falta de intimidad, de su gelidez, de su ausencia de humana simpatía: quiso sublimar la autonomía espiritual y segó las raíces de la piedad pública, atrofio la emoción popular, el sentido íntimo de familiaridad cristiana, atosigada por el exceso de egocentrismo. “Reducir la Religión a lo puramente espiritual, es relegarla a la región de los astros”, ha dicho un insigne apologista (1).

La Liturgia es, pues, una gran síntesis doctrinal e histórica. Utiliza toda contribución o factor humanos para ejercitar y perfeccionar al hombre en función de las cosas de Dios (2). A la vez que proscribiera el automatismo cultural, porque ella es corriente de vida, postula los grandes conceptos de jerarquía, unidad y orden, de donde dimanar su profunda trabazón disciplinar, su lógica inflexible, su perennidad metafísica. Por ser no sólo rito sino función social libre al individuo de su antropocentrismo renacentista, de su protestante y kantiana soledad subjetiva; y por ser función individual, inserta en un mundo armónico de actividades, se sustrae para su salvación del pelagianismo rousso-

(1) Moussard, *Apologie du culte catholique*, pág. 6. “En la mecánica y estética del cuerpo humano, en lo que la Bta. Angela de Foligno llamaba “la oración del cuerpo, los labios que oran, el pecho que suspira, el rostro que se transfigura, las manos que se juntan o levantan, el cuerpo que se postra, estriba la fuerza de la vida religiosa íntima de hombres y pueblos”. Dr. Gomá, obr. cit. “Por los signos sensibles — escribe Suárez — el hombre llena en cierta manera sus afectos, y, recíprocamente estos se afirman y robustecen por los signos sensibles”. *De virtute et Statu Religionis*, Tract. 1. L. 2, cap. 2. n. 2. Ib.

(2) “Ce qui rend le culte utile, c’est sa publicité, sa manifestation extérieure, aussi frappante qu’il est possible, son bruit, sa pompe, son fracas, et son observance universellement et visiblement insinuée dans tous les détails de la vie publique et de la vie intérieure, c’est là seul ce qui fait les fêtes, les temps et les véritables variétés de l’année. Aussi faut-il dire hardiment que les cloches, le maigre, le gras, etc., étaient des institutions profondément sages, et des choses utiles, importants, nécessaires indispensables”. Joubert, *Pensées*, páginas 38 y 39. París, 1909.

niano, del comunismo sentimental, de la socializante agremiación mecánica. En toda concepción individualista la vida es un fin en sí; en la grandiosa “Weltanschauung” de la Liturgia la vida no es más que un medio, ennoblecido por el resplandor que le comunica la claridad de finalidades supremas. Así es como puede comprenderse la eficacia liberadora de la Liturgia para que el alma, reclusa en su mazmorra psicológica, recobre la personalidad y salga gozosa a reanudar su comercio inteligente, nutrido de relaciones, con el mundo de lo objetivo. Y de ahí también su profunda virtud pedagógica para la elevación integral del individuo. Con razón se puede asegurar que la Liturgia Católica es una obra admirable de equilibrio. Es contemplación y acción, es teoría y ejercicio, es experiencia y cultura, es intimidad y expresión (1). Si toda la vida cristiana debe ser acción, la Liturgia debe ser profundamente dinámica como expresión que es de esa misma vida, dice el Dr. Gomá.

Toda la vida de la Liturgia se reduciría a un mecanismo de fórmulas, de juegos malabares, de ornamentación caprichosa, si no fuese, como lo es en realidad, expresión de un contenido, es decir, si no estuviese animada por la corriente poderosa del Dogma y de la Verdad.

Sin Verdad y Dogma no puede haber Liturgia. Asentada la Liturgia sobre esa inmovible base metafísica, es ecuacionable, en el orden de su ejecución, con la magnífica y abarcadora fórmula de “Religión y Cultura”. Y de ese modo

(1) Es lo que gráficamente dice Guardini en otra de sus obras más celebradas: “Der Weg zur liturgischen Leben geht eben nicht durch blosse Belehrung, sondern er geht vor allem durch das Tun. Schauen und Tun sind die Grundkräfte, in die alles Ubrige eingesenkt werden muss. Erleuchtet durch klare Lehrer; in dem Zusammenhang der katholischen Tradition verwurzelt durch geschichtliche Unterweisung; das gewis. Aber ein Tun muss es sein — und, nicht war, etwas wirklich tun ist mehr, als bloss es üben, damit es richtig gekonnt werde! Tun ist etwas Elementares, in dem der ganze Mensch stehen muss, mit seinen schaffenden Kräften; ein lebendiges Vollziehen muss es sein; ein lebendiges Erfahren. Aufpassen, Schauen”. Vid. *Von heiligen Zeichen*, pág. 9, Mainz, 1929.

tenemos que opera como elemento transformador en el campo de la Naturaleza, de la Cultura y de la Gracia.

Guardini ha analizado lo que es la Liturgia como elemento de Cultura. Claro es que, desde el punto de vista católico, hay que sentar solemnemente la distinción entre Cultura o Civilización (1), que pertenece al orden de lo temporal, y Religión, que se refiere al reino del espíritu, es decir, de Dios. "La Religión a par fin — dice Maritain (2) — la vie éternelle, pour corps collectif propre l'Eglise du Christ, et, parce que ses racines plongent ainsi dans l'ordre surnaturel elle est plainement universelle, supra-racique, supra-nationale, supra-culturelle. Tandis que les diverses cultures, ressortissant essentiellement à l'ordre naturel et temporel, au monde, sont partielles, et toute déficientes. Aucune civilisation n'a les

(1) En el léxico usado por Spengler y Berdiaeff, estos dos términos de Cultura y Civilización, no sólo son distintos sino que significan principios opuestos. Según Spengler, el destino mismo de la Cultura es producir la Civilización. Y la Civilización es la muerte. "La esencia de toda Cultura — dice Spengler — es la Religión; de aquí se sigue que la esencia de toda Civilización es la irreligión".

Para Berdiaeff — dice S. Minguijón —, a la época de floración y de refinamiento de la Cultura, sigue otra época de agotamiento de las fuerzas creadoras, de minoración del espíritu. Es la época de la Civilización. En ella todo es técnica, organización de la vida y deseo indefinido de civilización. La Civilización suprime los verdaderos fines de la vida; los reemplaza por los medios; los fines son tenidos como cosa ilusoria y únicamente los medios, las cosas perecederas y fugaces, son consideradas como reales. Pero la vida en sí misma, ¿qué finalidad tiene? ¿Cuál es su sentido? La máquina y la técnica son la esencia de la Civilización. Ella está dominada por el principio de la especialización. No tiene la unidad espiritual de la Cultura. La Civilización organiza la vida para el bienestar y el poder y conduce al imperialismo. El trabajo deja de estar justificado espiritualmente y se rebela contra todo sistema. La Civilización capitalista encuentra su merecido castigo en el socialismo. En ella aparecen procesos de barbarie, de brutalidad. No es la barbarie primitiva, es la que tiene olor de máquina y no el olor de bosque. Las fuerzas elementales y bárbaras de la naturaleza son más nobles. Vid. *Humanismo y Nacionalidad*, págs. 66-67.

(2) Vid. *Religion et Culture* II, en *Esprit. Revue Internationale*. 1 Janvier 1933, págs. 532-33.

mains pures. Il est d'une importance extrême de reconnaître la distinction entre ces deux ordres, et la liberté du spirituel à l'égard du culturel".

Lo que urge recoger de las palabras de Maritain, prescindiendo de los matices diferenciadores entre Civilización y Cultura, es la primacía de lo espiritual sobre lo puramente cultural, aunque, por otra parte, hay que agregar que la Religión necesita del soporte de la Cultura — como dice Guardini —, que no es otra cosa que la síntesis de todos los valores que son producto del esfuerzo creador, transformador u ordenador del hombre.

VII

El Catolicismo es un sistema integral de fuerzas que abarca todos los órdenes y actividades del sér. El error estará por consiguiente en pretender buscar una razón fragmentaria del mismo. De ahí la desviación punible de quienes en la Religión Católica, y más concretamente en la Liturgia, expresión externa de la misma, truncan su profundo integralismo, y paran sólo la atención parcialmente en su aspecto ético, metafísico o estético. Esa es la labor perniciosa, el deservicio que los diletantes de toda laya han acarreado al Catolicismo. Por eso Guardini rompe su comedimiento profesoral para clavar los dardos de su indignación contra ellos. "Siempre — escribe — y en todas partes son funestos los eruditos presuntuosos, verdaderas moscas impertinentes, parásitos nocivos que empobrecen la vida a fuerza de chupar su savia; pero nunca más temibles y perniciosos, nunca más repulsivos y dignos de nuestra cólera, que cuando invaden el Santuario" (1).

(1) La incapacidad de querer del diletante, su radical ineptitud para profundizar y establecer la necesaria coordinación entre las ideas y la conducta, para que el movimiento interior de su conciencia, y por lo tanto de su personalidad, no se reduzca a un espectáculo o

Por desgracia ese prurito diletantista sobre temas religiosos ha existido siempre; pero hoy ha adquirido caracteres de moda intelectual. Así vemos que hay quienes hablan de Cultura y de Religión, y de Liturgia y de Parroquia, y de ecumenismo y de los caminos de Roma y del retorno a la Edad Media, con un sentido superficial, con una especie de romanticismo hipócrita y deformado. Ensayistas que viven al margen de la vida cristiana, que no han penetrado en la intimidad, ni experimentado jamás la fuerza transformadora de su gracia, y sin embargo osan escribir o hablar de Liturgia, de Dogma y de Catolicismo, como podrían hacerlo de la tabla de Pitágoras o del Talmud. Es esa una posición que explotan muchos advenedizos, muchos glotones literarios, que conviene denunciar, porque están creando, en torno de los temas más sólidos que fundamentan la Iglesia, un nuevo romanticismo, evanescente, intelectualistoiide e inconcreto, que no carece, ciertamente, de cierto atractivo unidimensional,

juego interesante de permutaciones ideológicas, en que ella se ofrezca a sí misma como inagotable panorama, han quedado finamente analizados por E. Rodó cuando escribía: "Bástale al diletante con la renovación y movilidad que tiene su término en las representaciones de la fantasía: bástale con la sombra y la apariencia. Así todo es digno de contemplación para él, nada lo es de anhelo real, de voluntad afirmativa; todo merece el esfuerzo de la mente, puesta a comprender o imaginar, nada el esfuerzo de la voluntad aplicada a obra viva y completa. No cuida el diletante del desenvolvimiento de su personalidad, porque ha renunciado a ella de antemano; desmenuza y dispensa su yo en el ámbito del mundo; se impersonaliza y gusta la voluptuosidad que procede de esta liberación respecto de su ser individual, liberación por cuya virtud llega a hacer del propio espíritu una potencia ilimitada capaz de modelarse transitoriamente según toda personalidad y toda forma. No aspira su razón a una certidumbre, porque, aun cuando reconociera medio de hallarla, se atendería al desfile pintoresco de las conjeturas. No acata un imperativo de conciencia, porque es el instinto del buen gusto la sola brújula de su nave indolente". Vid. *Motivos de Proteo*, Tom II, pág. 19. Fácil sería aducir, como complemento comprobatorio a estas certeras palabras de Rodó, una serie de nombres de los que en nuestros días están invadiendo el Santuario, con ese *sprit*, con esa actitud neopagana.

por su arreo de palabrería melódica o su conceptuosidad alejandrina, pero deshabitado de espíritu y poblado de ausencia, que no cala en la entraña vital del Catolicismo y levanta sólo espumas de imaginación o hervores sentimentales, sin que haga cuajar en lo más íntimo la perla de la espiritualidad auténtica. Conviene preservar, sobre todo a la juventud, del contagio fácil que esta suerte de diletantes puede ejercer sobre ella, ya que deja intacta la gran heredad de la conducta y sólo se conforman con una especie de culto estético o intelectual o una admiración elegante y mundana por los temas católicos: por eso se ve — es innecesario aducir nombres — que cuando tratan de profundizar un poco dentro del gran sistema armónico de la vida cristiana, en que tan maravillosamente se conjugan las humanas tendencias de la libertad con las profundidades de la vida sobrenatural, naufragan o producen sólo falsetes ridículos.

Hay que ponerse en guardia, pues, para no convertir este magnífico movimiento litúrgico — "liturgischer Frühling" como lo llama Guardini — granado de promesas de mies, en un movimiento culturalista y romántico, fácilmente explotable, como se está convirtiendo en un nuevo romanticismo por ciertos espíritus flotantes, por su capacidad de vacío, lo que se ha llamado el "retorno a la Edad Media", tan egregia y profundamente postulado por P. Landsberg, por Maritain, por Gilson, por Grabmann, por P. Wust y tantos otros nensadores (1).

(1) "El nuevo amor a la Edad Media, que se ha apoderado de nuestros corazones — escribe bellamente Landsberg—, con el ímpetu de una tormenta, condiciona y exige una visión de la esencia histórica, una sinopsis de todos los hechos, una interpretación de todas las manifestaciones vitales que sentimos unidas a la palabra Edad Media, cuando la pronunciamos con acento amoroso". Pero Landsberg persigue sólo lo eterno de la Edad Media en su relación con los estados espirituales del presente, y "nada más lejos del ánimo del autor — dice — que proponer un *retorno* a la Edad Media, retorno imposible e indeseable. De otra edad, sólo podemos aprender aquello en que se supera a sí misma, en que asciende hasta lo eterno". Vid. *La Edad Media y nosotros*, págs. 9 y 18. Madrid, 1925.

El "Genio del Cristianismo" fué una obra bien intencionada, un libro de sentimiento, "un libro esencial" para su época como quiere Brunetière (1) es decir, el libro de un poeta, no de un historiador, ni de un teólogo, que hizo una apología del Catolicismo, basado sólo en la superioridad del arte cristiano, sobre las artes paganas; pero por no haber sido comprendido con el espíritu y en la ocasión, con que se escribió, ha causado no pocos estragos entre las gentes inexpertas o poco preparadas, haciéndolas dar en una suerte de sensiblería religiosa, de entusiasmo espumoso e imaginativo por las grandezas del Cristianismo, dejando sin conquistar el alma (2).

Igualmente se precave Guardini contra todo posible falseamiento de esa gran simpatía moderna por la Edad Media: "Ya he dicho y repetido muchas veces — escribe — que cuando ensalzo a la Edad Media y la propongo como tema de meditación a nuestra época, no doy en romanticismo alguno. Yo no creo que nuestro tiempo sea tan pésimo que no tenga en su haber una suma de valores propios, ni, mucho menos, pido que se convierta en una pura imitación o calco de la Edad Media, como si ella fuese el único período católico de universal validez. No: ambas pretensiones son insostenibles. Y lo último, por contera, perfectamente herético. Cada época tiene su misión y su valor propio, y puede y debe ser católica manteniendo una actitud de fidelidad a los grandes problemas que la agiten, siempre en relación perenne con lo eterno". Vid. *Liturgische Bildung*, pág. 52, 1923.

(1) Vid. su obra *Chateaubriand. Extraits*, pág. 90. París.

(2) Sabido es que Chateaubriand no concibe el Cristianismo como un sistema orgánico y cerrado: el Cristianismo para él es un fermento, un principio de progreso indefinido. En esto se acerca más a Newman que a Bossuet, aunque cediera quizá con exceso a los tópicos vigentes del XVIII. No obstante la inseguridad de muchos conceptos y del desorden expositivo, paliado por la espléndida belleza de la forma, tiene Chateaubriand atisbos fecundísimos, que no han sabido recoger sus habituales lectores, un poco dados a la delicuescencia sentimental, ni sus detractores sistemáticos. Ya es un acierto el que en una época, intoxicada por la idea vacua del progreso, Chateaubriand se atreviera a proclamar que el progreso indefinido sólo se realiza en la historia por la compenetración armónica del orden, de la libertad, de la independencia del espíritu y del reconocimiento de Dios, manifestado en la plenitud del culto, es decir, en la Liturgia. En las *Memoires d'outre-tombe*, menos leídas que sus obras

Otro tanto podría decirse de las obras de M. Huymans después de convertido. Es admirable, desde luego, el vigor con que aplica los procedimientos de la escuela naturalista a la pintura de la vida religiosa. Pocos como él han contado y descrito con más prodigiosa riqueza de vocabulario y de imágenes la belleza de las catedrales, de los monasterios, del culto católico, del canto gregoriano, de las elevaciones místicas, de la penitencia, ni el horror de los sacrilegios, de las supersticiosas tormentas del espíritu. En este sentido "L'Ombre", "En Route", "La Chathédrale", son obras maestras.

Su arte arrebatado y brutal a veces — dice Lanson (1) — conquistó a una generación e incluso a la Iglesia, aunque no faltaran voces que, dentro de ella, clamaran poniendo al descubierto los peligros de una fe ganada por aquellos recursos de expresión y aquella violencia lírica, verlainiana y decadente. El mismo Huysmans habló de los "morfinómanos de la Liturgia", para quienes la Religión es cosa de ensueño, de imaginación, sin exigencias entrañables y normativas.

La Religión, y por consiguiente, la Liturgia, es también arte (2); pero el peligro está en convertir su esencia en puro motivo literario o estético. En obras como las de Huysmans es en las que se ha fomentado y nutrido esa especie de snobismo religioso, de catolicismo literario, que culmina en Cocteau y algunos de nuestros epígonos, que pretenden conciliar la Religión con cierta actitud sospechosa de rebeldía e

apologéticas, se pueden hallar bellísimos pasajes que convendrían rememorar en esta hora: "Au lieu — dice — de rappeler les bienfaits et les institutions de notre religion au passé, ja ferais voir que le christianisme est la pensée de l'avenir et de la liberté humaine, que cette pensée rédemptrice est messie, est le seul fondement de l'égalité sociale; qu'elle seule la peut établir, parce qu'elle place auprès de cette égalité l'idée du devoir, correctif et régulateur de l'instinct democartique".

(1) *Histoire de la Littérature Française*, pág. 1144.

(2) "Hacer del arte una religión — escribe el Dr. Gomá—, es aberración; pero no lo es hacer del arte un poderoso auxiliar de la religión, en lo que esta tiene de Maestra de la vida". Ob. cit. pág. 115.

insurgencia, que, en definitiva, suele resolverse en literatura, en gesticulación, en "posse".

"Il faut avouer — dice Paul Valéry (1) — que l'Esthétique est une grande et même une irresistible tentation". Es cierto. Y lo es en máximo grado cuando se trata de temas litúrgicos. Liturgia y Arte van unidos en estrecho consorcio, guardan afinidades profundas, se despliegan en una atmósfera de misterio y de seducción y despiertan el instinto de lo divino en el hombre. Es difícil, aún para espíritus paganos e indiferentes, no dejarse arrebatar por la belleza incomparable de la Liturgia católica, por la magnificencia de su literatura bíblica, la profundidad de su simbolismo, el encanto tierno de sus tradiciones, el lirismo penetrante de sus himnodias y antifonarios; por el aura amorosa de sus ritos y el abejero cándido de sus melodías; por la ingenua gracia popular con que se asocia a los momentos más íntimos de nuestra existencia, y por la corriente de vida, de fusión democrática, en el profundo sentido cristiano, que establece entre las almas; por la fuerza invasora, en fin, con que se apodera del corazón, de los sentidos, y por la simpatía y el optimismo con que, dentro de ella, todas las criaturas de Dios, el agua, las mieses, la cera, el olivo, la sal, encuentran resonancia, y adquieren jerarquía y justificación. El Catolicismo, y por consiguiente su expresión viva, la Liturgia, colma las más elevadas exigencias del Arte, que en ella logra la plenitud de su desarrollo y de su sentido (2). "La Religión católica — escribe Schiller (3) — globalmente considerada, se adecuará siempre mejor a un pueblo de artistas; la protestante a un pueblo de mercaderes". Todo lo que en el pueblo alemán hay

(1) *Léonard et les Philosophes*, pág. 13; estudio preliminar a la obra de L. Ferrero, *Leonard de Vinci ou l'Œuvre d'Art*. París, 1929.

(2) Vid. Hans Rost, *Die Kulturkraft des Katholizismus*, págs. 71 y siguientes en la excelente colección *Katholische Lebenswerte*. Paderbon, 923.

(3) "Die Katholische Religion wird Künstlervolk, die protestantische mehr für in ganzem mehr für ein, ein Kaufmannsvolk taugen". Vid. *Geschichte des Abfalls des Niederlandes*.

de más elevado y austero, de más sólido y original, de más profundo contenido religioso y artístico hay que buscarlo en los tiempos que precedieron a la Reforma, dice el Prof. Kurt Breysig (1). ¿Y quién no recuerda los bellísimos paisajes en que Schiller ensalza la cautivadora ternura, el inefable misticismo del culto católico en "María Stuart"? (2). Otro poeta protestante, Detlev von Liliencron escribía en 1878 a un antiguo amigo católico: "En verdad te digo que siento una viva nostalgia, una anhelo sincerísimo de una "Iglesia" o de una comunidad religiosa, de la cual pueda considerarme como "miembro" real y animado y no puramente nominativo. Eso me es imposible dentro de la gelidez de la iglesia protestante. En cambio vuestra Liturgia católica me emociona, me hace feliz, me arrebatada y llena de hondísima paz. En el seno de vuestra Iglesia me siento con plenitud de vida y me elevo hacia un Dios y Mediador personal. Nuestra Iglesia luterana es despiadadamente intolerante; los muros fríos, desnudos, encalados, los cánticos monótonos y los sermones secos y terribles no pueden en modo alguno cautivar mi espíritu ni ganar mi corazón. En cambio, vuestro culto está

(1) Vid. la revista *Tag*, núm. 130, 1914.

(2) *Passin*; pero en especial la esc. 7.^a de act. V. Das Wort ist tot, der Glaube macht lebendig, dice Melvil. Y M. Stuart responde:

Die Kirche ist's, die heilige, die hohe,
Die zu dem Himmel uns die Leiter baut;
Die allgemeine, die catholische heiss sie,
Denn nur der Glaube aller stärkt den Glauben;
Wo Tausende anbeten und verehren,
Da wird die Glut zur Flamme, und beflügelt
Schwingt sich der Geist in alle Himmel auf.
Geschmückt ist der Altar, die Kerzen leuchten,
Die Glocke tönt, der Weihrauch ist gestreut,
Der Bischof steht im reichen Messgewand,
Er fasst den Kelch, er segnet ihn, er kündigt
Das hohe Wunder der Verwandlung an,
Und niederstürzt dem gegenwärt'gen Gotte
Das gläubig überzeugte Volk.

Vid. *Schillers Werke*. Dritter Band. Pág. 127. Ed. Herder.

rebosando de emoción, de alegría, de serenidad clásica" (1).

Los protestantes no se han recatado, cuando escriben con sinceridad, de ensalzar la belleza y el dramatismo del culto católico. Sell, en su famosa obra, "Katholizismus und Protestantismus" (2), habla de la originalidad y profundidad del arte católico, de la maravilla sonora de sus polifonías, del encanto renovado de sus recursos decorativos y de la corriente vital de simpatía que lo remoza y anima. El mismo Goethe, esencialmente pagano, se lamentaba en "Dichtung und Wahrheit" de la anemia del culto luterano, por la ausencia de un foco de irradiación y de atracción a la vez, como el Santo Sacrificio de la Misa.

Todo ello quiere decir que la Liturgia Católica es un poderoso surtidor de arte y de emociones profundas y que, en muchos casos, en lo más recatado del alma puede hacer germinar la semilla de la verdad y del amor, sirviendo de catalizador misterioso, y obrando en función apologética. Pero no hay que olvidar que lo que caracteriza el arte litúrgico es su plenitud de verdad, su potencia expresiva de toda la ideología cristiana. Por eso la actitud de quien viva entrañablemente la vida litúrgica, ha de ser de reacción implacable contra la superstición de la Belleza, contra el barroquismo religioso, contra el culto pagano de las formas, contra esa idolatría sensual, desvigorizada, cerebralista, con que los nuevos diletantes, los rapsodas y sofistas de última hora han asaltado el Santuario del Dogma y de la Liturgia, para perderse en sueños seudomísticos y recrearse, con femenina mollicie, en sus propias disquisiciones, dejando a la intemperie su fe raquílica y los estragos de su corazón, adonde no ha llegado un rayo de la Gracia. No hay que olvidar, como fórmula admirablemente Guardini, recordando a S. Agustín, que la "Lex Orandi" es "Lex Credendi", y por consiguiente "Lex agendi". Es decir que si el Catolicismo es un sistema integral de vida, hay que aceptarlo en toda su integridad, e inte-

(1) *Ausgewählte Briefe*, herausgegeben von Dehmel, I, pág. 79.

(2) Pág. 156, 1908.

gralmente ha de conquistar al hombre. El cuerno norecedero no será así más que como el resonador del espíritu, ganado para Dios, como la Liturgia no será más que expresión palpante de la vida interna, de la Verdad indeficiente de la Religión, que consagra y proclama la primacía de la Metafísica, sobre la Moral, del Dogma sobre el pragmatismo vitalista, del criterio de realidad sobre el criterio de valor, de lo que es en sí sobre lo fenoménico y utilitario, de la razón sobre lo voluntarista y emocional, del Verbo, en una palabra, sobre la Acción, condenando así la herejía faústica que ha subvertido nuestro tiempo, y sentando, a la vez, solemnemente, la maravillosa fórmula de San Juan, síntesis de todo orden y jerarquía: "La Verdad os hará libres (1).

No al azar se ha dado en Alemania la coincidencia fecunda entre el Renacimiento litúrgico y el metafísico. Lo que Guardini respecto del primero, representa P. Wust respecto del segundo (2). Ambos recogen solidariamente el anhelo universal de lo eterno, que se despertó en las almas en los días de la post-guerra, de romper la esclavitud tiránica del subjetivismo, para ir al hallazgo de la personalidad, subsumida en el nirvana del propio yo, ocluido, molicioso, despersonalizado por su divorcio de las realidades supremas. Metafísica y oración: objetividad y vida colectiva, fundada sobre la base del espíritu y del sacrificio. Así se hería en la entraña al individualismo renacentista y al colectivismo social, mecánico, de rebaño, solicitado sólo por finalidades inmediatas,

(1) S. Juan, 8, 32.

(2) Sus obras *Die Auferstehung der Metaphysik* (La Resurrección de la Metafísica), *Die Rückkehr aus dem Exil* (La Vuelta del Destierro), y *Die Dialektik des Geistes* (La Dialéctica del espíritu), son obras fundamentales para estudiar la génesis del magnífico renacimiento espiritual católico de la Alemania de la post-guerra. Guardini y P. Wust, jóvenes e inteligentísimos, suscitaron entre las juventudes alemanas una corriente generosa de simpatía hacia el Catolicismo, un poco intimidado ante la soberbia luterana de Prusia, que luego se transmitió a los demás países europeos, menos a España, donde siempre marchamos con retraso.

que implican la divinización de la vida y de lo transitorio, enfrente del espíritu.

Este paralelismo entre el retorno a la Metafísica medieval y el retorno a la Liturgia — dice R. Harcourt (1) — que se produjo en Alemania, es un paralelismo lógico, interno, necesario. Uno y otro movimiento se refuerzan y completan mutuamente; pues ambos tenían su raíz en la necesidad profundamente sentida de un Orden, de un Absoluto, y en el anhelo impetuoso y sincero del alma moderna, por libertarse de la anarquía del individualismo y franquear el cerco amurallado del “yo”, sometido a su propia tiranía y a las leyes del capricho o del deseo. La Metafísica y la Liturgia exigían del individuo, un sometimiento, un sacrificio previo, pero era para libertarle, para posibilitar su expansión personal, para conferirle un sentido nuevo de la vida y de las cosas y otorgarle la libertad de los “hijos de Dios”.

Ese ha sido el tirunfo de P. Wust, como ha sido el de Guardini.

VIII

¿Y quién es Guardini?

Un meridional trasplantado a las sombrías latitudes del Norte. Pero la sonoridad latina de su nombre y la riqueza luminosa de su imaginación de veronés delatarán para siempre, a través de su prosa cálida y vivaz, la vibración sanguínea de los hombres del Sur.

Guardini nació en Verona, el año 1885. Al año siguiente se avecinda en Maguncia su familia, y en la histórica ciudad transcurre su primera juventud. En 1904 frecuenta las aulas de la Universidad de Munich; pero es un período de dudas y vacilaciones, por no atinar con la orientación deseable para su espíritu. La Química, la Medicina, la Economía política retienen por algún tiempo el vigor de su poderoso in-

(1) Vid. *Introd.* a la trad. francesa de la obra de Guardini, pág. 10.

genio, hasta que en Berlín encuentra su camino de Damasco. Con la entrega a Dios decide el rumbo de su vida: se hace sacerdote en 1911, en Maguncia, su patria de adopción, después de haber cursado los estudios teológicos en Friburgo y Tubinga. Un año de noviciado parroquial en Worms, para volver a intensificar sus estudios dogmáticos en Friburgo, donde preparó su tesis doctoral acerca de la “Doctrina de la Redención según San Buenaventura”, en la que brillan ya las dotes de su temperamento de pensador y de literato. En 1920, después de algunos años de apostolado sacerdotal, ocupa la cátedra de Teología de la Universidad de Bonn; y en 1922 pasa a la de Berlín como profesor titular de la cátedra de Filosofía Católica — “Katholische Weltanschauung”. Desde entonces ha simultaneado las tareas docentes con las literarias (1).

- (1) He aquí algunas de sus obras:
- Aus einem Jugendreich.* Colección de artículos dirigidos a los jóvenes, publicados entre 1915 y 1920.
 - Neue Jugend und katholische Geist.* (Nueva juventud y espíritu católico). Mainz, 1924.
 - Sinn der Gehorchens.* (El sentido de la obediencia), 1920.
 - Auf dem Wege.* (En Marcha), 1923.
 - Liturgische Bildung.* (Formación Litúrgica), 1923.
 - Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten.* (La oposición. Ensayos sobre una Filosofía de lo vital-concreto). Mainz, 1925.
 - Heilige Zeit.* (Tiempo Sacro), 1925.
 - Von Sinn der Kirche.* (Del sentido de la Iglesia), 1926.
 - Ehe und Jungfräulichkeit.* (Matrimonio y Virginidad). Mainz, 1926.
 - Briefe von Comer See.* (Cartas desde el lago Como). Mainz, 1927.
 - In Gloria Sanctorum. Liturgische Texte.* (Textos Litúrgicos), 1928.
 - Von heiligen Zeichen.* (Los signos sagrados), 1929. Mainz.
 - Briefe über Selbstbildung.* (Cartas acerca de la autoformación). Mainz, 1930.
 - Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes.* (Via-Crucis de Ntro. Señor y Salvador), Mainz, 1930.
 - Von lebendigen Gott.* (Acerca de Dios vivo). Mainz, 1930.
 - Das Gute, das Gewissen und die Sammlung.* (El Bien, la Conciencia y el Recogimiento). Mainz, 1931.
 - Deutsches Kantual.* (Cantoral alemán). Mainz, 1931.

R. Guardini es un escritor y un pensador. Cualquiera de sus libros, "Der Geist der Liturgie" (El Espíritu de la Liturgia), "Briefe vom Comer See" (Cartas desde el lago Como), "Auf dem Wege" (En Marcha), etc., podrían servir de comprobantes.

"El Espíritu de la Liturgia" fué la revelación del escritor admirable. La resonancia de esta obra, particularmente entre los equipos jóvenes, fué extraordinaria. Entonces se le llamó a Guardini maestro de la "intuición psicológica". A la profundidad del pensamiento, nutrido de esencias antiguas, unía un enorme don de simpatía, la sensibilidad captadora de un alma moderna y la delicia de un estilo turgente, translúcido y sonoro. La gracia mediterránea se acoplaba, mediante una hipóstasis dichosa, a la amplitud sonora, a la gravedad metafísica de la lengua alemana. Era lógico que las inteligencias nórdicas, atormentadas por la angustia del análisis y de la originalidad, quedaran deslumbradas ante aquella explosión de claridad y gracia católica. En el estilo de Guardini se armonizaban la nerviosa precisión francesa, la luminosidad romana y la hondura y resonancia épica de la lengua germánica.

Desde Goethe es difícil encontrar un estilista más cordial, más equilibrado y clásico. Sólo Wittig (1), el escritor espléndido, en cuya deserción religiosa influyó más (¡siempre la apostasía unida a las prevaricaciones de la carne!) la blon-

Das Gebet des Herrn. (La oración dominical). Mainz, 1932.

In Spiegel und Geichnis. (En ejemplos y parábolas. Imágenes e ideas). Mainz, 1932.

Magdeleine Semer. Eine moderne Gottsucherin. Versión de R. Guardini.

Ueber Wilhelm Raabes "Stopfkuchen". (Acerca de la obra "Stopfkuchen", de Guillermo Raabe). Mainz, s. f.

No es posible citar los artículos sueltos en periódicos y revistas. Basten las obras reseñadas para atestiguar la fecundidad literaria de R. Guardini.

(1) Quizá la obra más perfecta de estilo y desoladora de contenido, del infortunado apóstata, es la que escribió a raíz de su secularización titulada, *Höregott. Ein Buch vom Geiste und vom Glauben* (El Libro del espíritu y de la fe).

da caricia de una cabellera de oro que la punzante y dramática inquietud del alma ante el tremendo misterio de la fe, le supera en perfección y pureza.

En un momento literario de afectación y complicaciones patológicas, Guardini escribe con limpidez desusada: maneja la lengua como un artista el mármol dócil y resistente; la frase se le rinde sumisa para recoger las más difíciles abstracciones, por las que él hace circular la vibración de la vida. Su prosa tiene una armonía incomparable, sobre todo en su obrita "Von heiligen Zeichen (Los signos sagrados) y en "Briefe vom Comer See" (Cartas del lago Como). Pocas veces la serenidad clásica logró aliarse, en una lengua tan abrumada y densa como la alemana, con la fina y penetrante sensibilidad moderna. Por eso el pensamiento se transparenta, a través de su estilo, sin "pathos", sin retorcimientos ni simulaciones de profundidad buscada, como la vena jugosa a través de la piel apretada y húmeda. Guardini expone las más nobles y profundas verdades con agudeza, precisión y elegancia, sin caer nunca en el tono doctoral, científico — "wissenschaftlicher" — y nebuloso con que los alemanes suelen de ordinario decir las cosas más elementales, simulando una profundidad presuntuosa o forzada, que generalmente degenera en caótica, como en Max Scheler.

Pero lo que más caracteriza los escritos de R. Guardini, aparte la originalidad de su pensamiento y la solidez ideológica de su contenido, es el aroma poético que de ellos se desprende, la vivacidad expresiva, la corriente emocional que los vivifica y el calor de humana simpatía con que se apodera del ánimo del lector. Parecía imposible agilizar un mundo de ideas de tan pesada arquitectura e imponente masa como el de la tradición escolástica, o prestar interés literario, sin detrimento de su vigor metafísico, a un tema como el litúrgico, relegado por la incompreensión de los católicos, munitizados o distraídos, al silencio venerable de las abadías benedictinas, donde se cultivaba en toda su pureza y encanto milenario; y, sin embargo, Guardini logra actualizar esos temas y conferirles universal interés, como Maritain en Fran-

cia logró conferírsele a las más olvidadas y abstrusas cuestiones tomistas.

La riqueza metafórica de Guardini, su movilidad imaginativa y su propensión intuicionista podían hacer pensar en Bergson. Pero ¡cuán lejos está, lo mismo del bergsonismo cambiante y huidizo, que de la sistematización rígida que atezna todo brote de espontaneidad y de vida! Su preparación escolástica y su vocación por la metafísica medieval y la radiante objetividad del Catolicismo le preservan de caer en la tentación de esa metafísica fenoménica, que ha seducido a la mayor parte de los pensadores alemanes de última hora y a no pocos españoles jóvenes, que no han leído los "Nombres de Cristo", pero admiran a N. Hartmann, y que hay que extraer a desgarrones de la angustia o del horror al vacío de la propia conciencia.

Guardini sería un escritor peligroso si no operara sobre tan seguros fundamentos y si a su poder de evocación poética no uniese el rigor científico y la precisión de quien posee responsabilidad de lo que escribe. Ciertamente es que se le ha reprochado que, a veces, se deja fascinar por el encanto mórbido de las palabras, aunque raramente cae en el pecado tan alemán, tan luterano, del culto de la frase, de simular con retruécanos y frondosidades verbales la ausencia del pensamiento y de la emoción. Pero, si Guardini es demasiado artista para impedir que a veces su mano acaricie el marfil de su prosa, lo cierto es que no se sumerge paganaamente en el voluptuoso placer de la misma. Y es porque Guardini — como dice un crítico francés — es ante todo un escritor de pensamiento y de acción. Las ideas, para que no se volatilicen y diluyan en irrealidades, han de guardar siempre alguna relación con el mundo de lo concreto y no perder su contacto con la tierra firme. Por eso es el escritor antípoda del diletante, que se hunde, como un somormujo, en sus propias abstracciones, y vagabundea por las encrucijadas de su mundo interior, sin más norma que su capricho.

Guardini es el escritor sin aparato magistral, que escribe, no para asombrar a los lectores, sino para departir con

ellos, para razonar con ellos, para convencerles o inducirles al análisis sereno de los problemas. Con finura psicológica extraordinaria se insinúa y penetra en lo más íntimo y recatado de su pensamiento. Busca siempre la comunicación con el lector; dialoga y urge para arrancarle una respuesta, para solicitar un apoyo reflexivo, para ahuyentar la sombra cautelosa de una vacilación. Pero eso no es en plan de pedagogo intransigente, con el aplomo dogmático y absoluto de quien, para persuadir, tiene que lanzar la verdad a la cabeza, como un arma arrojadiza, sino con la insinuadora gracia agustiniana de quien le rebosa la verdad del corazón y siente la urgencia de comunicarla como un bien difusivo, como un aroma evangélico que a todos llega y cuantos más participan de él más se multiplica y gana en concentración de esencias. Guardini quita todo carácter hosco, retardatorio o combativo a sus especulaciones dogmáticas y a sus análisis doctrinales, aún cuando desciende al terreno caldeado de la polémica o tiene que disparar, como un arquero, las más agudas saetas contra el liberalismo taimado. Prefiere colaborar con el lector o el discípulo a parapetarse solemnemente en la cátedra o el libro con suficiencia rabínica. Rehuye los tonos categóricos, porque su penetración psicológica le ha hecho ver que la antipatía o desafección que no pocos muestran hacia la Iglesia Católica, que si es firmeza teológica es también humanidad y ternura, es debido a la forma desabrida, a la escueta rotundidad, al esquematismo apodíptico con que algunos de sus apologistas tratan de imponer la verdad en serie como los articulados de un código.

Guardini, como San Agustín, conoce el arte admirable de franquear, sin derribarla, la puerta del corazón de sus oyentes o lectores para hacerles salir después por la de su espíritu y divisar nuevos panoramas, con la impresión fresca y gozosa de quien marcha por su propio paso y se percata de las incidencias del camino andado. Cuando se cierra la lectura de cualquiera de sus libros, se hace con la ilusión de que en sus páginas se ha encontrado, por feliz concordancia, mejor expuesto y magníficamente visto y realzado, lo que cada

uno siente y piensa de un modo inconcreto, o tiene flotando en la nebulosa de su conciencia sin aventurar su expresión.

Se ha dicho con razón que Guardini es el filósofo de la vida (1); le horroriza todo lo momificado y rígido. El dinamismo de su pensamiento no cabe en fórmulas geométricas. La Verdad y la Belleza, en el mundo cambiante del espíritu y de lo concreto, no son expresiones algebraicas. Si todo avanza y hay en la vida panoramas vírgenes que mantienen viva nuestra capacidad de búsqueda y futuro, siempre habrá en los dominios del espíritu una zona posible para las expansiones de la verdad. Por eso — dice con justeza el docto prologuista francés ya citado — Guardini no pretende haber llegado nunca a conclusiones definitivas: pone su confianza en la fecundidad de lo inacabado, de las tierras laborables. Abre las sendas con la alegría íntima de que otros van a internarse por ellas y proseguir en etapas sucesivas hasta completar su obra. Escribe con la esperanza sólo de levantar un anhelo, de despertar un propósito, de insinuar caminos. Así lo dice él mismo en el prólogo de "Von heiligen Sachen": "Este no es un manual; no pretendo enseñar nada nuevo. Quiero sólo exponer, sin plan ni método, algunas ideas que se me han ocurrido. No diré más que lo que yo he visto y como lo he visto. Si tus ojos, ¡oh, lector!, son más claros y alcanzan a ver más que los míos, tanto mejor".

A Guardini le interesan las ideas en su relación con la vida, en su reacción física, por decirlo así, ante la realidad. Todo está subvertido — continúa diciendo R. Harecourt — y es preciso rehabilitar nuestra capacidad sensible para ir al fondo de las cosas. Nos conformamos con el símbolo, con la forma aparente, es decir con el equivalente algebraico de los objetos dejando intacta la célula del sér. Vivimos de nombres, de etiquetas, de fragmentaciones en un mundo pálido, diluido e irreal, en un mundo crepuscular de espejismos e ilusiones; y es preciso volver a llamar al corazón de las cosas

(1) Vid. *Revue Apologétique*. Tom L; *Avec la jeunesse allemande*, por A. Giraudet.

para que nos abran su sentido oculto y no sean como cadáveres bellamente amortajados ante nuestra conciencia.

IX

La atención de Guardini, aparte de algunos problemas de tipo cultural como en "Briefe von Comer See", o de pura especulación filosófica como en "Gegensatz", se ha polarizado en el campo de la "Juventud" y de la "Liturgia". A ambos temas ha dedicado las energías juveniles de su espíritu militante y la agudeza de su mirada intuitiva. Es el auténtico escritor de juventudes y, por eso, su obra toda queda emplazada sobre una perspectiva de futuro.

El ha tenido el acierto insuperable de ganar a la juventud e infundirle la esperanza de una posible vida nueva, nutrida de realidades. Era preciso desplazarla de sus posiciones neokantianas; liberarla de la tristeza y del hastío producidos por la servidumbre subjetivista, y oponer a la insumisión y rebeldía crecientes el principio salvador de autoridad y de obediencia. La dificultad estribaba en hacerse oír, en impregnar de simpatía doctrinas que parecían oxidadas y repelían al desenfreno sensual y a la laxitud ética en que la juventud vivía. ¡Y Guardini para conquistarla empieza por hablarla nada menos que de la "obediencia"! ¡Obediencia y libertad! Parecía una tremenda paradoja. Y sin embargo, ¡con qué efusiva elocuencia, con qué profunda penetración, con qué irresistible lógica resuelve la irreconciliable oposición que se habían establecido entre "juventud" y "disciplina", entre "autoridad" y "libertad"! La antinomia se disipa ante el análisis de lo que se llama "ser joven", de lo que se entiende por "autonomía de la juventud", que es insumisión a toda norma de vida interior y el triunfo del instinto, de la libertad sin trabas y del vivir apresurado. El Catolicismo, que proclama la primacía del sér sobre el devenir fortuito y ambiguo, sienta también el principio de autoridad como superior al inseguro criterio personal.

No son en modo alguno inconciliables "Catolicismo y Juventud". ¿Se puede ser joven y católico? — pregunta—. Indudablemente. Ser católico es ser el hombre integral, que ve todos los aspectos de un problema y acepta las consecuencias inherentes a su posición espiritual"... La juventud no es más que una fracción de nuestra vida: de ningún modo la vida entera. ¿Por qué entonces exorbitarla? La verdadera autonomía de la juventud consistirá en ser efectivamente "joven" y no rebasar sus límites: en saberse inclinar reverentemente ante el orden y la jerarquía. Su virtud cardinal debe ser, por lo tanto, la humildad, que no es más que sumisión y obediencia a la divina tiranía de la Verdad.

Es imposible seguir a Guardini, de no transcribir fragmentos o capítulos enteros de sus obras, en esta tarea delicadísima de abrir en el alma de las juventudes las rutas de lo sobrenatural y de revelarles con irresistible simpatía el "sentido de la Iglesia". ¡Qué plenitud y elevación en esta manera de humanizar el Dogma y de cristianizar las almas y de demostrar que en el Catolicismo no existen compartimentos estancos y que desde sus cimas se divisan, radiantes de vida, los horizontes de lo eterno!

Para que aquel movimiento de simpatía y de atracción de las juventudes hacia la Iglesia no quedasen en hervorosas expansiones emocionales, Guardini las invita luego a vivir la vida de Liturgia, es decir, les ofrece un sistema orgánico de vida en el que puedan lograr la libre dilatación de sus energías y orientar todo su sér hacia lo eterno.

Y los jóvenes supieron oír.

Si la Liturgia — escribía M. Hermann Platz (1) — ha cautivado a tantos hombres de nuestros días, no es para distraerles de sus afanes perentorios de cada día, para convertirles en soñadores idealistas, al margen de la vida, sino más bien para disponerles al mejor cumplimiento de su misión y capacitarles para todas las elevaciones. Si en la Liturgia se nota

(1) Vid. *Das Religiöse in der Krise der Zeit*. (Lo religioso en la crisis de nuestro tiempo). 1928, cit. por R. d'Harcourt. Obr. cit.

una tendencia a evadirse a las regiones altas de la atmósfera, es porque, en principio, esta evasión es necesaria para su desarrollo. El hombre tiene, por una parte, necesidad urgente de respirar aires más puros, de entrar dentro de sí mismo, de concentrar y vigorizar sus energías. Pero una actitud de ~~reclusión perezosa, preocupada egoístamente sólo de la salud personal, desconectada de la vida en torno, es decir, un retraimiento que equivaldría más bien una reclusión dentro del pequeño cosmos interior, en esta hora en que nuestras grandes ciudades agonizan de incredulidad y vicio, constituiría un sarcasmo escandaloso.~~

No se puede negar que no faltan quienes en los comienzos de su iniciación litúrgica se retraen y quedan deliberadamente al margen de la vida. Ello es comprensible, pues, ¿quién pone límites a los primeros fervores de neófito? Es cierto que la Liturgia aparta del mundo circundante, pues su misión es velar para que no se traspasen las líneas fronterizas que aislan y circunscriben la zona sagrada; que aspira a elevar al hombre por encima de sí mismo, purificándole y transformándole; y que, por la participación gozosa en la vida de Cristo, nos aligera de la pesadumbre de nuestros egoismos. Pero, a la vez, quiere que entre el ruido del mundo, el hombre litúrgico se comporte más libre y plenamente como soldado íntegro de Jesucristo.

Ese es el milagro debido al renacimiento litúrgico — continúa diciendo H. Platz—; ha sido un movimiento salvador para todos; para los que han perdido la senda de la vida y para quienes buscan su perfección en el retraimiento interior o siguen en las sombras del error y de la muerte.

Y concluye diciendo: el individualismo nos endurece y hermetiza, sublevando en el alma las susceptibilidades irascivas del orgullo. En cambio, cuando nos adherimos al servicio de la comunidad litúrgica, en la que sólo reina invisible la persona santísima de Cristo, todas las miserias y pequeñeces del hombre se superan, se ahuyentan, porque en ellas todo está ordenado a un fin superior que se cierne sobre todos. Y es que, en medio de la anarquía confusa de los ca-

EL ESPIRITU DE LA LITURGIA

minos de este mundo, reverberan, como directrices divinas, los rayos luminosos que parten de la Cruz.

X

Nos ha movido a traducir al español la obra de Gardini, aunque un poco tarde, el deseo de que esta joya de la literatura católica contemporánea sea conocida por quienes no puedan leerla en otro idioma; pero sobre todo la esperanza y el anhelo de que, en esta hora crítica del Catolicismo español, tan necesitado de altura, de interiorización y de vida, haga penetrar a tantas almas distraídas en el santuario de la Liturgia, les haga conocer su fecundidad y belleza, y comprender toda la ternura, toda la grandeza y claridad divina de Nuestra Santa Madre Iglesia.

P. FELIX GARCIA
Agustino

Madrid, 5 de Febrero de 1933.

Prólogo a la edición alemana

LA Iglesia suplicante aparece en los comienzos de Los Hechos de los Apóstoles. Ella implora la venida del Espíritu Santo (1); se fortalece de carismas y ardorosos anhelos en sus deprecaciones preparatorias para el martirio (2); permanece vigilante, en oración, ante la cárcel en que yace Pedro (3); solemniza la misteriosa fracción del pan con incesantes plegarias, y de ese modo va creando su Liturgia (4). Como orante, se manifiesta ya la Iglesia primitiva en la aurora misma del Cristianismo. En ella ha tenido plena realización la súplica de los Apóstoles, cuando decían: “¡Señor, enséñanos a orar!” (5).

El Padre Nuestro, a la manera de una diminuta semilla, ha crecido hasta convertirse en gigantesco y poderoso árbol. La oración de Cristo ha florecido en la oración perpetua de la Iglesia. Y así su Liturgia es

(1) *Act. Apost.* 1, 14.

(2) *Act. Apost.* 4, 24 y sigts.

(3) *Act. Apost.* 12, 5.

(4) *Act. Apost.* 2, 42, 46, 49.

(5) *Evang. S. Lucæ*, 11, 1.

como el hábito de Cristo suplicante, del iluminado y sumo Sacerdote. Esta oración de Cristo, divinamente santa y humanamente noble y divina, continúa resonando en la oración universal de la Iglesia, cuyos ecos jamás se han extinguido ni amortiguado.

La Iglesia es la Comunión de todos los verdaderos adoradores de Dios. Su oración no es ni ha sido jamás un mero grito de socorro, provocado bajo la presión violenta de la necesidad. Sus mismas súplicas y lamentaciones son moderadas y llevan siempre un aire de dignidad, de nobleza, como si brotasen transidas de amorosa adoración e iluminadas por la fe en el triunfo definitivo de Cristo, y por la alegría ingenua y desinteresada en la grandeza y felicidad del Padre. La Iglesia se mantiene segura y serena en medio de las acometidas alevosas del mundo. ¿Y qué es lo que la comunica su estabilidad y su virtud de persistencia? La oración. La Iglesia ora.

Ni las asambleas, ni los discursos, ni las demostraciones, ni el favor del estado y de los pueblos, ni las leyes de protección ni ninguna suerte de socorros pueden hacer a la Iglesia tan poderosa y fuerte. Ciertamente es que nunca será bastante todo lo que se realice en lo referente a la predicación, al confesonario, a las misiones del pueblo, a la enseñanza incesante de la Religión, y mucho menos en lo tocante al fomento universal de la caridad cristiana. Pero todo esto son rendimientos y manifestaciones externas de aquella oculta fuerza de la oración. Sería absurdo y lamentable dedicar una atención principalísima a estas manifestaciones externas y dar de mano, en cambio, con pu-

nible omisión; el cuidar vigilantemente por la pureza, el robustecimiento y la expansión de ese íntimo manantial. Cuando la Iglesia ora, con eficiente y viva oración, entonces surgen con renovado ímpetu en todas las direcciones la santidad sobrenatural, la paz activa, el conocimiento de la vida y del hombre, el verdadero y auténtico amor de caridad.

Nuestra oración es la que decide, definitivamente, el combate de nuestra vida. Quien ora bien, comprende la vida en todas sus dimensiones y encuentra el equilibrio entre lo limitado y lo infinito. Orar es anclar la voluntad creada en la voluntad de Dios. La plegaria de Cristo obtiene ya en la oración una plenitud inmensa por su adhesión a la voluntad de Dios, eternamente realizada y libremente actuante.

La oración es la última palabra del hombre que busca.

Entonces cesa su errante caminar, y la voluntad de Dios toca la voluntad del hombre, entre estremecimientos y temores, entre la paz consoladora, clave de muchas soluciones, y el vigor de espíritu que le hace verdaderamente libre.

Sólo en la oración encontramos la salud y la santidad.

La oración de la Iglesia restaura el vínculo de conexión permanente con lo eterno. Por la oración se posesiona de nosotros con irresistible fuerza la eterna Verdad y nos hace noblemente dignos de ser eternos, de negociar con lo eterno, de contemplar y de gozar eternamente el verdadero Bien.

La participación en el amor suplicante de la Iglesia, Esposa de Cristo, nos hace puros y fuertes.

Nuestro tiempo, que después de haber superado el racionalismo pugna por la consecución de la experiencia mística, está poseído, mucho más que el período recién pasado, de un vivo anhelo de aproximación a Dios. Ni la fiebre de trabajo, que domina al hombre moderno y que pudiera postularse como un sustitutivo de la Religión, puede ahogar esta nostalgia mística de las almas. ¡Tan imponente y universal es el grito de Hacia Dios! Pero, ¿dónde, dónde está el camino?

El individuo, endiosado por el Renacimiento y el Liberalismo, está realmente en tremenda quiebra. Comprende que sólo en contacto de una institución u orden totalmente objetivos puede sazonzarse su personalidad. De ahí que la comunidad, la agremiación sean su primera apetencia.

La época del Socialismo es innegablemente época de comunidades, pero de tal naturaleza que, más que otra cosa, son hacinamientos de átomos, de individuos; mientras que el gran anhelo de nuestro tiempo postula algo orgánico (1), es decir, la comunidad viva y animada.

Una comunidad orgánica de esa índole, en el más elevado sentido de la palabra, es la Iglesia, pues ella establece, como ninguna otra, vínculos de unión entre los hombres y les comunica un mismo espíritu, y es más, en cierto sentido, un mismo cuer-

(1) Hermann Platz, en *Hochland*, 1915-1916, I. 61 y sigts. 1915, II, 603.

po. Corpus Christi mysticum. En este cuerpo todo está ordenado y en la más estrecha y vital relación con la Cabeza. La Iglesia es la Comunión de los Santos, es decir, de los miembros santificados de Cristo, de los que aun luchan y sufren por Dios, y de los que han triunfado en la clarificación de su Cabeza gloriosa.

Una comunidad orgánica que está ordenada radicalmente a Dios, es lógico que tenga su culto colectivo y público. Pero hay que advertir que la Liturgia de la Iglesia es pública, no sólo en el sentido antiguo de que ella hace referencia sólo a la totalidad, al conjunto, sino también en cuanto que eleva de rango e ilumina la oración particular, pues no hay que olvidar que, dentro de la Iglesia, las plegarias del alma individual se truecan también en Liturgia. La razón Cristo y la Iglesia, Cristo y el alma guardan un perfecto y constante paralelismo. La oración particular, pues, se sitúa, mediante la Liturgia, sobre un fundamento objetivo, se endereza a un excelso fin suprapersonal y se eleva sobre la limitación y contingencias de lo meramente individual. Toda la creación se convierte, por la Liturgia, en grandioso coro de alabanza a su Creador y lo particular en reflejo de todo el Cosmos.

Las reformas de Pío X han atraído la atención también entre nosotros, de un modo mucho más intenso que antes, hacia la Liturgia eclesiástica. La virtud sacrificial, suplicante y propiciatoria de la Iglesia, tal como se contiene y expresa en las acciones y

palabras de la Liturgia, ha adquirido, en los últimos años, para la piedad y el esfuerzo renovador de los católicos alemanes una creciente y sostenida significación. Lo mismo en la investigación (1) que en la vida (2) se procura el conocimiento y el cultivo de lo litúrgico.

Se ha dicho que la Liturgia es el Catecismo de los seculares (3). Eso fué, ciertamente, en los siglos pasados. Y si ha de serlo de nuevo, lo será a condición de que nosotros en la educación familiar, en la escuela, en la predicación hagamos referencia a ello e insistamos, mucho más que lo que se ha hecho hasta aquí, en revelar el valor religioso y la virtud espiritual y educadora que se contienen en la Liturgia católica, que tantos puntos de coincidencia y de enlace tienen con la contextura del espíritu alemán (4).

(1) Para su fundamentación científica sirven de base los *Textos y Estudios* publicados por la Abadía de Beuron y los trabajos amplísimos, recién anunciados, de los franciscanos alemanes. Vid. *Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland* (Temas de investigación litúrgica en Alemania) por el doctor Beda Kleinschmidt O. F. M. en *Theologische Revue*, 1917, núm. 19-20, y el P. Kunibert Mohlberg O. S. B. 1918, en la misma.

(2) Para la incrementación fructífera de la vida religiosa eclesiástica por medio de la Liturgia sirvió la *Semana Litúrgica* por primera vez organizada, durante los días de Semana Santa de 1914, en la Abadía de María-Laach, para la asociación de los académicos alemanes; y luego, a partir de esa fecha, las numerosas conferencias pronunciadas principalmente en círculos académicos. En este año de 1918 obtuvo un gran éxito una semana de predicación litúrgica cuaresmal por el P. Gallus Lamberty O. S. B., de Ettal, en la Parroquia de San Pedro, de Munich.

(3) Jos. Brögger, en *Kirche und Kanzel*, Hojas Homiléticas.

(4) Ludwig Baur en *Theologie und Glaube*, 1916, 389.

Todos estos esfuerzos y tentativas son los que pretenden recoger y fomentar nuestra colección *Ecclēsia Orans*, mediante la publicación y arreglo de ideas, de tratados y textos litúrgicos, que sirvan para el mejor conocimiento y profundización de la Liturgia entre los círculos considerables del Clero, de los maestros y de las gentes del mundo, que tengan una base de formación y de cultura. Así irá apareciendo nuestra colección, constituida por una serie suelta de monografías, o de exposiciones y estudios históricos, filosóficos, pedagógicos y estéticos, acerca de cuestiones de Liturgia católica, basados en la más rigurosa fundamentación científica, pero, a la vez, en forma adecuada, para que puedan servir de lección a las personas seculares de alguna cultura.

La oración de la Iglesia se ha creado una forma externa específica, como expresión de lo objetivo y de lo colectivo. Lo que nos proponemos es dar a conocer en sus líneas precisas esa oración, estudiar su alcance y exponer su formación y desarrollo sucesivos. Pero como la forma es sólo expresión de un contenido, de ahí que hayamos de dedicar al espíritu de la Liturgia nuestra principalísima y primordial atención. Por eso hemos procurado ensanchar todo lo posible el radio de nuestra serie litúrgica y tomar en consideración no sólo lo estrictamente litúrgico, sino también todo aquello que pueda contribuir a su más acabada comprensión y esclarecimiento, como sería, por ejemplo, la oración y la ascesis en la Iglesia antigua, la espiritualidad de los Padres

de la Iglesia, y el influjo del monacato en la formación y estructura paulatina de la Liturgia.

Si, una vez ya en marcha, se nos ofreciese ocasión de contribuir con nuestra modesta aportación al fomento de la Liturgia, ello nos proporcionará la más viva satisfacción. Pero como fin principal nos hemos propuesto abrir a los creyentes los ricos tesoros de la Liturgia para inferir de ellos su valor en relación con la vida religiosa.

En este primer volumen, breve y apretado, con que se inicia nuestra colección, demuestra Guardini cómo la Liturgia, rectamente entendida, responde integralmente a los postulados de la sana Psicología, incluso de la puramente natural, y de la Cultura del espíritu. Guardini llega al nervio de las dificultades que el hombre moderno puede encontrar en la Liturgia y hace ver que esas dificultades sólo pueden tener su fundamento en una falseada e imperfecta concepción de lo que es la Liturgia o en alguna exaltada desviación parcial de la vida del espíritu. El expone con toda evidencia cómo lo que la Liturgia es y ofrece de más íntimo, colabora en estrecha relación con las humanas tendencias a la armonía del alma. Sin propósito deliberado propone, como remedio y solución de nuestras más íntimas necesidades, el retorno a los siglos impregnados de vieja Liturgia. Así nos eleva sobre el momento fugaz y sobre la limitación y mezquindad de los caprichos individuales, enseñándonos, a la vez, a ser hijos de Dios y puros adoradores del Padre.

El punto de mira del autor se ha concretado no

tanto a obtener un concepto estrictamente científico de la Liturgia, como una consecuencia práctica para el hombre real y su capacidad para la vida litúrgica. El trata, por decirlo así, de preparar con sabia y alegre mano el terreno próspero, disponiendo a las almas y capacitándolas para el logro y goce de tesoros que, como en abundante mies, acopia la Liturgia.

Tanto más adecuado juzgamos el estudio de Guardini, como introducción a la serie de nuestras obras litúrgicas, en cuanto que él se coloca en la situación de aquellos que llegan de fuera para internarse de nuevo en la corriente de la vida de la Liturgia. El nos expone el choque entre dos mundos espirituales y denuncia sus disonancias, agregando a seguido la solución. El despeja la incógnita de las relaciones existentes entre la Liturgia y la vida interior, que habían sido invertidas y quedado olvidadas. De ese modo contrasta y fija los fundamentos y condiciones naturales que se requieren para llegar a la experiencia litúrgica. Sus disquisiciones y análisis suelen, por lo tanto, constituir la mejor, más sólida y amplia base, sobre la que hemos nosotros de edificar en lo sucesivo.

¡Ojalá que nuestra colección litúrgica pueda, con el auxilio del cielo, abrir a las almas estremecidas por los horrores de la guerra mundial y acendradas por dolores profundos, una fuente de elevaciones y fortalecedores consuelos! ¡Qué sirva para contribuir a la más honda profundización de la vida religioso-eclesiástica, y a la restauración de aquel antiguo es-

EL ESPIRITU DE LA LITURGIA

íritu escondido, del cual se nutría la primitiva Iglesia y se embriagaba de amor y anhelos de martirio por Cristo Redentor! (1).

María - Laach, 1918.

Ildefons Herwegen.

(1) Traducimos íntegro este prólogo que el P. Herwegen escribió para la primera edición de la obra de Guardini porque, aunque circunstancial, ya que hace referencia a una fecha un poco lejana, ha de contribuir sin duda a que los lectores españoles conozcan mejor la génesis y el significado de esta obra de Guardini, que desde el momento de su aparición tuvo ya verdadera trascendencia. — N. del T.

CAPITULO PRIMERO

La oración litúrgica⁽¹⁾

SEGÚN reza un antiguo axioma teológico “la Naturaleza y la Gracia no obran nunca supérflua-mente”. La Naturaleza y la gracia tienen sus leyes propias y definidas. Se dan determinadas condiciones, a las cuales están sometidos el equilibrio, el desarrollo y enriquecimiento de la vida del espíritu, tanto natural como sobrenaturalmente considerada. Estas leyes pueden, desde luego, en un caso dado, infringirse sin menoscabo, cuando una gran conmoción del alma, una extremada necesidad, una circunstancia extraordinaria o una finalidad legítima lo justifican o consienten; pero, a la larga, estas transgresiones no quedan impunes.

Así como la vida física se atrofia y peligra, si le faltan las condiciones elementales para su desarrollo o no se observan adecuadamente, lo mismo sucede con la vida del espíritu o de la religión, pues se disgrega, se agota y pierde su vigor y unidad interna.

(1) Este capítulo apareció antes, algo modificado en cuanto a la forma, en la revista *Pharus*, Año 3, Cuaderno 4. Donauwörth, 1917.

Lo dicho puede aplicarse concretamente cuando se trata de la vida espiritual, regularizada, de una colectividad. En la vida individual, las concepciones, no obstante, tienen un campo mucho más vasto; pero cuando se trata de una muchedumbre y por consiguiente de las prácticas, ejercicios y oraciones que regulan de un modo constante la piedad colectiva, entonces se convierte en cuestión primordial de existencia para la vida de la comunidad el que las leyes fundamentales y básicas de la vida normal del espíritu, natural y sobrenaturalmente considerada, tengan o no validez. Porque no se trata ahora, ni mucho menos, de las modalidades que pueden ofrecer la actitud o conducta espiritual, y que sólo responde a determinadas urgencias momentáneas, sino de instituciones estables, que influyen de un modo permanente en la vida del alma. Estas instituciones no tienen por finalidad servir de expresión a tal o cual estado interno, conformado, privativo e individual, sino que van enderezadas a recoger, por decirlo así, la vida media, la vida cotidiana de la comunidad. No representan, por lo tanto, ni pretenden dar la forma interior de la vida de un individuo concreto, su temperamento específico, sino la vida interna de una colectividad, integrada por caracteres y temperamentos espirituales muy diversos.

De ahí se sigue evidentemente que todo error o deficiencia de principio tiene que hacerse notar necesaria e implacablemente. Al principio, puede ese error quedar disimulado u oculto por circunstancias de orden moral o emotivo, y por las exigencias pe-

culiars que determinan la forma correspondiente de la actitud espiritual; pero, a medida que esas circunstancias de lugar o tiempo desaparecen y se restablece el estado normal y adecuado de las almas, más patente y trágica se muestra esta inicial quiebra interna, ese vicio de construcción, ejerciendo su acción perturbadora en todas las dimensiones.

Estas condiciones fundamentales se muestran más claramente allí donde la vida religiosa de las grandes comunidades pudo desplegarse en un largo y espléndido período de continuidad, siendo posible de ese modo que los principios esenciales evidenciasen, con el tiempo, su validez y corroborasen su vigencia. En la vida común de individuos, diversamente dotados, de temperamentos distintos, situados en escalonadas zonas sociales, y posiblemente, de ascendencia racial discordante, desaparece y caduca, en el curso de sucesivos períodos culturales e históricos, hasta cierto grado, todo lo accidental, lo peyoratorio y concreto, flotando sólo con vívida permanencia lo esencial, lo que tiene categoría de valores universales; es decir, que el comportamiento, la actitud espiritual, ha adquirido, con el curso del tiempo, el rango de objetividad positiva y valiosa.

El tipo más acabado o la manifestación más perfecta de un linaje de vida espiritual, de ese modo objetivada e históricamente realizada, nos lo ofrece la Liturgia de la Iglesia Católica. Ella ha podido desarrollarse *κατα τοῦ ἔθους* es decir, universalmente, dentro de las circunstancias de lugar, de tiempo y de todas las formas de la cultura humana, con lo que ha

logrado erigirse en la más sabia y experimentada maestra de la llamada *Vía ordinaria*, o sea, del orden esencial y regularizado de la vida de la piedad colectiva (1).

Concretemos con más precisión los contornos conceptuales de la Liturgia. Lo que urge, ante todo, es fijar con claridad su relación respecto de la vida espiritual "no litúrgica".

El fin primordial y más inmediato de la Liturgia no es el culto tributado a Dios por el *individuo*, ni la edificación, ni la formación, ni el fomento espiritual del mismo, en cuanto ser individual; no es el *individuo* el soporte o sujeto de las acciones y plegarias litúrgicas; ni lo es tampoco la simple agregación aritmética de una multitud de fieles, como sucedería, por ejemplo, en un santuario donde éstos se congregasen, viniendo a ser como la expresión material y tangible de la unidad, de la agremiación pa-

(1) No al azar y por pura coincidencia el llamado antonomásicamente *Papa religioso* ha insistido y clamado por la *restauración de la Liturgia*. Bien puede afirmarse que, en general, no se logrará una renovación profunda e interior de la piedad cristiana, mientras no se restaure la Liturgia y se le dé el rango que le corresponde. El mismo movimiento eucarístico no derramará pródiga y eficazmente su tesoro de bendiciones, mientras no se compenetre con el sentimiento de la Liturgia. El mismo gran Pontífice que promulgó los decretos relativos a la Comunión dijo también: "No se trata de recitar oraciones durante la Misa; se trata de rezar la Misa misma", es decir, hacer de la Misa una oración. Sólo cuando la Comunión se comprenda y practique según su profundo y generoso sentido litúrgico, dará los frutos logrados que Pío X pronosticaba esperanzado, para la renovación de la vida religiosa en el mundo. Del mismo modo que la eficacia de la Eucaristía, en el orden de la actividad moral, no se logra plenamente sino cuando va vinculada a la vida colectiva, y extiende sus ramificaciones a la familia, a la caridad cristiana, a las tareas profesionales.

rruquial y colectiva, en el tiempo, en el espacio y en el espíritu afectivo.

La *persona* o *sujeto litúrgico* es algo distinto: es, sencillamente, la *unión* de la comunidad creyente, como tal considerada; es, por lo tanto, algo que supera el concepto rígido de un agregado aritmético de individuos; es, en términos definitivos, la *Iglesia*.

La Liturgia es el culto público y oficial de la Iglesia, ejercido y regulado por los ministros, por ella seleccionados para ese fin, es decir, por los sacerdotes. En la Liturgia los homenajes tributados a Dios lo son por la unidad colectiva y espiritual, como tal considerada, edificándose y santificándose, a su vez, la comunidad, mediante la adoración que a Dios rinde. Es muy importante, para poder avanzar por este camino, penetrarse vivamente de este sentido esencial y objetivo de la Liturgia. Ello nos evidenciará, de un modo terminante, cómo el concepto católico del culto o adoración colectivos difiere radicalmente del concepto general del mismo, admitido entre los protestantes, que gravita siempre hacia el individualismo.

El creyente encontrará, por otra parte, en la expansión y desbordamiento de su ser, elevado a unidad superior e incorporado a una organización universal, su formación interna y las condiciones favorables al ejercicio de su libertad de espíritu, como se desprende lógicamente de la misma naturaleza del hombre, que es un compuesto individual y social, a la vez.

Paralelas a las formas de piedad estrictamente

rituales y objetivas surgen otras actitudes o modalidades religiosas, en las que el elemento subjetivo está mucho más acentuado.

Entre ellas podrían enumerarse las manifestaciones de la piedad popular, como son las oraciones vespertinas, los cánticos en lengua vernácula, los rezos y devociones locales, y los propios de un tiempo o momento determinados. Estas formas de piedad llevan el sello característico de una región o de una época concretas, y son como la expresión inmediata y genuina de la peculiar contextura o fisonomía de una determinada comunidad. Aun cuando comparadas con las oraciones puramente individuales, denuncian ya un avance, en la escala de lo universal y objetivo, son, sin embargo, más particulares, más restringidas que las estrictamente litúrgicas, que constituyen la oración de la Iglesia por excelencia, que es, en su acepción íntegra y genuina, universal y objetiva. En las formas populares de la piedad predomina de modo preferente el designio educativo y edificante; y en ello radica el que las leyes, principios y formas de la vida litúrgica no puedan servir nunca de módulo exclusivo para la piedad *extra-litúrgica*. Sin embargo, no es admisible, ni puede serlo jamás, pretender que la Liturgia sea la forma única de la piedad colectiva. Ello implicaría el gravísimo error de desconocer las necesidades y exigencias múltiples del pueblo creyente. Al contrario, debe procurarse que al socaire de la Liturgia subsistan y se fomenten las variadísimas formas de la piedad popular, y se incrementen y favorezcan libremente, se-

gún las variables condiciones históricas, étnicas, sociales o privativas de un pueblo. Ningún error de más lamentables resultancias que el de querer sacrificar las valiosas y ricas formas de la espiritualidad del pueblo y pretender adaptarlas violentamente a las modalidades específicas de la Liturgia.

No olvidemos, sin embargo, que, aunque la Liturgia y la piedad popular tengan sus fines y formas privativas, es el culto litúrgico el que ha de tener siempre primacía y rango preferente. La Liturgia es por esencia y debe serlo por antonomasia la *Lex orandi*. La oración no litúrgica deberá siempre ajustarse a ella, renovarse y fertilizarse en ella, para poder conservar su frescura y vitalidad perenne. Desde luego no sería del todo exacto afirmar que la Liturgia viene a ser, respecto de la piedad popular, lo que el dogma es respecto de la fe individual; y sin embargo, cabe afirmarlo hasta cierto punto y con las debidas restricciones. La Liturgia es como la norma por la que cualquiera otra manifestación de vida espiritual reconocerá de un modo constante y seguro sus posibles desviaciones, y la que le servirá, indefectiblemente, para retornar en todo caso a la *Vía ordinaria*. Las variables de lugar, de tiempo y de condicionamiento particular se traducirán espontáneamente en manifestaciones de piedad popular; pero frente a estas formas populares, de arraigada tradición, será siempre la Liturgia la que refleje las leyes y principios básicos e inmutables de la legítima y sólida piedad.

En este ensayo intentamos analizar algunas de

estas leyes litúrgicas. Y hemos dicho *ensayo*, porque estas páginas no tienen la pretensión de ser definitivas, ni de que merezcan universal y unánime acogimiento.

En primer lugar, la Liturgia nos enseña primordialmente que la *razón* o el *pensamiento* es la base imprescindible de la oración colectiva. La oración litúrgica está saturada de dogma y vivificada poderosamente por él. Quienes no tienen experiencia de lo que esta oración colectiva es y significa, sienten con frecuencia la impresión de encontrarse con fórmulas teológicas, doctrinales y estéticas, hasta que logra penetrarse plenamente de la emoción, de la interna vitalidad que encierran estas fórmulas, aquilatadas, translúcidas y expresivas. Ejemplo de ello lo tenemos en las magníficas oraciones del Oficio de las Dominicas. Y es que donde la corriente viva de la oración litúrgica se desborda y penetra con más abundante riqueza, allí es siempre el pensamiento, la idea clara y exacta los que orientan y conducen su actividad. El Misal y el Breviario están entretejidos de lecciones tomadas de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, y requieren siempre, por nuestra parte, un no pequeño esfuerzo intelectual para su comprensión cabal. Estas lecciones se inician y terminan con oraciones o preces cortas, llamadas responsorios, aptas para ser meditadas o pensadas, en las cuales lo que se percibe o se lee queda resonando interiormente y prendido en las profundidades del corazón. La *Lex orandi*, es decir, la Liturgia, es, a la vez, según reza un clásico aforismo, *Lex credendi*,

es decir, norma de fe. Ella contiene, en cierto modo, todo el tesoro y herencia ideológica de la Revelación.

Esto no quiere decir, naturalmente, que el corazón y la sensibilidad no tengan en la vida de la oración litúrgica su función propia y cualitativa, ya que la oración es taxativamente "una elevación del corazón a Dios." Pero el corazón debe tomar siempre como norma directiva a la razón, para que le oriente, le apoye y le ilumine al través de la enmarañada selva de las emociones y de las ideas.

En un caso determinado, o tratándose de temperamentos espirituales de original condición, puede suceder que al sujeto logre polarizarse y permanecer en un movimiento sensible y elemental del corazón, bien sea este movimiento espontáneo, bien originado por algún feliz y desconocido impulso, y del cual se logra sin duda alguna positivos y eficaces resultados. Pero siempre tendremos que la oración que se repite y recita frecuentemente, choca con las más encontradas disposiciones interiores, pues cada día tiene su afán y no hay uno que se asemeje a los demás. Si el contenido esencial de estas oraciones cotidianas es de orden sentimental, entonces llevarán más profundamente gravada la huella espiritual de cada sujeto, pues de todos los procesos psíquicos interiores, es el sentimiento el que tiende preponderantemente a individualizarse, a singularizarse. De ahí se sigue que se requiere un cierto grado, al menos, de proporción entre el estado del alma de donde proviene, primariamente, este modo de oración y el estado de quien, act

te, en un momento dado, pretende hacerla. Sin esta conformidad corre la oración el riesgo de infertilizarse o, cuando menos, de falsear el mecanismo interior del sentimiento. El particularismo que aquí se opone al uso repetido y cotidiano de una misma fórmula, es igualmente aplicable y válido, si bien se mira, para los temperamentos y disposiciones más diversas.

Sólo la razón tiene el privilegio de poseer valor universal: sólo ella, siempre y cuando no descienda de su alto rango, conserva incólume su validez, es ajena a las oscilaciones y cambios del momento fugaz y permanece siempre abierta y accesible a todas las miradas de la inteligencia. La condición radical de toda oración colectiva es que vaya imperada por la razón y no por el sentimiento. Sólo cuando esa oración tiene el soporte y la influencia de un contenido dogmático, claro y profundo, es cuando puede ser vehículo expresivo de una colectividad, compuesta de los temperamentos más variables y movida por las más diversas corrientes emocionales.

Sólo la razón es la que sostiene y presta vigor a la vida espiritual. Y, por ende, sólo será buena una oración, que se nutra de la verdad. Esto quiere decir que no basta con que esté exenta de error sino que brote de la plenitud de la verdad. Únicamente la verdad y el dogma comunican a la oración su vigor y su salud, esa fuerza impetuosa, reguladora y viva, sin la cual se debilitaría hasta fenecer lánguida y exangüe. Si esto es incontrovertible y de experiencia inmediata, tratándose de la oración individual, lo es

mucho más, respecto de la oración colectiva y popular, por su natural tendencia hacia el sentimentalismo (1). La base dogmática y racional es la que nos liberta de la esclavitud del sentimiento, de la molicie y de la pereza espirituales, porque es también la que comunica al pensamiento la claridad y la eficacia para la práctica de la vida.

Siempre tendremos, por consiguiente, que, para conseguir y realizar dentro de la colectividad católica su misión específica, es indispensable que la oración incorpore y se asimile la verdad íntegra, en toda su plenitud.

Existe, indudablemente, cierta afinidad entre las verdades concretas constitutivas de la revelación y el estado espiritual o alguna etapa determinada de nuestra vida interior. Es un hecho comprobado que tal individuo o tal temperamento demuestran una preferencia manifiesta por una determinada verdad dogmática: esta especie de preferencia o revelación es más apreciable y clara en los casos de conversión. Es decir, que hay verdades, dogmáticas o morales, que desempeñan la función de motrices o determi-

(1) La prueba de esta tendencia natural al sentimentalismo, la tenemos en las manifestaciones frecuentemente empalagosas e insulsas del arte religioso popular: basta parar la atención en muchas estampas, imágenes, estatuas y oraciones de uso frecuente entre las gentes del pueblo. No cabe duda de que el pueblo está capacitado para apreciar las manifestaciones del arte vigoroso y sublime, como nos lo atestigua toda la Edad Media y, en nuestros días, por ejemplo, lo denuncia el éxito logrado por las magníficas pinturas de un Gebhard Fugel; pero queda siempre el peligro de dar en la desviación artística o degenerar en empalagosas delicuescencias y blanduras. Lo mismo puede observarse en los cánticos y melodías preferidos por el pueblo y en otra serie de cosas semejantes.

nantes del movimiento resolutivo interno, y otras que, cuando la voz de la duda deja oír con insistencia sus requerimientos e insinuaciones, sostienen todo el edificio de la conversión. Puede, asimismo, observarse que la duda religiosa no obra ni procede por casualidad o sin método, sino que escoge como punto preferible de acometida los artículos del dogma más extraños o reacios al modo de ser o al carácter del individuo (1).

De ello se desprende lógicamente otra consecuencia: y es, que una oración cuya base exclusiva estuviere formada por una verdad o artículo de fe aislado, no podría satisfacer — a la larga — más que a un temperamento cuya contextura espiritual fuese análoga o simpatizante con ella; pero aun en ese caso acabaría por hacerse patente la necesidad de una verdad integral, no particularista y limitada. Así, por ejemplo, una oración que se concretase exclusivamente a la contemplación de la Misericordia divina y se absorbiese en ella, terminaría por ser insuficiente, incluso para una vida interior de condición tierna y de poca consistencia espiritual. Y es que esta verdad reclama y requiere su complemento, que es la de la Majestad y Justicia del Creador.

En una palabra: la oración que tienda a satisfa-

(1) Esto no quiere decir que estas verdades sean una interpretación ideal de esa disposición interior del creyente. En esto hay más bien una justificación del apotegma teológico de que "la Gracia presupone la Naturaleza". La Revelación encuentra en la contextura natural del hombre las necesarias disposiciones espirituales, para que puedan prender y echar fuertes raíces fácilmente en su interior las verdades y dogmas más impregnados de misterio.

cer las necesidades espirituales de la masa de los creyentes, debe contener por precisión, en toda su plenitud y riqueza, la *totalidad* de las verdades dogmáticas.

También en este punto es la Liturgia, guía y maestra. Ella comunica a la oración toda la verdad del Dogma, ya que realmente no es otra cosa que la verdad, la verdad revestida del ropaje de la oración, tejido con los filamentos de las verdades fundamentales (1), como son la Inmensidad, la Grandeza, la Realidad y la Plenitud de Dios: la Unidad y la Trinidad; la Providencia, la Omnipotencia, el pecado, la Justicia, la Redención, el Rescate y la Justificación, la Salvación y el Reinado de Dios; en una palabra, todas las realidades supremas y los novísimos.

Estas grandes verdades son las únicas fecundas que no conocen merma ni interés; las únicas que pueden vigorizar a todas las demás y ofrecerse siempre atravesadas y renovadas a todos los espíritus.

Una oración colectiva no será, en realidad, verdadera y fecunda sino a condición de no estrecharse, de no reducirse a una parte de la verdad revelada, antes al contrario, de contener, en el mayor grado posible, el complejo orgánico de las enseñanzas divinas. Esto es de suma importancia, y más si se tiene en cuenta la inclinación natural del pueblo a cultivar con exclusivismo una verdad o un culto privativo, pos-

(1) La clarividencia de Pío X consistió en que las partes de la Liturgia que puso, por así decir, al alcance del conjunto de los fieles son, cabalmente, aquellas que afirman y expresan las verdades más fundamentales de nuestra fe, como las del oficio dominical o semanal y, especialmente las misas de las ebdomadas cuaresmales.

tergando todos los demás; verdad o culto que, cuando se hacen objeto de una predilección cerrada, llegan a constituir una necesidad para el espíritu (1).

Por otra parte es preciso evitar, igualmente, el caer en el extremo opuesto, es decir en la oración que, como ocurre con frecuencia, se recarga con exceso y pretende abarcar todos los temas imaginables.

La práctica de la vida espiritual requiere un clima sobrenatural benigno, fuera del cual se debilita, empobrece y muere. "La verdad os hará libres", libres no en el sentido negativo de la emancipación, de la servidumbre, del error, sino en el sentido positivo de aceptar y extender en toda su infinita posibilidad el reinado de Dios.

Aunque es de excepcional importancia el fijar bien esta idea, no hay que llevarla sin embargo hasta el puro y frío dominio de la razón, ya que, más bien, es el calor del sentimiento el que debe penetrar e impregnar todas las formas de la oración.

Aquí es donde la Liturgia ha de desplegar también su peculiar función. Hay un inmenso tesoro de pensamientos vivos, de que ella está impregnada, que brotan espontáneamente de un corazón conmovido y tienen la virtud de conmover y rendir de nuevo ese corazón, cuando se halla propicio a darles cabida. El

(1) Claro es que esto debe entenderse en un sentido amplio, puesto que es natural que determinadas causas o contingencias, como son la guerra o las necesidades anejas a la vida en una población agrícola o pescadora, justifiquen la frecuencia o la predilección de determinados dogmas, verdades u oraciones. Aquí no nos referimos más que a la regla general, susceptible de excepción según las circunstancias.

culto litúrgico está saturado de emoción profunda, de intensa vida afectiva, de apasionada y honda vibración. ¡Qué profundidad emotiva la de muchos salmos! ¡Qué acentos de nostalgia en el Salmo 41, y de arrepentimiento en el *Miserere*, y de júbilo y de exaltación en los salmos que loan y magnifican la gloria del Señor! ¡Y qué voces de indignación y de amargura por la Justicia del Señor ofendida, en los salmos imprecatorios! ¡Y qué hondísima y extraordinaria emoción la del alma sobrecogida de dolor, el día fúnebre de Viernes Santo, o exultante de gozo en la sonora mañana pascual!

Pero esta profunda emoción o sentimiento litúrgico es rico en enseñanzas y nos dice que, no obstante esos momentos de tensión elevada, durante los cuales parece que el espíritu rebasa todos los confines, como por ejemplo, en el desbordado júbilo del radiante *Exultet* del Sábado Santo, no hay que olvidar que la expresión litúrgica, por lo general, guarda siempre cierta medida en la expresión de los sentimientos, modificándolos y reprimiéndolos sabiamente. El corazón se expresa con ímpetu; pero la razón lo regula y domina al mismo tiempo. En el fondo de las oraciones más sublimes hay siempre un perfecto equilibrio interior, y una conciencia ordenada y vigilante contiene las efusiones férvidas del corazón dentro de los límites de la más severa disciplina. Por eso la auténtica y profunda virtud emotiva que contienen los salmos está maravillosamente regulada y distribuida, sin que los torrentes y desbordamientos de lo sentimental y afectivo turben la sobria serenidad

de la Liturgia. Dentro de ella hierve, ciertamente, la lava subterránea y hogarada del volcán, cuya cima se hunde limpia y perfilada en el azul de los cielos. La Liturgia es emoción contenida, sofrenada, como podemos observarlo de modo especial en el santo sacrificio de la Misa, lo mismo en las oraciones de las partes variables que de las fijas o invariables: en ellas se tiene el modelo acabado de la más noble y serena actitud espiritual del alma.

Esta moderación en las oraciones litúrgicas va, en ocasiones, tan lejos que deja en algunos la impresión de algo que fuera un puro y frío mecanismo del espíritu, hasta que no se vive durante algún tiempo en esa atmósfera litúrgica, y comienza a experimentarse, a sentirse el torrente de vida interior que corre bajo las formas claras y dominantes.

¡Y cuán necesaria es, por otra parte, esta disciplina del espíritu! Hay momentos y circunstancias en la vida en que el corazón rompe en impetuosos e irrefrenables desahogos; pero una oración destinada al recitado diario de una colectividad, tiene indispensablemente que estar regulada por las leyes de la moderación y del justo sentido. Toda emoción, demasiado vehemente o en una tensión continuada, traería consigo, al desbordarse, un doble peligro; porque, o bien los que oran toman en serio lo que sus labios pronuncian, y entonces puede ocurrir que se sientan como constreñidos a producir o provocar arbitrariamente una emoción que no experimentan ni tienen, y eso privaría al verdadero sentimiento interior de espontánea y verdadera sinceridad; o bien, la natura-

leza tomaría su desquite, recitando bajo la forma de cierta glacial indiferencia, el texto de las oraciones y frases que tiene a flor de labios, pero quedando sólo la resonancia de las palabras desvaloradas y sin sentido.

Cierto es que la oración escrita debe ser también profundamente educativa y, por ende, elevar el corazón a las más puras regiones del sentimiento; pero hay que cuidar de que el intervalo entre el sentimiento interior que la anima y el estado espiritual corriente del individuo no sea excesivo. Toda oración que pretenda mantener animada su fecundidad y, por consiguiente, ser practicable y útil para una colectividad, debe llevar la característica de una íntima y honda armonía, un tono profundo, pero sereno, de verdad y de vida. Baste aducir, como testimonio corroborante, los magníficos versos del himno sagrado, tan difíciles de traducir, por su cristalina transparencia:

*Laeti bibamus sobriam
Ebrietatem spiritus... (1)*

Claro es que la emoción religiosa no se debe medir ni calcular con los procedimientos valorativos corrientes; pero, como norma general, baste decir que donde sea suficiente la expresión clara y sencilla no es necesario apelar a fórmulas más recargadas,

(1) Del Breviario Benedictino. Himno de *Laudes* del martes. Traducido literalmente diría: *Gustemos alegres la sobria ebriedad del espíritu.*

y que una elocución o giro elemental es, por lo común, preferible a otro complicado y violento.

La Liturgia nos enseña, además, de qué linaje o categoría han de ser las emociones para que, al aco- plarse a una determinada y concreta fórmula de orar, puedan ser fecundas en duración y eficacia para una colectividad. Esos han de ser los sentimien- tos cardinales que condicionan toda la vida humana y espiritual, es decir, aquellos que no es menester ir a buscarlos a las apartadas y recónditas regiones de la fe; esos sentimientos elementales, de tipo ge- nérico, que tan soberbiamente están expresados en los salmos, como son los de adoración, y deseo de Dios, de reconocimiento, de impetración, de temor, de arrepentimiento, de sacrificio, de amor, de resig- nación, de fe, de renuncia y de confianza... Nada de sutiles delicadezas; nada de afemeninados senti- mientos y delicuescencias vanales, sino sólo senti- mientos vigorosos y transparentes, sencillos y natu- rales.

Además, la Liturgia es de un maravilloso y afi- nado comedimiento en la expresión. El alma tiene diversas maneras de entregarse, pero apenas si la Liturgia las esboza, o, en caso de hacerlo, las vela bajo tan espléndida profusión de imágenes o cir- cunloquios, que el alma queda como guarecida y dis- cretamente embozada tras de los bellos atavíos de la forma. La oración de la Iglesia no exhibe, si cabe la expresión, ni deja a la intemperie los secretos del corazón: ella los retiene en el pensamiento y en la forma; sabe despertar las más delicadas efusiones

y los anhelos más íntimos, pero a la vez, los contiene sabiamente y respeta su reserva. Hay determinadas elocuciones, frases y sentimientos expresivos de la entrega interior, que indican las intimidades más castas y sensibles, que no pueden ni deben ser profe- ridos en público, en alta voz, sin peligro, y mucho más cuando es con reiteración, de herir el pudor, la misteriosa intimidad del alma. La Liturgia ha acertado a realizar ese esfuerzo supremo, ese arte maravilloso que permite a la criatura expresar en toda su plenitud lo más íntimo de su vida espiritual y, a la vez, celar discretamente sus más recónditos secretos: *Secretum meum Mihi*. El alma puede ex- pansionarse libre y jubilosamente sin el temor ni riesgo de ver profanados, en peligrosa exhibición, sus misteriosas y no publicables intimidades (1).

Análogas apreciaciones cabría hacer acerca de la actitud espiritual litúrgica, desde el punto de vista *ético*.

(1) La Liturgia realiza aquí en un sentido espiritual, apro- ximadamente, lo que las llamadas formas sociales, consolidadas y refrendadas por una continuada tradición de refinamiento en las maneras y comportamiento exterior, han realizado, desde el punto de vista social, en la vida de relación. Estas delicadas formas de civilización y de cultura posibilitan al hombre el trato con sus se- mejantes, precaviéndole a la vez contra toda agresión a su mundo in- terior; le permiten la cordialidad, sin que tenga que hacer dejación de su propia dignidad; le tienden un puente sobre las diferencias de la vida, sin el peligro consiguiente de que pueda hundirse entre el humano oleaje. De modo idéntico realiza la Liturgia admirable- mente la misión entre lo natural y las más apuradas formas de la cultura del alma, asegurando su libertad de movimientos. Ella, en cuanto es *Urbanistas*, constituye la oposición más elocuente de la *Bar- barie*, cuyo imperio comienza cuando naufragan al mismo tiempo la Naturaleza y la Cultura.

Las acciones litúrgicas, lo mismo que la oración de la Iglesia, tienen indudablemente un fondo ético y presuponen concepciones morales, como el deseo de justicia, el remordimiento, el espíritu de sacrificio, etc., o se convierten también, con frecuencia, en verdaderas acciones morales. Pero en esto mismo se puede comprobar el tacto y la finura con que procede. No exige categóricamente esas resoluciones morales decisivas y radicales que transforman de momento toda una vida. No las exige sino sólo cuando son imprescindibles y se requieren esencialmente para la validez de un acto, como por ejemplo, la abjuración en el Bautismo o la emisión de los votos solemnes en el Sacramento del Orden; pero, de ordinario, en las oraciones y preces diarias y en su aplicación a las obras y decisiones de la vida corriente es en extremo reservada y cauta. Un voto, por ejemplo, una renuncia solemne y absoluta al pecado, la entrega total de sí mismo, el desprecio definitivo del mundo, la promesa de un amor exclusivo, la renuncia integral a los placeres de la vida y otras acciones semejantes, no constituyen de suyo la trama corriente de la oración litúrgica. Es posible, no obstante, encontrar con frecuencia en la Liturgia muchos de esos actos, promesas, sentimientos o ideas, pero en otra forma distinta, es decir, en forma de súplica, de plegaria dirigida a Dios para poder lograr eternamente su posesión bienaventurada. No es el alma la que aquí, en la Liturgia, formula por cuenta propia esos sentimientos y deprecaciones, sino que implora la gracia de experimentarlos y gustarlos en

toda su excelencia y bondad. La Liturgia, al contrario, evita cautamente todas esas oraciones y métodos cotidianos de meditación que implican esos sentimientos en forma de consagraciones morales absolutas.

¡Y cuánta sabiduría y discreción demuestra en ello! Porque en ciertos momentos fugaces de entusiasmo y de exaltación, o en determinados instantes decisivos tienen semejantes fórmulas una razón de ser; pero, desde el momento en que se trata de la vida normativa, espiritual media de una colectividad, esas fórmulas definitivas, frecuentes y reiteradas, ofrecen una peligrosa y ambigua alternativa. Porque, o la criatura pone todo su empeño en formular en estas oraciones una eficaz y verdadera petición y trata de expresar en todo su sentido los sentimientos que implican, y en ese caso no tardará en comprobar, con triste y desilusionada experiencia, la dificultad enorme de dar a las palabras una completa sinceridad, con lo cual se acrecienta el peligro de que su vida sentimental sea insincera, ficticia y de que los sentimientos y direcciones sean como forzados, contenidos y estemporáneos, reflejando el artificio y el esfuerzo que supone el pretender provocar a diario ciertos estados espirituales, que, por su misma intensidad y fuerza tensional, son excepcionales; o, en caso contrario, corre el alma el albur de adocenarse muy pronto, resignada y mansuetamente, y de no percibir en las palabras que pronuncia más que la expresión de un movimiento interior pasajero, y entonces, el acto moral que formulan las palabras pier-

de todo su valor. Claro es que este último caso nada se opone a que semejante fórmula pueda repetirse, con frecuencia; pero ello será siempre a costa de una depreciación, de una inferiorización de su valor y trascendencia.

Ante la alternativa que aquí se nos plantea, están las palabras decisivas del Divino Maestro: "Que vuestras palabras sean, sí, sí; no, no." (1).

La Liturgia ha resuelto el grave problema de elevar el espíritu a las más encumbradas cimas de la vida moral, sin deponer en un ápice nada de su sencillez y de su sinceridad, como corresponde a las perentorias necesidades de nuestra vida cotidiana.

Al llegar aquí nos sale al paso otra cuestión: la de cuál sea la forma más adecuada para la oración colectiva. O en otros términos: ¿De qué naturaleza deberá ser la oración para que pueda simultáneamente provocar un movimiento interno y uniforme en el alma de una multitud, y lograr que el movimiento sea persistente y continuado?

El ejemplar acabado de lo que es el rezo colectivo nos lo ofrece la oración coral de la Iglesia. Un considerable número de individuos se agrupan y reúnen en asamblea regular, todos los días y a horas prefijadas, para fines espirituales. Aquí se nos presenta, como nunca, ocasión propicia para analizar y comprobar sobre el hecho vivo las leyes de la oración colectiva (2).

(1) S. Mat., 5, 37.

(2) No hay que olvidar que la oración litúrgica supone, como requisito previo, una serie de condiciones positivas, que no se

Lo primero que será exigible en esta agrupación de individuos ha de ser una participación activa, eficiente, de cuerpo y alma. Si se limitase, por ejemplo, la actividad interior a un simple esfuerzo auditivo, durante la recitación de las oraciones, terminaría por entorpecer y paralizar el libre movimiento del espíritu. Es imprescindible la cooperación eficaz de todos los asistentes. Y esta operación no ha de limitarse a la respuesta uniforme y ritual dada a las palabras que pronuncia el lector, aun cuando esa forma de oración esté reconocida y tenga validez en ciertos momentos o prácticas litúrgicas, como en el recitado de las Letanías, y consiga entonces una perfecta justificación, ya que equivaldría a desconocer las necesidades diversas del espíritu, tratar, en principio, de rechazar o invalidar estas formas de orar. En estas ocasiones la comunidad sirve como de eco a las variadas y alternantes invocaciones del lector o recitador, de una manera uniforme, unísona y en un mismo acto religioso, como es el de la súplica. En este modo de súplica, reiterada en una especie de reacción o de invocaciones diversas, se evitará toda monotonía; renovará a cada momento su contenido, se saturará más de vida, y ganará en calor intenso y en creciente fervor. En el curso de las oraciones se verifica una progresión constante, una sostenida intensificación. Entendida de ese modo esta oración

dan, sin más ni más, en la vida individual de los creyentes, como serían un mayor alivio o descanso, que permitiría al espíritu una profundización más intensa, una especial preparación interna, que serviría como de indicación para penetrar mejor en la riqueza de los pensamientos y las bellezas de la forma.

colectiva, será más apta que ninguna otra para expresar un ruego vehemente, una petición apremiante, una súplica enfervorada del corazón, encendido en el vivo anhelo de entregarse a su Dios.

Y, sin embargo, nótese que la Liturgia apenas si utiliza estas formas deprecativas, estos modos de oración, sino de vez en vez, si se consideran globalmente todos los Oficios divinos. En ello se ve una elocuente prueba de la sabiduría con que la Liturgia procede, pues estas formas de oración inspiran, no sin fundamento, el recelo de un posible adormecimiento de la libre actividad del alma (1).

El tipo de oración colectiva que la Liturgia utiliza es más bien dramático. La masa de los participantes en los oficios litúrgicos con dos coros que comparten, en forma dialogada, la oración. Este diálogo está sostenido y animado por un movimiento

(1) Todo lo que acerca de la Liturgia queda indicado bastará para dar a entender, con entera claridad, que no se trata de impugnar ni disminuir la necesidad e importancia de las otras formas de oración, como por ejemplo, la del santo Rosario. Esta clase de oraciones tienen en la vida espiritual una función específica e insustituible. Precisamente son las que más evidentemente patentizan la diferencia que existe entre la oración litúrgica y la popular. La Liturgia tiene como fundamento el *Ne bis in idem*, es decir evitar la repetición: tiende al progreso, al avance continuo de la inteligencia, de la sensibilidad y del querer. En cambio, en la oración popular, hay tendencia a la forma contemplativa, que gusta del reposo, de fijarse admirativamente ante las imágenes, que rehuye el cambio brusco de los pensamientos, prefiriendo más bien las ideas, las emociones, los estados espirituales más elementales y exentos de complicación. En la oración popular la piedad no viene a ser más que el medio para sentirse más cerca de Dios y, por eso precisamente, se goza en la repetición de esa oración maravillosa del *Pater Noster* y *Ave - María*, que son como vasos espirituales donde pueden los fieles derramar todas las esencias de la vida de su corazón.

progresivo: hay en él verdadera acción e intensidad dramáticas y el conjunto de los fieles se siente como arrastrado por esa misma fuerza, pues cada uno de los asistentes se ve obligado a intervenir o, cuando menos, a seguir con la atención despierta, pues tiene la conciencia de que la marcha creciente y perfecta de la oración y de los ejercicios colectivos depende de su propia individualidad e intervención.

Con esto perfila ya la Liturgia, abiertamente, la ley fundamental de los movimientos o acciones espirituales, que no se pueden impunemente trasgredir (1). La *Lex orandi* nos dice que, por muy justificados que puedan estar los formularios de oraciones, basados en la simple respuesta, el principio fundamental de la oración colectiva implica siempre el principio de la acción y de la progresión.

La cuestión, tan apasionadamente hoy debatida, de cuál sea el mejor procedimiento para que los hombres tornen a la vida de la Iglesia, depende, en su relación más íntima, del problema aquí planteado en términos

(1) En los tiempos primitivos de la Iglesia se practicaba con predilección, sobre todo en el canto de los salmos, la forma llamada de responso o versicular. El lector recitaba sucesivamente los versículos, y los fieles respondían con una fórmula invariable y uniforme, a lo sumo con alguna leve modificación. En ese mismo período cristiano y coincidiendo con el uso de esta forma deprecativa, de participación, se practicaba también la oración popular con otras variantes. El pueblo se distribuía en dos coros que alternaban el canto de los versículos de los salmos. Es muy característico y digno de notarse en la Liturgia, cuando se estudia y examina su evolución al través de los siglos, observar que este segundo modo de oración dialogada es el que ha prevalecido, por lo general, llegando casi a suplantar al primero. Vid. Thalhofer. Eisenhofer, *Manual de la Liturgia Católica*, pág. 126 y siguientes. Freiburg, 1922.

de solución. El hombre, por su naturaleza, tiende al movimiento, a la participación activa, al ejercicio eficiente. Pero la masa, la colectividad, sujeto de ese movimiento espiritual en continuo fluir dinámico, necesita una conformación. De ahí que sea imprescindible un director, un jefe, que señale en la oración dialogada el principio, el medio y el fin; en una palabra, que dirija, vigile y ordene el desenvolvimiento de la acción. El disciplina y organiza la masa. Viene a ser como el director de orquesta; a él le compete iniciar los temas, ejecutar por sí mismo los pasajes más difíciles, para que pueda con toda claridad percibirse la riqueza de su contenido; interpretar lugares oscuros de la oración, y resumir en fórmulas concretas y profundas los sentimientos de la colectividad; intercalar, en fin, silencios, pausas y consideraciones extraídos del fondo vivo de la oración. Tal es la misión del director de coro, para cuyo desempeño ha debido previamente tener un mudo aprendizaje y una instrucción muy cuidada.

Lo anteriormente elucidado demostrará la riqueza de contenido, de sentimiento y de emoción que encierra la Liturgia, y lo mismo podrá agregarse también de las dos más poderosas fuerzas de la vida humana, que son la Naturaleza y la Cultura.

La voz de la Naturaleza tiene su resonancia limpia y poderosa en la vida de la Liturgia. Léanse, como comprobación, los salmos: en ellos resuena la voz del hombre integral, tal como él es, con sus alternativas de entusiasmo y desaliento, de gozo y de tristeza, de elevación y de pecado, de exaltado apetito

del bien y de abatimiento y postración en el mal. Ellos son la revelación de toda su psicología. Ahí tenemos las lecciones del Antiguo Testamento. ¡Qué a plena luz y con qué potencia reflejada está en ellas la naturaleza del hombre! Nada se palfia ni desfigura; nada se oculta ni disimula. Lo mismo se puede observar en las palabras de la consagración y en las oraciones rituales de la administración de los Sacramentos. Hay en ellas una refrigerante gracia, una sincera y rotunda naturalidad. En ellas se les llama a las cosas por su propio nombre. El hombre aparece con todas sus quiebras y flaquezas, y con su realidad auténtica en la dramática de la Liturgia; lo mismo que su naturaleza, en complejo enigmático de nobleza y de miseria, de elevación y de pequeñez, habla y está palpitante en las oraciones de la Iglesia. No es, no, una concepción idealista, depurada con todo esmero de cualquier amalgama de impurezas, lo que la Liturgia nos revela del hombre, sino su realidad tangible y humana, como ella es.

No menos rico que su contenido de Naturaleza es el contenido de Cultura, pues la Liturgia nos muestra con plena evidencia la labor y la contribución de muchos siglos, que han ido depositando en ella sus esencias mejores; cómo se ha ido depurando y transformando el léxico; cómo ha ido ensanchándose el mundo multiforme de las ideas y de los conceptos; cómo se ha transformado en nuevas y bellas concepciones su arquitectura que, comenzando por la breve concisión de los versículos y por los finos encajes estructurales de sus oraciones sueltas, prosigue

ascendentemente con la reglamentación, tan precisa como admirable, de las Horas canónicas y de la Santa Misa, hasta culminar triunfalmente en esa maravillosa obra de conjunto, que constituye el año litúrgico. A su formación han contribuido, en íntima colaboración, todas las manifestaciones espirituales, en sus diversas formas, operativas, narrativas o líricas. De ahí esa deslumbrante e inexhausta variedad en el estilo de sus distintas partes integrantes; desde la sencilla claridad del *propio de tiempo*, hasta el esplendor y la pompa de las fiestas más recientes, pasando por el encanto tierno y misterioso de los oficios de la Madre de Dios y la fragante delicadeza del rezo de las Vírgenes y Mártires de la primitiva Iglesia. Agréguese a esto el atractivo y significación de las acciones litúrgicas, de los vasos sagrados, de los ornamentos sacerdotales, de todo cuanto las artes plásticas y pictóricas, junto con las musicales, han aportado en riqueza decorativa, melódica e instrumental.

De todo lo expuesto se deduce una enseñanza básica en la formación de la vida espiritual, y es, que la Religión necesita del soporte de la Cultura. Por Cultura entendemos la síntesis de todos los valores que son producto del esfuerzo creador, transformador u ordenador del hombre, como son las artes, las ciencias, las instituciones sociales, etc.

El cometido propio de la Cultura consiste, tratándose de este tema concreto de la Liturgia, en apoderarse del tesoro de verdades, de instituciones, de ejercicios espirituales, que Dios ha otorgado al hombre por medio de la Revelación, dejando patente an-

te los ojos de los hombres, por su regulado y constante esfuerzo, la riqueza que encierran, o extrayendo su contenido para aplicarlo prácticamente a las múltiples necesidades de la vida. La Cultura de suyo es impotente para crear una Religión; pero suministra a ésta los medios para desenvolver su plenitud de acción y para hacerla rendir toda su posible eficacia. Ahí radica el sentido íntimo del famoso apotegma, *Philosophía ancilla Theologiæ*, la Filosofía es la sierva de la Teología, que ha tenido validez en todas las épocas y fases de la Cultura, y que ha servido de norma continua a la actividad militante de la Iglesia. Sabiamente procedía la Iglesia, y bien se percataba del alcance que ello tenía, al ordenar e imponer a la Orden Franciscana, cuando ésta se hallaba en el apogeo de su fervor y de su espíritu, el cultivo de las ciencias, un cierto nivel en el rango de su vida externa y, a la vez, la conveniencia de no descuidar la posesión de algunos bienes materiales, necesarios para su desarrollo e incremento. Quien vea en ello un asomo de decadencia de su primitivo ideal, demuestra una concepción parcialista de la vida y una grave ignorancia de las condiciones esenciales que requieren el fomento y desarrollo de toda vigorosa espiritualidad.

Por el contrario, la Iglesia aseguró, con estas sabias normas dadas a la Orden Franciscana, supervivencia y continuada fecundidad de acción y de vida. El hombre aislado o una colectividad pueden, durante un corto período de enfervorización, vivir alejados de las corrientes de la Cultura, como lo testimonian en

sus comienzos el ejemplo de las órdenes eremíticas de Egipto, el de las comunidades mendicantes y el de la vida de muchos santos, de todos los tiempos. Pero esto no desvirtúa en nada el valor de la norma general, según la cual toda vida media espiritual que pretenda conservar su vigor y fecundidad, necesita no sólo un indispensable matiz, sino un alto nivel de auténtica y verdadera Cultura, para mantener jugosa su vivacidad, su pureza, su amplitud sentimental, preservándose de ese modo tanto de rigideces parciales y estériles como de malsanas exaltaciones, que es el peligro que suele asediar con frecuencia el desarrollo de la vida espiritual.

La Cultura comunica a la Religión la posibilidad y medios de expresión; le facilita el poder penetrar con claridad dentro de sí misma y de discernir lo accesorio de lo esencial, los medios de los fines, la ruta de la meta final. La Iglesia ha condenado sistemáticamente todos los ataques asestados a la ciencia, al arte o a la propiedad. La misma Iglesia que con tanto ahinco ha insistido en el *Unum necessarium* y que, con tanta urgencia, ha predicado siempre la práctica de los consejos evangélicos y ha repetido que es preciso estar dispuestos a renunciar a todo, a trueque de asegurar la salvación eterna, ha tenido como norma directiva y ha procurado con exquisito esmero, al mismo tiempo, que la vida espiritual esté saturada de la sal, conservadora de toda legítima y sólida Cultura.

Por eso mismo y en idéntica medida requiere la vida espiritual para su equilibrio y saludable vigor el

fundamento de una sólida Naturaleza: “La Gracia presupone la Naturaleza.” Esta verdad primaria la ha sostenido y propugnado la Iglesia con terminante y denodada firmeza, en sus titánicas luchas contra Gnósticos, Maniqueos, Cátaros, Albigenses, Janseistas y cuantos han incidido en desviaciones sobre este problema. Fué la Iglesia la que, contra Pelagio y Celestio, contra Joviniano y Helvidio, y contra todas las sectas que, en el decurso de los tiempos han pretendido exaltar la Naturaleza con menoscabo de la Gracia, afirmó categóricamente la ineludible obligación que el cristiano tiene de sobreponerse a la Naturaleza y señorearla mediante su vencimiento y dominio. Si en una vida espiritual falta el cimiento inmovible de una elevada y auténtica Cultura, veremos que pronto se paraliza y agosta. Si se quiebra la base de una sana Naturaleza, asistiremos igualmente a la degeneración progresiva de esa vida espiritual que, iniciándose por la tibieza y agravándose con la ausencia de la sinceridad y de la espontaneidad, acabará lastimosamente en la esterilización más absoluta. Si desciende el nivel de la Cultura, veremos que el pensamiento se empequeñece y arruina paulatinamente, que las ideas pierden su flexibilidad y que los sentimientos más finos y delicados degeneran y se tornan monótonos y torpes. Cuando la Naturaleza no hace circular por las arterias de la oración o de la vida espiritual su sangre cálida y vivificadora, el pensamiento se vacía de sentido, la sensibilidad más delicada se embota o agudiza hiperes-

tésicamente, y los símbolos e imágenes se tornan pálidos y borrosos.

La ausencia de estos dos elementos primordiales, Naturaleza y Cultura, está bien explícita en lo que gráficamente se denomina *Barbarie*, en contraposición irreductible a esta *Scientia vocis* que se preconiza en la vida litúrgica y que la Liturgia acepta y consagra como un don magnífico del Espíritu Creador (1).

La vida de oración ha de ser sana, sencilla y vigorosa. No debe de ningún modo romper sus vínculos unitivos con la realidad ni de eludir el llamar a las cosas por su nombre. Es menester que los individuos encuentren en la oración su plenitud de vida, a la vez que el manantial irrestañable de pensamientos, emociones e imágenes que la alimenten y eleven. Su lenguaje debe ser limpio y transparente en su forma, de tal manera que, para el hombre sencillo, resulte comprensible y, para el hombre culto, vivificante y alentador. Toda la vida espiritual debe estar influida de un género de Cultura, que en modo alguno

(1) Cuidese de no dar a lo dicho una interpretación torcida. No cabe duda de que la Gracia es soberana en su acción y no necesita para salvar un alma ni de la Naturaleza ni de la obra del hombre. Dios puede, ciertamente, "trocar las piedras en hijos de Abraham"; pero, según las normas generales de su economía, Dios quiere que todo cuanto el hombre posee, en bienes de Naturaleza y de Cultura, lo ponga al servicio de la Religión y todo ello redunde en acrecentamiento del reino de Dios. El ha ordenado lo natural y lo sobrenatural con mutua reciprocidad, y ha establecido las cosas naturales dentro del plan de sus divinos designios. A su representante en la Tierra, es decir, a la Iglesia, corresponde, por ende, el prefijar el modo y medida con que los medios naturales deberán ser utilizados para el logro más hacedero de los fines sobrenaturales.

será indiscreta y petulante, sino que se reflejará más bien en cierta amplitud intelectual, en el dominio interior del pensamiento, de la voluntad y de la sensibilidad.

He ahí el esbozo de lo que debe ser la oración litúrgica.

CAPITULO II

La Comunidad litúrgica

LA Liturgia no parte del *Yo* sino del *Nosotros*, salvo en los casos en que el individuo, como unidad humana, figure necesariamente en el primer plano de la acción, como por ejemplo, en ciertas decisiones personales, o en determinadas oraciones que pronuncia el Obispo, el sacerdote, etc.

No es el individuo el sujeto de la Liturgia, sino la Comunidad, la masa de los creyentes. Lo que constituye la colectividad no es la suma numérica de los congregados en el tiempo y en el espacio, dentro de un recinto o santuario, como tampoco una determinada comunidad, dentro de su convento. La colectividad de que aquí se trata rebasa los términos de un espacio confinado y abarca en su radio de acción a todos los creyentes del mundo; e, igualmente, desborda los límites del tiempo, pues la comunidad orante, en peregrinación por este mundo visible, está unida con estrechos vínculos a la comunidad triunfante de la Gloria, para la que el tiempo no existe. Sin embargo, este concepto abarcador de universalidad no aclara ni determina con la precisión requerida la

idea de Comunidad litúrgica. Pues el *Yo* de la Liturgia, el sujeto que actúa en la oración litúrgica, no es tampoco la escueta totalidad de seres hermanados en la misma fe: lo será, sí, la totalidad de los creyentes, pero sólo en cuanto constituyen unidad orgánica, que, en cuanto tal, es independiente de la multitud de individuos que la integran: el sujeto, el *Yo*, de esa comunidad es, en una palabra, la Iglesia.

Aquí tenemos un fenómeno análogo al que acaece en la vida política. El Estado es, desde luego, algo más que la suma total de los ciudadanos, autoridades, leyes e instituciones u organismos en función. Demos de lado ahora la ya manida controversia sobre si esta *Unidad* superior, que constituye el Estado, es o no una pura concepción real o meramente ideal, pues en cualquiera hipótesis, tenemos prácticamente el postulado del concepto o sentimiento de unidad. Los miembros constituyentes del Estado no se consideran sólo como meros factores o sumandos de una gran suma, sino como elementos actuantes de una unidad viva, abarcadora y superior.

Algo análogo sucede con la Iglesia, aunque, como es natural, en un plano y orden completamente distinto, cual es el sobrenatural. Ella se nos ofrece como una sociedad perfecta en sí misma, como un organismo dotado de vitalidad autónoma, integrado por elementos de infinita variedad en sus medios y en sus fines, como son los individuos, con sus diversas actividades, con sus instrucciones, sus leyes, etc.

Aunque integrada por la totalidad de los creyentes, es mucho más que la simple agremiación de los

mismos, unidos por idénticas creencias y sometidos a unas mismas ordenaciones y leyes. Los creyentes, para formar esa gran colectividad orgánica, tienen que estar vinculados, unidos entre sí por un principio real de vida que les sea común. Ese principio es la realidad viviente de Jesucristo. Su vida es nuestra vida; estamos injertados en Él; vivimos incorporados a su misma vida; somos miembros de su mismo cuerpo, el *Corpus Christi Mysticum* (1).

Un mismo principio, poderoso y real, informa toda esta gran unidad viviente, incorporando los seres individuales, haciéndoles participantes de una vida común y manteniéndolos dentro de ella, que es el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo (2). Cada creyente, individualmente considerado, es una célula animada de esta unidad vital, un miembro de este cuerpo.

Hay momentos ocasionales en la vida en que el creyente, aislado, se da cuenta cabal de esta unidad perfecta de la que él forma parte integrante; uno de esos momentos nos lo ofrece la Liturgia.

En la vida litúrgica el individuo no se sitúa ante Dios como un ser aislado, independiente, sino como un elemento, un factor constitutivo de esa gran unidad de que venimos hablando. Quien se dirige a Dios es la unidad, la colectividad: el creyente no hace más que prestar su cooperación, y por eso se le exige

(1) Cf. S. Pablo, *Ad. Rom.*, 12, 4 y sigts.: *Ad. Cor.* I, 12, 4, sigt.; *Ad. Efe.* I, 4; *Ad. Col.* 1, 15 y sigts.

(2) Cf. S. Pablo, I *Ad Cor.* 12, 4 y sigts.; M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (Los Misterios del Cristianismo) 314-508. Freiburg, 1912.

que se dé perfecta cuenta de su calidad de miembro integrante, y por lo tanto, de su responsabilidad.

En la zona litúrgica es donde más intensa y eficazmente se experimenta y vive la comunión con la Iglesia. Si el creyente vive de hecho y con plena actividad esa vida litúrgica entonces es cuando tiene conciencia de que ruega y obra en nombre y por virtud de la Iglesia, como miembro suyo que es, y, a su vez, de que ésta actúa y ora en él; de ahí esa solidaridad íntima con todos sus hermanos en la fe, del mundo entero y su concordia y fraternidad con ellos, al considerarse inmerso en el seno de esa gran Unidad universal.

Al arribar a esta conclusión se nos plantea, en toda su agudeza, una seria dificultad de orden general, que afecta a las relaciones existentes entre el individuo y la comunidad.

El concepto de comunidad espiritual, requiere o presupone, como el de cualquiera otra colectividad, una doble concesión. En primer lugar, un sacrificio; porque el individuo debe renunciar, en la proporción que le corresponde como miembro de la comunidad, a cuanto implique egoísmo, es decir, a lo que tenga un carácter personal con exclusión de los demás miembros. El individuo debe despojarse de sí mismo y sacrificar una porción de su autonomía e independencia, para que le sea posible la vida colectiva.

Y, en segundo lugar, se requiere una cooperación actuante y positiva. Es decir que se exige de él que ensanche la perspectiva de su vida, que dilate su corazón y, posponiendo su interés individual, considere

como propios y afirme y sienta como suyos los intereses y actividades de la comunidad.

La obligación, en esta forma considerada, tomará, naturalmente, distintos matices y ofrecerá ricas modalidades, según la contextura moral de cada uno de los fieles. Es posible que predomine la tendencia por el contenido objetivo y real de la vida espiritual colectiva, es decir, por su contenido ideológico, por su ordenación de medios y fines, de leyes y preceptos, por sus determinaciones, por sus derechos y deberes o por los sacrificios que impone, etcétera. Tanto el sacrificio como la cooperación, según los hemos esbozado anteriormente, se revisten ya de carácter objetivo. El individuo tiene que renunciar a seguir por sus propias rutas espirituales, a centrarse en sus propios raciocinios y meditaciones. Su deber es plegarse a las intenciones de la Liturgia y aceptar sus orientaciones y designios, inmolando su derecho a disponer autónomamente de sí mismo. En vez de orar por cuenta propia, tendrá que orar en común, participando en las oraciones de la comunidad; en vez de disponer, a su voluntad, de sí mismo, se someterá a las imposiciones de la obediencia; y por último, en vez de ser dueño de sus movimientos e iniciativas, tendrá que permanecer con docilidad en el puesto que le corresponde.

El individuo tiene que abandonar el mundo habitual de ideas o de sentimientos en que vive, para internarse y hacer propio otro mundo espiritual, infinitamente más abarcador y rico; tiene que romper el mezquino círculo de sus intereses personales, de

sus reducidas aspiraciones egoístas, para unirse en espíritu a la gran familia litúrgica y aceptar y sentir como propios sus intereses y sus finalidades.

Como consecuencia inmediata y práctica de todo esto, se sentirá obligado a asociarse con otros creyentes, a tomar parte en ejercicios y prácticas de piedad colectiva, ajenos quizá a sus necesidades espirituales del momento, que siempre se dejan sentir más viva e intensamente, y a acudir al cielo con súplicas y demandas para la consecución de gracias o mercedes que quizá no le afecten directamente, debiendo realizar sus acciones, en el seno de la colectividad, con tanto interés y convencimiento como si aquellas preces y oraciones, dictadas por el interés y el bien de la comunidad y que a él, en cuanto individuo pudieran parecerle indiferentes, fueran sus propios ruegos y peticiones. Igualmente tendrá que intervenir en la participación de ritos y acciones litúrgicas, de los cuales sólo a medias o de ningún modo comprende su profundo y místico sentido, lo cual ocurrirá con frecuencia, debido a la complejidad y riqueza de contenido mímico, plástico y piadoso de la Liturgia.

Y en ésto, cabalmente, está la piedra de toque, el gran obstáculo para el hombre contemporáneo, que con tanto dolor y dificultad renuncia a la autonomía de su yo, y que, no obstante estar siempre propicio a engranar dócilmente sus actividades dentro del complejo mecanismo de la Economía y de la Política, y ser un escrupuloso y rendido servidor de la soberanía del Estado, rechaza y elude con tanta insurgencia

como puntillosa susceptibilidad, en el dominio de la vida interior, toda ley o imposición que roce las exigencias inmediatas de su propia vida espiritual. Dicho en términos más concretos y rotundos: lo que la Liturgia exige es *humildad*. Humildad, en su aspecto de renuncia a la propia personalidad, de sacrificio de su soberanía, y en su concepto de acción o prestación, que consiste en que el individuo acepte voluntariamente toda una vida espiritual que se le ofrece fuera de él y que sobrepasa los estrechos confines de su propia vida.

El espíritu de colectividad, en que la Liturgia se fundamenta, ofrece otra objeción seria para aquellas naturalezas menos inclinadas a ver en la sociedad el aspecto objetivo que el personal; es decir, al individuo en acción. Para estas naturalezas lo problemático de la idea de colectividad no consiste cabalmente en percatarse de cómo se han de penetrar del contenido espiritual de la vida colectiva, y de cómo se habrán de acomodar a sus designios: mucho más costoso y áspero que eso se les hará el cumplimiento de la vida en común con otros individuos semejantes; el tener que renunciar a su intimidad, al sentimiento de su propia vida para dilatarla y difundirla por el campo extenso de la vida colectiva, y, por consiguiente, tener que coincidir con otros individuos sentir con ellos y al unísono de ellos, constituyendo de esa manera una entidad orgánica de orden superior. Y hay que tener en cuenta que esos individuos no han de ser sólo los pertenecientes a tal o cual agrupación, con la que pudiera existir algún punto de

contacto o afinidad, sino que han de serlo todos los hombres o individuos de la gran colectividad humana, incluso los que le son indiferentes, los adversarios o de ideas contrapuestas.

Lo que se exige imperativamente es derribar esas barreras que nuestra sensibilidad excesiva levanta, con tanto denuedo, en torno de la propia vida espiritual: salir de nosotros mismos e ir al encuentro de los demás para, unidos con ellos, vivir la verdadera fraternidad y convivencia espiritual humana. Es como un engranaje completo y difícil del *yo* en el *nosotros*, pero que hay que aceptar con resignada sumisión.

Hasta ahora no se nos exigía más que el sacrificio de nuestra autonomía de acción y de movimientos espirituales; pero, conseguido eso, es preciso avanzar aun más y hacer el sacrificio de nuestras habituales prácticas, de nuestras personales iniciativas, de nuestra soledad y recogimiento, de la preocupación del propio *yo*. Hasta aquí se trataba sólo de acatar con rendimiento y cumplir las leyes y prescripciones que regulan una colectividad; pero ahora se trata ya de la convivencia efectiva con los demás hombres: hasta aquí se trataba sólo de asimilar el contenido espiritual de la Liturgia; ahora el problema se complica mucho más, pues impone vivir la vida de los demás miembros místicos del Cuerpo de Cristo y vivirla como si fuese la propia vida, uniendo sus preces y oraciones a las nuestras, y sintiendo sus necesidades como si fuesen realmente las propias.

El *nosotros*, que antes utilizábamos, era la expresión de una realidad objetiva; pero ahora ya esta palabra se enriquece de contenido e indica que el que la pronuncia extiende a los demás el sentimiento de su propia vida; inserta y engrana a los demás en el concepto de su propia individualidad. Antes, la dificultad estribaba en sofrenar el orgullo, la rebeldía personal, con sus apetencias de soberanía y dominio; en rendir ese mezquino e infértil sentimiento de su personalidad, que se sublevaba insurgente, ante la consideración de tener que aceptar como campo propio de su actividad ese complejo y dilatado mundo, en el que rigen los fines espirituales de los demás hombres; ahora lo que se nos preceptúa e impone es el vencimiento de nuestro orgullo, y de la natural repugnancia a abrir nuestro corazón a otras vidas extrañas y personales; el sobreponerse a la violencia que cuesta descubrir la propia intimidad; a ese instintivo horror de franquearse, de abatir ese aristocrático o espíritu de selección individualista, que sólo se siente a su placer con aquellos que el gusto o el capricho escogen. Lo que la Liturgia nos exige, en una palabra, al llegar a estas alturas, es la abnegada renuncia de nosotros mismos; un constante salir de sí mismo para compenetrarse con la colectividad; un generoso y comprensivo amor de caridad siempre dispuesto a la entrega y al sacrificio, en la participación comunicativa de la vida con sus semejantes.

Sin embargo, hay que dejar bien sentado que esta total sumisión y sacrificio del *yo* que con tanta urgencia preconiza la Liturgia, se posibilita grande-

mente, merced a una peculiaridad inherente a la vida colectiva, que constituye, en cierto modo, el contraste y el complemento de las propiedades anteriormente expuestas.

Hemos señalado lo temperamental, lo individual, cuando tratábamos de enunciar los obstáculos que tenía que superar la Liturgia. En franca antítesis con ese sentido de lo *personalista*, tropezamos con lo que pudiéramos denominar el sentido de lo *social*, que está ordenado primordialmente a la vida de la colectividad, para cuyo medio de expresión como sujeto es tan espontáneo el *nosotros*, como para el primero lo es el *yo*. Este sentido de lo social, espiritualmente hablando, requiere por fuerza instintiva la convivencia con otros individuos de idénticas disposiciones o tendencias, y entonces esa tendencia a la colectividad será de una fuerza decisiva ajena a la Liturgia. Bastará sólo recordar los métodos de vida espiritual y la vida en comunidad de determinadas sectas. Aquí desaparecen todas las barreras y diferencias que separan a los individuos, hasta tal extremo, que no sólo se borran todos los trazos y distintivos de su personalidad interior, sino también de su misma compostura externa. Esto es caer, indudablemente, en un extremo abusivo; pero ello demuestra la dirección impresa al anhelo o tendencia de vida colectiva, que anima a esos individuos que así proceden. Así es lógico que se vean defraudados ante la reserva aparentemente glacial que se aconseja e impone para la posibilidad y eficacia de la vida colectiva; y es que la vida litúrgica, por muy perfecta y

sincera que ella sea, está muy lejos de exigir el total abandono de la *personalidad*.

Dos corrientes poderosas aparecen perfectamente determinadas en la Liturgia: una que impulsa al alma hacia la vida colectiva, y otra que se opone a la primera y la contrarresta, a fin de que no se traspasen los justos límites, ya que el individuo es, sin duda alguna, un miembro del complejo colectivo, pero es algo más que un simple miembro que desaparece dentro de ese todo. Ciertamente está subordinado a él, pero de tal forma que su personalidad se conserva intacta, independiente, como es en sí misma, sin mermas ni transmutaciones. Esto se deduce con toda evidencia, porque la unión de los miembros entre sí no se realiza por el comercio de los individuos, sino por la unidad de dirección espiritual y por la aspiración a un mismo fin común: todos encuentran su reposo en el mismo objeto anetecido, es decir, en un mismo Dios, en un mismo ideal de fe, de sacrificios y de sacramentos. Raros serán los casos en la Liturgia, en que uno de los miembros de la colectividad se dirija directamente a otro, por medio de la palabra, de señales o acciones (1); y en los casos excepcionales en que esto ocurra es de notar la severidad, la mesura, la dignidad con que se ejecuta. Jamás se da el caso de que un individuo se encuentre en contacto o relación inmediata con sus adláteres: sabe que es de su incumbencia constante alimentar

(1) Es muy distinto, naturalmente, el orden de relaciones de los fieles entre sí y el de los ministros jerárquicos, pues sabido es, que entre éstos el trato directo es cosa ritual y obligada.

el sentimiento de lo que allí le mantiene unido a los demás, es decir, de la presencia de Dios. Esto puede apreciarse perfectamente en el *Osculum pacis*, por ejemplo; el beso de paz, cuando se ejecuta según las normas del ritual, es, a la vez que una manifestación de unión fraterna, un modelo de compostura, de distinción y de dignidad en las relaciones de la vida colectiva.

Todo lo dicho es de gran trascendencia, y no es menester insistir en los desastrosos resultados que acarrearían al espíritu colectivo el abuso, el descuido o la transgresión en esta materia. La historia de las sectas nos ofrece copiosos ejemplos de ello; y esa es la razón por la cual la Liturgia levanta, por decirlo así, esa serie de barreras entre los individuos: procura moderar el espíritu de comunidad y vigila cautelosa y constantemente para que se guarden con religioso rigor esas convenientes distancias mutuas; y, no obstante toda la fuerza de la vida colectiva, no degenerará jamás ésta en imposición sobre la vida interior del que está al lado, ni tratará de influir en su oración, ni en sus acciones, ni de que prevalezcan violentamente sus métodos, sus prácticas, su sensibilidad o su albedrío.

La perfecta comunidad de la Liturgia consiste en la participación del mismo espíritu, de las mismas palabras y pensamientos; en que los corazones y los ojos sigan concordés la misma trayectoria hacia idéntico fin; en la unión efectiva de todos los miembros en la misma fe; en el ofrecimiento uno y múltiple de los mismos sacrificios y holocaustos; en la

comuni3n del mismo Pan divino, y en que todos, en fin, se muevan y respiren al un3sono dentro de la misma atm3sfera de esa soberana y grandiosa unidad, que es Dios, Due1o y Se1or de cuerpos y almas. Pero en sus relaciones rec3procas, los individuos que componen la comunidad, en cuanto seres individuales y aut3nomos, no invaden jams sino m3s bien respetan sus respectivos dominios interiores.

La mayor garant3a para la persistencia y duraci3n de la comunidad lit3rgica estriba, cabalmente, en esta sabia conducta de conservar la mutua distancia, sin la cual no ser3a por mucho tiempo soportable ni posible. Esa misma distancia y mutuo respeto preservan a la Liturgia de la trivialidad y ordinariiez espirituales, impidiendo de ese modo que el alma pueda sentir la penosa impresi3n de encontrarse como en forzosa e ingrata convivencia con otras almas, o de ser amenazado el esp3ritu de su mundo interior. As3, pues, por una parte habr3a que imponer a nuestra actitud individualista el sacrificio de s3 misma en beneficio de la vida colectiva; y por otra, se exigir3 de nuestra condici3n social que, seg3n las normas de la vida colectiva, guarde rigurosamente la medida, la discreci3n, el tono y la compostura, sin las cuales no hay educaci3n ni distinc3n posibles. El hombre, en cuanto individual, tendr3a que resignarse a vivir entre los dem3s hombres, reconociendo que sus derechos no son ni superiores ni diferentes a los de los dem3s; y en cuanto *social*, tendr3a que aprender a conducirse con la correcci3n, severa y digna en las formas, que es de rigor en la Corte de la Majestad Divina.

CAPITULO III

El estilo lit3rgico

HABLEMOS del estilo primeramente en su acepci3n general. Sabido es que por estilo se entiende el rasgo o matiz caracter3stico que especifica la aut3ntica forma peculiar, bien se trate de un arte, de una persona, o de una colectividad; es la nota sintom3tica y reveladora de que un determinado contenido vital ha encontrado su expresi3n adecuada y perfecta. Sin embargo, esta expresi3n viva, para adquirir el rango de verdadero estilo, requiere que sea de tal naturaleza que el ser particular y concreto, de que el estilo es veh3culo, adquiera a la vez una categor3a significativa superior, que rebase su limitaci3n propia. Es axiom3tico que toda vida individual encierra un doble aspecto; uno personal e irreproducible, estrictamente individualista; y otro, general y en relaci3n inmediata con las dem3s vidas de su propia especie, y que denuncia rasgos espec3ficos comunes a las otras tambi3n.

Seg3n esto tanto m3s impregnado de significaci3n y contenido estar3a un ser particular cuanto m3s original y caracter3stico sea y, a la vez, m3s capacidad con-

tenga para expresar la esencia genérica de su especie (1). De ahí se sigue, en consecuencia, que una persona de vida social que, abiertamente, manifiesta en su existencia y su acción la interna sazón de su esencia propia, no como una particularidad o capricho momentáneo del ser, sino íntimamente ligada a toda la arquitectura animada de su vida integral, se puede decir con exactitud que tiene estilo, y el grado de éste será del mismo orden y calidad que el de la expresión.

En este sentido puede afirmarse con toda propiedad que la Liturgia tiene estilo. Ello es tan evidente que huelga toda tentativa de demostración.

Pero el concepto de *estilo* tiene, además, otro sentido más restringido y limitado. ¿Cuál es la razón de que ante un templo helénico experimentemos más vivamente la sensación del *estilo* que ante la maravilla de una catedral gótica? Ambas creaciones llevan el sello, la huella de una poderosa fuerza expresiva y hablan, cada una en su género, con la misma elocuencia: ambas a dos son la expresión acabada de una forma concreta de modo de concebir y aprisionar el espacio: cada una revela la originalidad de un pueblo; pero, a la vez, nos descubren y denuncian profundas y vastas perspectivas del alma humana y de la concepción del mundo y de la vida.

Cada una de ellas, por consiguiente, posee la do-

(1) La esencia de lo genial, de una personalidad genial, como por ejemplo, un Santo o de toda grande obra humana, reside en que, sin perder su propia originalidad, es a la vez la expresión valedera y universal de la vida humana.

ble condición, particular y general, que caracteriza al estilo. Y, sin embargo, ante el templo de Pesto, experimentamos una sensación de estilo mucho más fuerte y avasalladora que ante la Catedral de Colonia o la de Reims. Y ¿por qué? ¿Por qué razón una sensibilidad limpia, un gusto desinteresado descubren en el Giotto más cantidad de estilo, cuando le comparamos con el igualmente original y famoso Grünewald, o en las imagenes egipcias de reyes, más que en las maravillosas figuras de San Juan en Donatello? ¿En qué consiste eso?

Pues, sencillamente, en que la palabra *estilo* recibe aquí una significación peculiar e indica que lo característico en esas obras de arte retrocede y queda como apenumbado ante la idea general que ellas simbolizan. Todo lo contingente, todo lo que está condicionado por las categorías de tiempo y espacio, todo lo que lleve impresa la huella de un individuo o de una realidad determinada, queda desvanecido y subordinado a lo que en ellas hay de más trascendente y de más universal aplicación para todos los tiempos, para todos los hombres y lugares. Lo prototípico, lo original absorbe en toda su amplitud a lo concreto y condicionado. En una obra de esta naturaleza, una crisis o un estado patético de ánimo, que no pudiera traducirse ni realizarse más que en una explosión difícilmente comprensible, o en un gesto irreiterable, se vería simplificada y reducida a sus elementos más primarios, a sus factores psíquicos

más esenciales (1). Por ello es por lo que semejante obra resulta susceptible de comprensión y de interpretación universal. La emoción tumultuosa, la inspiración imponderable se han reducido a sus formas más elementales y eternas y de ese modo han asegurado su capacidad de ser comprendidas por todas las generaciones, y la posibilidad de que cada uno pueda interpretarlas en su mayor o menor extensión; es decir, que se ha dado con la clave misteriosa que permite descifrar la relación existente entre causas y efectos (2).

Del fenómeno histórico, único, ha surgido la significación eterna y universal de vida: el personaje que apareció en escena, por única vez, ha encarnado el tipo y ha subsumido los caracteres y notas genéricas. El movimiento inicial, impulsivo y arbitrario, se ha sedimentado y revestido de orden y de medida. Si antes lo originaron determinadas circunstancias concretas y llevaba la huella de especiales disposiciones temperamentales, podría ahora, la idea tipo expresada, ser en cierto modo concebida, realizada e interpretada universalmente por toda suerte de individuos (3). Es que los objetos, las obras, los instrumentos se han despojado de sus accidentes, reservando y destacando sólo sus formas esenciales: se

(1) Compárese, desde este punto de vista psíquico, por ejemplo, los dramas de Ibsen con las tragedias de Sófocles; *Los Espectros* con el *Edipo*.

(2) Compárese la conducta de Hedda Gabler con la de Antígona.

(3) De ahí provienen las formas y costumbres llamadas de urbanidad.

ha hecho más patente su finalidad de orden general, a la vez que se ha ampliado enormemente su capacidad expresiva de determinadas ideas y situaciones de espíritu (1). En una palabra; mientras la primitiva forma artística no pretendía expresar más que lo particular, lo fenoménico de una situación dada, la segunda aspira a darnos una visión conceptiva, una significación más integral y abarcadora.

Tendremos, pues, la sensación del estilo, en el sentido más riguroso de la palabra, siempre que se dé la multiplicidad, la complicación heterogénea de la vida, sometida a un proceso de simplificación, y la idea primaria, particular, elevada al rango de universal; es decir, cuando se da una *estilización*, como se la ha llamado, una moldeación de lo concreto y particular.

Desde luego es tarea harto difícil el precisar la línea divisoria entre el *estilo* y el *esquema*. Si la estilización se exagera y agudiza, se quiebra, ante la rigidez escueta y dura de los cánones teóricos, el hilo de engarce con la realidad concreta, que la nutre; y si la forma no brota rica de la contemplación viva, sinó del puro y seco concepto abstracto, entonces resultará una obra, de tipo universal ciertamente, pero por eso mismo vacía de realidad y, por consiguiente, muerta (2).

(1) Así nace la simbolística del arte social, civil, religioso, etc.

(2) Eso es lo que diferencia el *Clasicismo*, del legítimo *Arte clásico*. Y eso es, asimismo, lo que distingue evidentemente, por ejemplo, las pinturas y dibujos de la moderna escuela de Beuron, de aquellas vivas y maravillosas creaciones de esa misma escuela, en su época primitiva.

El verdadero estilo, incluso en sus manifestaciones artísticas más severas, conserva siempre intacta y sugestiva su creciente fuerza de expresión. Sólo la obra viva posee duraderas condiciones de estilo: la pura abstracción, el cálculo frío no tienen estilo posible.

Ahora podemos sentar ya que la Liturgia tiene su estilo, en el sentido estricto de la palabra, al menos en la más amplia zona de su dominio. Ni en sus ideas, ni en su lenguaje, ni en sus gestos, ni tampoco en sus acciones y objetos materiales de que se sirve, se nos presenta la Liturgia como vehículo expresivo de una concepción o estado espiritual determinado. No; siempre la veremos despojada de todo matiz individualista; en el campo de la Liturgia la forma espiritual de la expresión, bien se valga de palabras, de gestos, del color o de los objetos destinados al culto, observamos siempre que se purifica, se espiritualiza, se torna mesurada y armónica, adquiriendo el verdadero rango de valor universal. Basta comparar, para su comprobación, las oraciones de las misas de Dominica, con las oraciones de San Anselmo de Canterbury y del Cardenal Newman; las actitudes del Sacerdote oficiante en el altar, con los movimientos espontáneos de un fiel en oración, cuando él se cree en soledad y que nadie le observa; las prescripciones de la Iglesia, acerca del exorno de los altares, de los objetos y ornamentos sagrados, con la decoración y aparato del más abigarrado arte con que el pueblo acostumbra a adornar sus iglesias en las fiestas tradicionales o con los clá-

sicos vestidos con que en ellas se presenta; basta comparar, en fin, las melodías del canto gregoriano con los cánticos religiosos e himnos populares. Ante este contraste es como se puede apreciar el estilo y el valor artístico, religioso y universal de la Liturgia.

A obtener este resultado han contribuido muchos y muy variados factores. En primer término, el tiempo que, al través de los siglos, con su labor incesante y minuciosa, ha ido aquilatando, depurando y perfeccionando las formas litúrgicas. En segundo lugar, el influjo de las ideas teológicas con su preponderante tendencia a la universalización; y, por último, las ingerencias del espíritu greco-latino, con su profunda e innata disposición para el estilo.

Téngase presente que las fuerzas creadoras del estilo litúrgico en sus manifestaciones de vida se han ido progresivamente desenvolviendo, no dentro de la limitada esfera de acción de un individuo, sino dentro del círculo tan inmenso y poderoso de una colectividad consciente, como el que constituye la Iglesia Católica en plena vitalidad. Y considérese, además, que esta vida espiritual, total y resueltamente orientada hacia la allendidad, rebasando los contornos del mundo visible y recibiendo su finalidad y su ordenación de vida, del mundo del más allá, después de llevar el sello, por especial predestinación, ya en su origen, de lo eterno, de lo sobrenatural y de lo sublime, y entonces comprenderemos sin esfuerzo cómo la Iglesia Católica reunía todas las condiciones requeridas para poder crear y fomentar el más sublime y admirable estilo espiritual. Y así ha

sucedido, en efecto. Si analizamos el contenido de la Liturgia, como es en sí, y no bajo ese aspecto mezquino y atrofiado que, desgraciadamente, con tanta frecuencia ofrece en la actualidad, percibiremos en seguida la vibración emocional de un formidable y maravilloso estilo; tendremos la sensación de que se va desplegando ante nuestros ojos un grandioso mundo interior, de infinitas profundidades y perspectivas, un mundo ubérrimo, de tal plenitud intensiva y, a la vez, de tanta transparencia y universalidad, como jamás hubiera podido concebirse.

No hay duda, pues, de que tenemos en la Liturgia una acabada concepción y forma de estilo, en el sentido taxativo del vocablo: limpidez en el lenguaje, medida armónica en los gestos, perfecta conformación del espacio, de los objetos del culto, y de las tonalidades plásticas y sonoras; todo, ideas, palabras, actitudes, expresiones e imágenes, extraídas de los elementos más simples de la vida espiritual; opulenta riqueza, variedad inagotable, transparencia nítida; y todo ello róbustecido con la severidad de este estilo y por el hecho de que la Liturgia se expresa en un lenguaje desusado entre las gentes del día, pero profunda y magestuosamente clásico.

De lo que queda expuesto se deduce la profunda atracción que la Liturgia ejerce sobre el espíritu y los sentidos, y por qué, a la vez que escuela espiritual para el creyente, constituye también a los ojos del que sólo la contempla en su pura expresión estética, un valioso elemento de Cultura, del más elevado rango.

No cabe, sin embargo, negar que la teoría y la práctica de la Liturgia, tal como acabamos de esbozarla en sus más exactos perfiles ofrece graves dificultades y resistencias para el hombre de todos los tiempos, pero, particularmente, para el hombre moderno.

El hombre contemporáneo, sobre todo el de temperamento individualista, prefiere que su oración sea la expresión directa e inmediata de su estado de alma; y lo que la Liturgia le exige, al contrario, es que acepte como expresión de su vida interior un mundo de ideas, de oraciones y prácticas que, por su universalidad, resulta para él excesivamente amplio, en el que naufraga su pequeñez y su individualidad. Ese mundo se le presenta glacial, casi vacío, sobre todo al compararlo con el ímpetu y el calor y la riqueza sentimental de una oración espontánea. Las fórmulas litúrgicas no cautivan, desde luego, ni prenden con empuje tan atrayente como las palabras de una criatura viva, unida a nosotros con vínculos espirituales. Las acciones litúrgicas no nos hablan tan directa y expresivamente como el gesto o la expresión espontánea que se refleja y estampa en el rostro de un ser de nuestra misma condición. Las elevaciones e ímpetus del corazón, en la vida colectiva litúrgica, no despiertan en nosotros resonancias tan vivas y perceptibles como el grito o la explosión que un alma lanza de lo más profundo de su intimidad. Es lógico que el hombre de nuestros días, hipersensible y contumaz perseguidor de las consecuciones inmediatas y tangibles, que por doquier busca la

sensación inmediata, el perfume terreno de las cosas, y que cotiza al día la vida, experimente ante las formas límpidas y depuradas de la Liturgia la sensación física del frío. El lenguaje litúrgico le parece de un desabrido y rehecho intelectualismo, y las acciones y prácticas de la Liturgia rígidas y de un mecanismo glacial, y así sucederá con frecuencia que busque un refugio tonificante — a su parecer—, en las orientaciones y prácticas devotas de un nivel espiritual considerablemente inferior al de las litúrgicas, pero que, para él, tienen la aparente y positiva ventaja de adaptarse a su compleción espiritual y a la de su tiempo.

Para ponderar todo el alcance de este obstáculo nada despreciable, basta notar la diferencia con que se nos ofrece la figura divina de Jesucristo en la región de la Liturgia y en las páginas del Evangelio. En éste percibimos la figura del Señor de una manera individualizada, concreta, personal: al recorrer las páginas inmarcesibles del Evangelio, se respira aún el aroma de los prados y se obtiene la sensación física y particularizada del lugar y del tiempo en que se encuadra la persona histórica del divino Maestro. Se le ve a Jesús de Nazareth recorriendo los caminos polvorientos, y mezclado entre las muchedumbres; se oye el eco de su voz incomparable, cargada de dulzura y persuasión, y se siente el contagio vivo, la emoción taumatúrgica con que arrastra los corazones y los unía con vínculos de caridad. La imagen adorable del Señor inunda de palpitante gracia, de perenne vitalidad, las páginas de su

historia en el tiempo. Cristo se nos aparece tan real y auténticamente en ellas como uno cualquiera de nosotros: es un personaje histórico, de contornos plásticamente definidos; es, efectivamente, Jesús, el Hijo del Carpintero, el que vivía en tal rincón y en tal calle de Nazareth; que vestía determinadas vestiduras y hablaba de esta o de aquella manera... De este detallismo enumerativo, de esta precisión descriptiva es de lo que está ávido el hombre de nuestros días; eso es lo que llena sus aspiraciones de lo concreto y tangible. Lo que le sosiega y trae profunda paz a su espíritu es adquirir la convicción de que en ese personaje histórico del Cristo del Evangelio habita y reside la Divinidad con sus atributos de eternidad e infinitud, la Divinidad viva, una y personal, y que Cristo es, en el sentido más absoluto y total de la palabra, *verdadero Dios y verdadero Hombre*.

¡Pero de cuán diferente manera se nos presenta y nos habla la figura de Jesús en la realidad de la Liturgia! Aquí se trueca ya en el magestuoso Mediador entre Dios y las criaturas; en el gran Sacerdote Eterno, en el Maestro Divino, en el gran Pedagogo de la Humanidad, en el Juez de vivos y muertos, en el Dios oculto bajo los cándidos cendales de la Eucaristía, que une en su cuerpo vivo a todos los creyentes entre sí, constituyendo la gran familia universal de la Iglesia; en el Dios-Hombre; en una palabra, en el Verbo hecho carne. Así es como se nos presenta en la santa Misa y en las oraciones litúrgicas. Lo humano, su naturaleza humana — y al decir esto involuntariamente se nos vienen a los labios las expre-

siones de la ciencia divina — se conserva íntegra; queda por decirlo así a salvo y buen recaudo, pues no en vano la Iglesia sostuvo tan enconados combates contra la herejía de Eutiques; es, por lo tanto, también cierto que nos encontramos ante el Hombre, íntegro y real, con su cuerpo y su alma; ante el Hombre, que ha transitado por la vida, real e históricamente, pero ahora ya transfigurado, bajo el velo de la Divinidad, absorto en la Lumbre eterna y fuera del marco reducido de la historia, del espacio y del tiempo. Ahora ya, en la vida de la Liturgia, es el Señor, “sentado a la diestra del Padre”; el Cristo místico que vive y alienta perdurablemente en la continuidad dichosa de la vida de su Iglesia.

Se nos podrá objetar que el evangelio de la Misa no es más que la vida histórica, la vida íntegra de Jesús. Desde luego; es exacto. Pero si se examina y profundiza con un poco de atención, se verá que, en este evangelio de la Misa, la narración presta al cuadro o conjunto en que se recita, una significación y matiz especial. El relato evangélico no es aquí más que un fragmento de la Misa, del *Misterium Magnum*, que queda como envuelto y velado por las secretas honduras del Sacrificio e inserto dentro de la completa estructura del oficio de la correspondiente Dominica, del Propio de tiempo o del Año litúrgico, en el que resuena la poderosa corriente del más allá, que estremece también con vivas resonancias todos los momentos de la Liturgia. Y por eso lo que los Evangelios contienen, queda también como estilizado en

una nueva forma. Percibimos en ellos como un lenguaje extraño cuando los oímos entonados en forma coral. Y así resulta que, instintiva y naturalmente, vamos olvidando los detalles históricos, abstrayendo todas las particularidades que encierran, para centrar la atención en su sentido eterno y supra-histórico.

No se diga, como los protestantes que agravian con sus reproches a la Iglesia Católica, no se diga que Liturgia falsea la figura del Cristo de los Evangelios; no puede sostenerse de ningún modo y sin mengua de la verdad, que la Liturgia ha suplantado la figura divina y palpitante de vida del Jesús evangélico, y le ha sustituido por un rígido y frío concepto dogmático. Los mismos Evangelios hacen resaltar, según el objetivo que cada uno de ellos en su exposición persiguen, ya un aspecto ya otro de la persona y de la misión de Jesucristo. Y así tenemos que, frente a los tres primeros Evangelios que nos describen y ofrecen, de intento, la realidad humana y radiante de Cristo, están las Epístolas de San Pablo que nos presentan ya al Señor en su realidad mística, tal como continúa viviendo en su Iglesia y en el alma de los creyentes. El Evangelio de San Juan nos habla del “Verbo hecho Carne”, mientras que el Apocalipsis nos describe y pinta al Señor en toda la pompa y magnificencia de su gloria, pero sin que por eso elimine o vele la realidad humana e histórica de la figura de Cristo, sino al contrario, presuponiéndola siempre y, con frecuencia, acentuándola expresa-

mente (1). La Liturgia no ha seguido, por lo tanto, otros procedimientos que los mismos de las divinas Escrituras. Sin preterir el más insignificante rasgo — si así cabe expresarse — de la persona histórica de Jesucristo y atenta siempre a la concreción de sus finalidades peculiares, trata la Liturgia, en primer término, de inundar de luz y de exaltar el carácter eterno de Cristo, fuera de los límites del tiempo, porque no trata de evocar un simple recuerdo de algo que fué, sino la presencia actual, la permanencia indeficiente y vigilante de Cristo en nosotros y la vida de los creyentes en Cristo, Hijo del Dios eterno y vivo.

Pero, precisamente, por eso se agrava la dificultad espiritual de la vida de la Liturgia para el hombre contemporáneo, que se le agudiza vivamente, y por eso conviene dejar bien en claro su sentido. ¡Cuántos de nosotros, de seguir nuestro primer impulso, sacrificaríamos gustosos los más bellos y profundos conceptos teológicos, con tal de poder contemplar emocionados a Jesús, recorriendo los caminos de Galilea, o de percibir el tono amoroso de su voz, cuando Él conversaba con sus discípulos! Sin vacilación ni ambages renunciaríamos a las más hermosas oraciones litúrgicas, a trueque de un coloquio con el Salvador o de una íntima conversación en la que pudiéramos abrirle sin reservas las más profundas reconditeces de nuestro corazón.

¿Dónde está, entonces, la solución segura de esta

(1) Así, por ejemplo, puede verse inmediatamente al principio del Evangelio de San Juan.

dificultad, tan gravemente planteada? Pues en la simple consideración de que no se trata de parangonar — ni ello sería válido — una espiritualidad con otra; la vida espiritual de un individuo con todos sus residuos personales, con la vida litúrgica con su carácter esencialmente universal. No cabe, por lo tanto, la disyuntiva de decir: “Esto o aquello”, sino *esto y aquello*, lo uno y lo otro coexistiendo en una viva y eficiente compenetración.

Cuando oramos en nuestra soledad, para nosotros solos, es lo particular, lo individual de nuestra naturaleza y de nuestra vida lo que se dirige a Dios y brota del corazón a los labios, en forma de súplica ferviente. Estamos en nuestro perfecto derecho al orar en esta forma, y jamás la Iglesia tratará ni de impedirlo ni de limitarlo, sino más bien de fomentar el ejercicio de este derecho. En este género de oraciones vivimos nuestra vida propia y nos situamos — si vale la frase — cara cara ante Dios (1). El tiene providencia y se ocupa de cada uno de nosotros en particular, y cada uno de nosotros, a su vez, podemos llamarle *Padre mío*: pues en eso consiste, precisamente, la inmensa liberalidad de Dios, en que puede ser el Dios de cada uno, la Belleza siempre antigua y siempre nueva, que cada uno siente de un modo renovado y distinto, como si él solo gozase de su posesión. El lenguaje que entonces utilizamos es la

(1) Lo mismo en este sector de la vida que en la inmensa región de lo espiritual, es y será siempre la Iglesia nuestro más seguro guía; pero lo es de una manera distinta que en la vida litúrgica.

expresión de nuestra intimidad personal y sólo sirve, en su mayor parte, para nuestro uso privativo. No tenemos por qué recatarnos de emplear ese lenguaje íntimo, pues Dios lo comprende siempre y sólo El nos interesa que lo entienda y oiga.

Pero no hay que olvidar que no somos sólo individuos aislados, que pertenecemos al organismo de una comunidad viva: nuestra vida no constituye sólo un fragmento independiente de historia que se consume en el tiempo, sino que es algo también encuadrado dentro del orden eterno, y, en este aspecto, es en el que nuestra vida tiene interés para la Liturgia. Dentro de la comunión litúrgica rogamos ya como miembros de la Iglesia: dentro de ella nos elevamos a su reino que está por encima del individuo, y que, por lo mismo que es superior a cada uno, es accesible a todas las almas y condiciones, a todos los caracteres, tiempos y lugares.

A este orden de realidades pertenece el estilo litúrgico con su radiante y objetiva universalidad. Es más, podríase afirmar que es el único estilo posible. Cualquiera otra forma de oración, que brote condicionada por las necesidades o por la idiosincracia estrictamente personales, está de seguro condenada a no tener sentido ni ser comprensible para las demás almas. Sólo el estilo de la vida y del pensamiento puramente católicos, es decir, universales y objetivos, tienen condiciones de adaptación y de asimilación para todos y cada uno, sin que se violente ni desfigure o imposibilite la vida interior de los individuos. Esto no quiere decir, ni mucho

menos, que esta oración no suponga sacrificios: precisamente, la inmolación más costosa que se les impone es la de refrenarse y olvidarse de sí mismos, pero con la conciencia de que quien sabe renunciar a sí mismo, no se pierde ni infertiliza, sino que se halla con exceso y gana en libertad, en elevación y anchura de espíritu.

Las dos formas de oración, la individual y la universal, deben coexistir en el individuo, prestándose mutuamente su calor y fecundidad. En la vida de la Liturgia — si vale la comparación — el alma aprende a moverse holgadamente dentro de un amplio y luminoso orbe, objetivo y espiritual, y adquiere, por decirlo así, esa libertad, ese señorío y nobleza de actitudes y de movimientos, merced al constante dominio y vigilancia sobre sí misma, que se obtiene en el orden de las relaciones humanas y naturales, por el contacto con los demás hombres, por la convivencia con personas realmente educadas, y por el trato con otros semejantes cuya conducta está regulada por una larga y tradicional costumbre de delicadeza y distinción sociales. El alma, además, va consiguiendo esa amplitud de sentimientos, esa serenidad y esa transparencia espirituales que dan la frecuentación, la familiaridad, si cabe la frase, con las grandes obras de arte.

Es decir, resumiendo: mediante la Liturgia el alma consigue el *gran estilo* espiritual, cuyo valor y trascendencia nunca serán adecuadamente calculados. Por otra parte, la Iglesia recuerda y aconseja insistentemente — como lo demuestran sus sabias

prescripciones litúrgicas — que, al lado de la vida litúrgica y paralela a ella, debe cultivarse con todo esmero la vida de oración individual, por medio de la cual el alma expone libremente a Dios sus necesidades y sus íntimos anhelos, y se puede explayar espontáneamente dando rienda suelta a sus fervores, elevaciones y gustos puramente individuales. Precisamente, de esa vida se nutrirá la vida litúrgica y recibirá su calor y su matiz peculiar.

Si falta o fracasa la espontaneidad de esa vida de oración personal, entonces se convertirá la Liturgia — con pésima suplantación — en forma exclusiva de vida espiritual, y bien pronto la veríamos marchitarse y degenerar en puro y mecánico formalismo exterior, frío y anémico.

Pero si, al contrario, desaparece y muere la vida litúrgica, y queda sola y desguarnecida la vida de oración particular, entonces, ya lo estamos viendo, la experiencia de todos los días se encarga de aleccionarnos crudamente y de vocear las desastrosas consecuencias de ese fenómeno...

CAPITULO IV

El simbolismo litúrgico

EN la vida de la Liturgia el creyente se encuentra de pronto ante un mundo de imágenes, de signos y de cosas, llenos de contenido: gestos, movimientos, acciones, vestiduras, utensilios materiales para el culto, lugares y tiempos señalados, etc. Ante este mundo de realidades cabe preguntar: ¿Y qué sentido y finalidad tiene todo esto para el trato del alma con Dios? Si Dios está por encima de todo espacio y tiempo imaginables, ¿a qué responde entonces — y qué tiene que ver para las relaciones del alma con Dios—, esa reglamentación minuciosa que fija la duración de las horas litúrgicas y del año eclesiástico? Si Dios es esencialmente simple, ¿a qué todo ese aparato de gestos, de rúbricas, de movimientos y de objetos determinados?

No nos detengamos más, ampliando los términos y las dificultades del problema, y concretémoslas diciendo: Dios es espíritu, ciertamente: ¿cómo pueden entonces el cuerpo, la materia tener significación para Dios, mejor dicho, qué papel posible juegan en el comercio del alma con un Dios puramente espiri-

tual? En esta amalgama de lo terreno, de lo material, con lo espiritual, ¿no se envilecería y falsearía torpemente la dignidad y pureza de ese comercio y trato con Dios? Y, aun concedido que el hombre como compuesto de alma y cuerpo, ya que no es espíritu puro, debe estar en constante relación con uno y otro y como sometido a sus exigencias, ¿no cabría afirmar que esa es cabalmente una deficiencia, una quiebra del hombre, y que todos nuestros esfuerzos deben tender a subsanarla? Si el objeto del culto y del servicio de Dios es el “adorar a Dios en espíritu y en verdad”, ¿no es lógico que nos apliquemos más bien a eliminar en cuanto sea posible, todo lo que tiene sabor terreno y material, de esta pura y espiritual adoración?

El planteamiento de este problema nos lleva a la entraña misma del principio litúrgico.

¿Cuál es para nosotros el sentido de lo corporal, en el terreno de lo psíquico, en su doble función de medio receptivo y expresivo de lo espiritual, es decir, como órgano de impresión y de expresión?

Este problema entraña otro de más profundo alcance, cuya raíz hay que buscarla en la relación entre el espíritu y el cuerpo, o, en otros términos, en la conciencia que el yo, dentro de la personalidad física y espiritual, tiene de esa relación (1). Lo espiritual aparece perfectamente deslindado de lo corporal en determinados momentos de nuestra vida experimental. Lo espiritual se les representa a al-

(1) La disquisición amplia y apurada de este problema pertenece al terreno, aun poco cultivado, de la psicología tipológica.

gunos a modo de un mundo aparte, cuyo centro se encuentra dentro, o mejor dicho, más allá de lo corporal, y que tiene poca o ninguna relación con ello. Sienten lo espiritual y lo corporal como yuxtapuestos, relacionados entre sí, pero más que en colaboración inmediata, a modo de penetración o inclusión de uno en otro. Esta concepción del hombre ha encontrado su expresión metafísica en la teoría de las *Mónadas* de Leibnitz, y su forma psicológica en las teorías del paralelismo psico-físico.

Es evidente que, según esta concepción, lo corporal, en sus relaciones con lo psíquico, tiene sólo un rango muy secundario y una función más o menos accidental. El espíritu está íntimamente unido al cuerpo; necesita de él para su funcionamiento; pero desde luego, para el ejercicio de su vida íntima y específica no tiene ya misión alguna que cumplir; es más, el cuerpo se convierte entonces en una rémora, en un enemigo que entorpece y desvía la marcha de su íntima actividad funcional. Lo que el espíritu busca, que es la Verdad, el estímulo moral, Dios, lo sobrenatural, sabe que no puede lograrlo sino por las vías puramente espirituales; sabe y conoce también que eso no lo logrará cumplidamente, pero se esfuerza, al menos, por aproximarse, en lo posible, a lo puramente espiritual sin levadura de lo terreno. Lo corporal se ofrece a su consideración como un lastre, como una carga pesada que le ha sido impuesta y de la cual anhela despojarse: la única concesión que al cuerpo le haría, a lo sumo, sería la de reconocerle alguna importancia instrumental y la de

ser utilizable como medio de interpretación de lo espiritual, como ejemplo, como alegoría, pero no excediendo de ahí los términos de sus concesiones e indulgencias para con él.

Lo corporal no podrá nunca aspirar a ser órgano o expresión viva de la vida íntima del espíritu; es más; el cuerpo no necesita ni siente la urgencia de dar a esa vida del espíritu expresión concreta y sensible; para él, lo espiritual se basta a sí mismo, se apoya en sí mismo y se manifiesta o en el puro acto moral o en la simple expresión de una palabra articulada.

Es indudable que los que profesen una teoría o concepción semejante, por fuerza han de encontrar serias dificultades en la comprensión de la Liturgia (1). Su tendencia natural les inclinará a una especie de piedad pura y estrictamente espiritual, hostil a todo lo corpóreo y partidaria de simplificar implacablemente toda manifestación de vida externa, reduciendo todo lo más posible la parte decorativa y ornamental, y empleando la palabra escueta como única forma rigurosa y permisible de comunicación espiritual.

En contraposición flagrante con la expuesta tenemos otra concepción o teoría que tiende a fusio-

(1) No hay necesidad de añadir que esta actividad, según queda descrita, apenas si se ofrece en la realidad con el rígido absolutismo con que aquí la hemos presentado; como tampoco la actitud opuesta que exponemos a continuación. Hemos intentado sólo presentar el esquema de teorías que, en abstracto, indudablemente se dan, aunque no en la realidad.

nar los dominios de lo espiritual y de lo corpóreo (1).

En la primera teoría se trataba de desvincular alma y cuerpo, y en ésta de fusionarlos, de mixtificarlos.

Es posible que esta segunda teoría nos lleve a no ver en el alma más que la faz interna del cuerpo y en el cuerpo la faz externa del alma, sensibilizada, corporeizada. Según ella, todo contenido de orden intelectual o espiritual se traduce espontánea y correlativamente en un acto o movimiento corpóreo; y, recíprocamente, toda acción exterior refluirá en seguida al interior, traduciéndose en fenómeno psíquico.

Este sentimiento de interdependencia y fusión del alma y del cuerpo es susceptible de una mayor extensión todavía, pues, rebasando la zona de la propia personalidad, puede también abarcar las cosas exteriores, situadas fuera de nosotros. En los objetos materiales, en los vestidos, en las formas sociales, en las cosas de la Naturaleza, en toda la extensión del Universo se podrán ver reflejados los estados, las aspiraciones, los combates y anhelos de la vida interior, sirviendo como de vehículo expresivo de su contenido espiritual (2).

La teoría que ahora tratamos de exponer ofre-

(1) Huelga puntualizar que de ningún modo tratamos de definir con esto la interdependencia real y objetiva del alma y del cuerpo, sino sólo de explicar o describir las distintas formas en que se experimenta y percibe interiormente su relación. No se trata, por consiguiente, de hacer metafísica, sino sólo psicología descriptiva.

(2) Como lo confirma el sentimiento de la Naturaleza en el Romanticismo.

ce más afinidades y relaciones con la Liturgia que la anterior, pues en ella se siente de modo más inmediato la capacidad de comunicación, y la significación del gesto, de los movimientos y objetos litúrgicos, y es más fácil y posible convertir todas estas manifestaciones externas en instrumentos expresivos de la vida interior.

Y sin embargo, también aquí surgen no pequeñas dificultades para la comprensión y práctica de la Liturgia. Cuando desaparece toda frontera entre lo corporal y lo espiritual y se los concibe como algo en íntima fusión, por fuerza ha de ser mucho más árduo y penoso el expresar, mediante formas muy concretas, la vida interior y fijar estas formas, movimientos y objetos en expresiones de significación muy limitada.

La vida interior, con sus cambios y transformaciones incesantes, es impotente, admitida esta teoría, para crear un mundo de determinadas formas expresivas, por lo mismo que desconoce la línea de demarcación de las fronteras entre el espíritu y el cuerpo. Por lo tanto le será también muy difícil, una vez aceptada, interpretar en forma precisa, en fórmulas rituales, determinados contenidos psicológicos y estados interiores. La relación y la significación de las mismas variará a cada momento según las fluctuaciones y variabilidad del sujeto (1).

(1) Así se explica la natural tendencia de quienes sienten esta predisposición a evadirse del mundo animado de la Iglesia, que ofrece tal tesoro de formas y prescripciones exactas, para refugiarse en el regazo de la Naturaleza y buscar en ella la expresión adecuada de su propia sensibilidad, indefinida y cambiante, y las emociones que nutran su impresionabilidad del momento.

En otros términos: a pesar de la estrecha fusión en que — según esta última teoría—, se hallan lo corporal y lo psíquico, le falta sin embargo la capacidad y posibilidad necesarias para ligar determinadas formas externas, bien se trate de la expresión de la propia vida interior, o bien de la interpretación de una vida espiritual extraña que nos viene de fuera, a través de los signos. Es decir, que aquí nos falta uno de los elementos esenciales del símbolo. En la actitud teórica, primeramente reseñada, no se puede llegar a la creación del símbolo, porque falta la relación vital entre lo espiritual y lo corpóreo: se podía, ciertamente, distinguir y limitar, pero se realizaba con tal exageración, con tal discrepancia, que resultaba punto menos que imposible apreciar la unión conexiva entre la esfera de lo espiritual y lo corpóreo.

En la segunda actitud, por el contrario, se reanudan sin violencia los lazos de unión entre los dos imperios, por cuanto que — según ella—, toda intimidad se proyecta al exterior de una manera plástica; pero claudica igualmente al pretender delimitar sus respectivos confines. Para que haya símbolo se requiere la coexistencia de estas dos actitudes, es decir, de comunicación y de delimitación.

El símbolo surge cuando lo interno y espiritual encuentra su expresión externa y sensible. Sin embargo, no basta el hecho de que un contenido de orden espiritual vaya arbitrariamente ligado a algo material, por convenio constante, (1), como por

(1) Que es lo que hace la alegoría.

ejemplo, la idea de Justicia, representada por la balanza. Para que el símbolo exista es preciso que la trasposición, que la proyección de lo interno al exterior se verifique con carácter de necesidad esencial, y obedezca a una exigencia de la naturaleza. De esta manera el cuerpo, por su misma condición natural, se convierte en imagen expresiva del alma y, a su vez, un gesto involuntario cualquiera puede revelar la existencia de un proceso psíquico.

Además, para que haya símbolo se requiere que éste aparezca tan claramente circunscrito, que su forma expresa no pueda servir para indicar ningún otro contenido espiritual; y su lenguaje deberá ser tan abierto y claro que no permita más que una interpretación única y para todos admisible y obvia. El verdadero símbolo nace como expresión natural de un estado especial del espíritu. Claro es que está sujeto a las leyes generales de toda obra de arte y, por lo tanto, debe elevarse sobre lo puramente concreto, pues a la vez que es reflejo real y expresivo de un estado de alma, tiene que expresar la realidad de un contenido universal, en relación con el alma o la vida humana, y no sólo un aspecto o relación espacial o temporal.

Una vez conformado e integrado el símbolo de esa manera es cuando obtiene su plena validez universal y se presenta en forma accesible y significativa para todos. A la formación del verdadero símbolo han de colaborar en feliz consorcio, todos los elementos psíquicos anteriormente analizados. Lo espiritual y lo corporal deberá reflejarse en

una perfecta consonancia y mutua compenetración; pero, al mismo tiempo, deberá el espíritu conservar vigilante y pleno señorío sobre todos los trazos de la creación simbólica, distinguir con precisión y pesar circunspectamente todos los factores integrantes, para que los contenidos concretos y determinados reciban también su correspondiente y adecuada significación. Cuanto más preciso y valioso sea el símbolo y más auténticamente merezca esa denominación, tanto más válido, más universal, más depurado e íntegro será el contenido espiritual, aprisionado y rebosante en las formas sensibles. Entonces es cuando se desprende de los accidentes y particularidades de que se fué formando, para trocarse en universal, es decir, en herencia y privilegio de la humanidad; y esto con tanto más imperio en cuanto que surgió de las más vivas profundidades de la vida y se fué sedimentando de la manera más clara y concluyente.

De este poder creador del símbolo tenemos un palpable ejemplo en la formación progresiva de los principios básicos que regulan las relaciones humanas. A ellas pertenece el conjunto de formas por medio de las cuales el hombre manifiesta y guarda a sus semejantes los sentimientos de respeto o de simpatía, y expresa en forma sensible los procesos internos de la vida social. Agréguese a lo dicho — y esto tiene particular importancia para lo que vamos exponiendo —, la serie de ademanes o gestos espirituales; así vemos que el hombre, dominado por la emoción religiosa, dobla sus rodillas, se pos-

tra o inclina reverentemente, junta o separa las manos suplicantes, extiende los brazos en cruz, golpea el pecho o presenta sus ofrendas, etc. Estos ademanes, elementales y sencillos, son susceptibles de más complicadas asociaciones o de combinaciones más diversas. Ahí tiene su origen la copiosa variedad de gestos y ademanes del culto litúrgico, como el beso de paz, la bendición, etc., y así vemos que una idea concreta se encarna y simboliza en la acción o gesto sensible que la corresponde, como por ejemplo, la idea de la Redención en el signo de la Cruz. Todos estos movimientos, en fin, todas estas acciones o actitudes, según acabamos de indicar, son susceptibles de asociaciones y combinaciones diversas, y así se forma la mecánica del culto divino, en el cual, una concepción profunda y plenamente espiritual, logra su traducción plástica, expresiva y visual, como en el santo Sacrificio de la Misa.

Ahora bien; como es un hecho la difusión expansiva del sentimiento del hombre — según queda analizado—, sobre el dominio de las cosas exteriores, entra en la constitución del símbolo un nuevo elemento, es decir, el momento real, el de las cosas en torno, (*das dingliche Moment*). Las realidades exteriores intensifican el poder expresivo del cuerpo y de sus movimientos; son como una prolongación, como un salto de lo corpóreo fuera de sus naturales confines. Nótese, por ejemplo, la diferencia entre la mano abierta y la colocada sobre una patena. La tersura plana de la patena parece que ayuda y acentúa la acción expresiva de la mano horizontal; y

así se forma como una vasta superficie abierta con su aspiración a las alturas, hacia lo divino, que se sostiene y recorta vigorosamente sobre la línea vertical del brazo. La columna de incienso, que lentamente, convertida en nube, se eleva a los cielos, intensifica asimismo la idea de aspiración, de ascendente anhelo, que se manifiesta también en las manos y los rostros elevados de los que oran. La esbelta columna de los cirios, con su sensación de altura coronados por la llama simbólica, que le van consumiendo lenta y dulcemente, encarna la idea de sacrificio, pero del sacrificio voluntariamente ofrecido por el alma generosa.

Las dos actitudes o concepciones teóricas, anteriormente expuestas, deben, por consiguiente, aportar su parte alicuota a la formación del símbolo. La primera, por el estrecho parentesco que establece entre el alma y el cuerpo, ofrece, por decirlo así, la materia primaria, el primer requisito para la formación de la imagen. La segunda, por la separación que sienta entre ellos, y con su sentido intuitivo de la distancia, contribuye, por su parte, con la aportación de la claridad y la forma.

Ambas chocan en la Liturgia con dificultades que pugnan con su modo natural y corriente de concebir las cosas; pero como ambas deben colaborar a la formación del símbolo litúrgico, es posible superarlas con éxito, tan pronto como el creyente logre formarse conciencia de la soberana dignidad de la empresa, a cuyo logro aspira.

En la primera disposición teórica se trata de re-

nunciar a un cerebralismo excesivo, de reconocer los vínculos reales, la estrecha ligazón existente entre los dos hemisferios de lo material y de lo espiritual, y de poder, por consiguiente, utilizar el opulento manantial que corre canalizado y fertilizante bajo la corteza de las acciones e imágenes litúrgicas. Pero ello será siempre a condición de salir de su reserva y esquivez, desechando esa especie de desconfianza rígida con la que trata de defenderse, de ponerse en guardia contra toda trasposición o intromisión de lo material en lo espiritual, aceptando, en cambio, al cuerpo como un instrumento vivo de interpretación. Cuando realice este costoso pero necesario sacrificio, entonces ganará gradualmente su modo de sensibilidad religiosa en riqueza y en calorías de fervor y de intimidad.

La segunda actitud teórica, ante el problema psico-físico, deberá oponer un dique al desbordamiento de la sensibilidad, enemiga de frenos y limitaciones, imponiendo la ley definitiva y soberana de la forma a todo ese mundo de lo vago y de lo huidizo que le asedia. Es esencial que admita y reconozca que la Liturgia en sus símbolos permanece inmune e independiente de toda unión con la materia (1) y que, en

(1) Un ejemplo de esta servidumbre lo tenemos en las diversas clases de cultos y ritos naturales, celebrados en el seno de la Naturaleza, en lo escondido de los bosques, a las orillas de los lagos, etcétera. En cambio, la Liturgia elige como mansión los recintos contruidos por la mano del hombre. Sería muy interesante y sugestivo intentar un ensayo demostrativo de cómo, por la virtud y disciplina de la Liturgia, los elementos puramente materiales, como los sonidos, los objetos y las formas, se han ido transformando en valiosos elementos y aportaciones de Cultura.

ella, todas las formas de la naturaleza sufren una especie de transformación, (recuérdese lo que dicho queda acerca del estilo) y se convierten en formas vivas de Cultura. Logrado eso, todo el aparato maravilloso de imágenes y de signos que rodea el mundo de la Liturgia, se trocará en sabia pedagogía, en escuela de medida, de dominio y de aprovechamiento espiritual.

El que se dé verdaderamente a la Liturgia, quien de ella tenga una viva e inmediata experiencia íntima, comprenderá sin esfuerzo el subido valor, la densa significación que los movimientos corporales, las acciones, los gestos, todo lo real y tangible (*das Dingliche*) encierran.

Todos estos signos litúrgicos poseen un doble y gran poder de impresión y de expresión. De impresión, en el sentido de que prestan a la verdad una virtud simpática y un dinamismo persuasivo, que ni tiene ni puede tener la palabra escueta. Y de expresión, porque estos signos están dotados de una virtud libertadora peculiar, pues traducen y proyectan la verdad o la vida interior con una plenitud que, repetimos una vez más, las palabras desnudas no consiguen ni podrán conseguir nunca.

CAPITULO V

La liturgia como juego

PARA ciertos espíritus severos, que encaminan todos sus esfuerzos al conocimiento de la verdad, que no perciben en las cosas y en la vida más que problemas éticos y que, por doquiera, buscan siempre el fin, tiene que ofrecer la Liturgia dificultades de índole particular (1). Con facilidad se les ofrece como cosa baladí e inane, como pompa superflua, o como un aparatoso artificio, complicado y sin objeto. Se sienten como contrariados y perplejos ante la minuciosidad de detalles con que se ejecutan los oficios y ceremonias, ante la serie de sus prescripciones enfadosas sobre lo que se va a hacer ahora o más tarde, si se ha de mover a la derecha o a la izquierda, o si se ha de decir en voz alta o en voz queda. Naturalmente, lo primero que se les ocu-

(1) Insiste el autor en rogar a los lectores, que, en las explicaciones que va a hacer, no desmenuen minuciosamente los términos y las frases que emplea, pues se trata de una materia delicada, resbaladiza y apenas asible. Sólo se considerará garantizado contra posibles errores de interpretación, cuando el lector haya fijado su atención en el conjunto global, en la totalidad de la idea que intenta exponer.

re es preguntar: ¿a qué viene todo eso? Si lo esencial de la Misa, de la Consagración y de la Comunión podía ejecutarse con más sencillez y precisión, ¿para qué todo ese aparato levítico de ritual? Si bastan algunas fórmulas esenciales para la consagración sacerdotal, para la administración y confección de los Sacramentos, ¿para que tantas oraciones y tan complicadas ceremonias?

Para quienes así discurren es lógico que la Liturgia se les ofrezca — usando la palabra con que se le ha calificado — como algo espectacular o teatral.

Esta opinión debe ser tomada en consideración indiscutiblemente; no es posible pasarla por alto. Por fortuna no es general, ni cuenta con valiosos adeptos; pero, desde el momento en que se formula, es indicio de que existen espíritus reflexivos que van al fondo de las cosas.

Este concepto u opinión acerca de la Liturgia se relaciona con otra cuestión de índole más general, es decir, con el de la *finalidad práctica* (*Zweck*). Llamamos *finalidad práctica*, en su sentido privativo, ese *quid* o principio de orden que subordina ciertas cosas, acciones y movimientos a otros, de tal modo que unos tiendan o se ordenen a los otros y éstos se conviertan en la razón de ser de aquéllos. Lo subordinado, lo instrumental, no tiene valor sino en función del principio ordenador, es decir, en la medida que sea adecuado a un fin. El ser operante no radica espiritualmente en la cosa subordinada; ésta no es, para él, más que como una etapa, como

un camino que le conducirá al fin y al reposo. Desde este punto de mira, el medio instrumental será aceptable sólo y en tanto que tenga capacidad para producir un fin. Este criterio está inspirado por el anhelo de eliminar todo lo que no pertenezca al fondo y a la realidad viva, por supérfluo y accesorio. Esta tentativa, despiadadamente objetiva y realista, se origina de querer aplicar a la Liturgia el principio económico del menor esfuerzo, es decir, de la economía de tiempo y de materia. El estado de espíritu que esta teoría presupone se tiene que caracterizar por la acción febril, por la tensión violenta de todas las energías y por la implacable y más concreta objetividad.

Esta concepción espiritual tiene su utilidad indiscutible aplicada a la economía general de la vida, a la vez que le imprime un carácter de austeridad y de orientación definida. Además, se puede decir que está fundamentada en la realidad, ya que, en efecto, todas las cosas, en la vida práctica, están sometidas de un modo o de otro a este criterio de utilidad. Es más; hay muchos aspectos de la vida que estriban casi exclusivamente en el principio de utilidad, como serían los de la vida técnica, mecánica y económica: y, en general, cabría extender a todas las manifestaciones de la vida, en mayor o menor grado, esta consideración.

Pero apresurémonos a advertir en seguida que no hay un fenómeno o aspecto de la vida, al que totalmente quepa aplicar ese criterio de utilidad, y que

hay infinidad de manifestaciones vitales, a las que sólo roza en una mínima parte.

Precisemos más todavía. El principio que comunica, tanto a las cosas como a las acciones, su derecho a la existencia y que justifica su razón de ser no es siempre, en muchos casos, ni siquiera en primer término en otros, su razón de finalidad práctica. ¿Qué finalidad podemos atribuir, por ejemplo, a las hojas y a las flores? Ciertamente es que ellas constituyen los órganos vitales de la planta; pero de ningún modo puede afirmarse que, obedeciendo a ese principio de práctica finalidad, deban tener esta o la otra forma, tal o cual color y un determinado perfume específico. ¿Para qué, aplicando este criterio económico, ese derroche fastuoso de formas, de matices, de perfumes que tan prodigiosamente nos ofrece la Naturaleza? ¿Para qué esa multiplicidad asombrosa de especies? ¿Tanto cómo podría simplificarse todo en la vida, ante el criterio y la visión del practicante! Toda la naturaleza podría, asimismo, estar poblada de seres animados, cuyo crecimiento y desarrollo estuviese asegurado y remido por medios mucho más rápidos, más *prácticos*, de mayor rendimiento económico.

El criterio, pues, de *utilidad*, de *finalidad práctica*, íntegra y uniformemente aplicado a la Naturaleza, no puede admitirse sin graves reparos. Porque, ahondando más, habría que seguir interrogando: ¿Qué utilidad o rendimiento práctico se sigue, de que existan esta o aquella especie del reino vegetal o tal otra del reino animal? ¿Acaso

la de que unas sirvan de alimento a otras? No: esa no sería una razón suficiente. Hay que reconocer, por lo tanto, que al reino de la Naturaleza, globalmente considerado, no se encuentra aplicada, ni es admisible en absoluto, esta ley de utilidad, y que, a muchas cosas, sólo en escasa medida, les es aplicable. Analizadas así, se encuentran muchas manifestaciones de la vida en la Naturaleza, para las que no sirven los principios del finalismo utilitario.

No ocurre lo mismo en el terreno de la técnica, en una máquina o un puente, donde todo está calculado; idénticamente a lo que acaece en la vida industrial, en el comercio, en las instituciones burocráticas de un Estado, en las que todo está subordinado a un principio de *utilidad práctica*: y, sin embargo, ni aun estas formas de vida o de actividad legitiman íntegramente el concepto de *finalidad práctica*, de tal modo que puedan satisfacer a la interrogación: ¿de dónde les viene su derecho a existir?

Tanto es así, que si queremos penetrar hasta la raíz de la realidad vital, que estamos estudiando, habría que ampliar por precisión el escenario de nuestras observaciones y perspectivas. El concepto de *utilidad* coloca el centro de gravedad de una cosa fuera de sí misma, y lo admite sólo como tránsito para un movimiento progresivo, es decir, que tiende flechado hacia un fin.

Pero cada objeto es en parte — algunos lo son totalmente — algo que se termina y descansa en sí mismo, que encierra en sí su propio *fin utilitario*, si es lícito emplear este concepto en una amplia sig-

nificación, aunque mejor diríamos que tiene un *sentido*.

Muchas cosas no tienen, hablando en rigor ninguna *finalidad práctica*; pero tienen un *sentido*, y éste radica en el hecho de ser lo que realmente son, sin pretender extender su acción fuera de ellas mismas, ni contribuir a la formación o modificaciones de otros objetos situados en el mundo circundante. Estas cosas, estrictamente diseccionadas, están vacías de un *fin práctico*, y sin embargo están rebosando *sentido vital*.

Utilidad y sentido son las dos formas, mejor dicho, las dos justificaciones de hecho, que un ser puede alegar como fundamento y derecho a su propio ser y existir. Desde el punto de vista del *fin útil*, el objeto se inserta ya dentro de un orden superior, que se cierne sobre él; pero desde el punto de mira de su *sentido*, descansa y se completa en sí mismo.

¿Pero cuál es el *sentido* de ese ser? Pues sencillamente el de que sea un reflejo, un vestigio del Dios infinito. ¿Y cuál será, entonces, el *sentido* de un ser viviente y animado? Pues el de su misma vida, es decir, el de que viva y perfeccione su naturaleza esencial, y sea como una eflorescencia radiante, una revelación de Dios vivo.

Todo lo dicho tiene vigencia lo mismo para el mundo de la naturaleza que para el de la vida del espíritu. ¿Puede afirmarse, en términos rigurosos, que tenga la Ciencia un *fin útil*? No: el pragmatismo ha pretendido asignarle uno, que es el de perfeccionar moralmente al hombre; pero eso equivale a

desconocer la independencia y dignidad del conocimiento científico. Y es que la Ciencia no tiene un *fin práctico* (*Zweck*); pero posee en cambio un *sentido* un profundo sentido, que se basta a sí mismo y reposa en sí mismo: el *sentido de la Verdad*.

La función legislativa de una asamblea o de un parlamento, por ejemplo, tiene un *fin práctico*, que es el de imprimir una dirección determinada a la vida del Estado. En cambio en la Jurisprudencia no puede ya buscarse ese *fin utilitario*; su objeto es estrictamente el *conocimiento de la Verdad*, dentro de la problemática del Derecho. Lo mismo sucede con la Ciencia pura, cuya misión es el conocimiento especulativo de la Verdad, la *servidumbre* de la Verdad, y nada más.

¿Y el Arte? ¿Tiene el Arte esta *finalidad práctica*? No; tampoco, a no ser que se avillane tanto el problema que se llegue a afirmar que el Arte suministra al artista los medios para sustentarse y vestirse, etcétera: o bien, como opinaban los racionalistas de la *Ilustración*, (*Aufklärung*) que la misión del arte era la de presentar, por medio de imágenes o creaciones plásticas, ejemplos vivos que sirviesen de auxiliares a la inteligencia y de enseñanza para la virtud.

La obra artística no se inspira tampoco en ese practicismo finalista; pero tiene, desde luego, un *sentido* sublime, que es el de su propio *ser, ut sit*, el de ser reflejo dichoso de las cosas y de transparentar en formas depuradas y sinceras la vida interior del alma del artista. Le basta para su dignidad ser reflejo de la Verdad: *Splendor veritatis*.

Tenemos, pues, que si la vida pierde su orden y medida para buscar en todo una *finalidad práctica*, fácilmente degenera en frivolidad y diletantismo; y, a la vez, que, si se la somete violentamente al molde rígido y frío del utilitarismo, esa vida se marchita y muere por asfixia. Las dos modalidades tienen que prestarse, por lo tanto, mutua ayuda. La *utilidad* es el blanco del esfuerzo y del trabajo: el *sentido* es la intimidad, el contenido de un ser, de una vida madura y en su pleno desarrollo.

Los dos polos del ser son, pues, la *utilidad* y el *sentido*, el esfuerzo y el conocimiento, el trabajo y la producción, la creación y el orden.

Toda la vida próspera y vigorosa de la Iglesia universal está orientada según estas dos direcciones. Así cuenta con todo el poderoso aparato de fines prácticos, encarnado en el Derecho Canónico, en sus Constituciones y normas administrativas. En ellos, en efecto, todos los medios convergen a un fin utilitario o práctico, es decir, tienden a asegurar la regulación y la marcha funcional del inmenso engranaje administrativo de la Iglesia. El punto de mira, el objeto primordial de sus estatutos y de sus organizaciones es esencialmente práctico. Pero cabe preguntar: ¿Está ordenado todo este andamiaje de leyes a un fin puramente práctico y lo consigue, en realidad, con el mínimo dispendio de energía y de tiempo? (1). El espíritu realista, práctico y positivo, es

(1) No obstante, no hay que olvidar que la Iglesia, como obra maestra de Dios, debe ser estudiada bajo otros aspectos también. Pero ahora, para el punto concreto que tratamos de dilucidar, podemos pasarlos por alto.

el que regula, indudablemente, e informa toda esta vasta organización.

Pero la vida de la Iglesia nos ofrece también otra fase y abarca otros dominios en los que se emancipa soberanamente del criterio de utilidad. Uno de ellos el de la Liturgia. Claro es que también en el orden litúrgico cabe distinguir un cúmulo de fines prácticos, que vienen a ser como el armazón del edificio, por ejemplo los Sacramentos, cuya finalidad es la colación de determinadas gracias; pero su administración, presupuestas las debidas condiciones, podría conferirse de una manera más sobria y rápida. La administración de los Sacramentos en casos urgentes de necesidad nos da una idea aproximada de lo que sería la acción litúrgica, reducida a sus formas más indispensables y utilitarias o prácticas.

Podrá asegurarse con toda verdad que cada gesto, cada oración, cada movimiento, cada ceremonia litúrgica implican una finalidad pedagógica, e instructiva y práctica por consiguiente. Eso es exacto. Y sin embargo, no encontramos en la Liturgia un código educativo, un método completo de formación ética, un plan determinado y preciso de vida espiritual. Para apreciar sensiblemente esta diferencia, no hay más que comparar, por ejemplo, el contenido y ceremonial de una semana cualquiera del Año Litúrgico con los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. En estos todo es minucioso y metódico; todo está taxativamente prescrito y reglado; todo tiende a la consecución de una mayor

eficiencia espiritual y educativa; cada ejercicio, cada oración, cada movimiento, hasta la graduación de la voz y de las pausas en la meditación, están ordenados a un fin único y predeliberado, que es el vencimiento de la propia voluntad.

Muy otros son los métodos de la Liturgia. Es ya muy significativo y digno de notarse el hecho de que no se la conceda ningún puesto ni se haga causal de ella en los Ejercicios Espirituales (1).

Indudablemente que también la Liturgia quiere y aprueba todo lo que contribuya a la formación espiritual, pero no siguiendo un método educativo deliberado, cíclicamente dispuesto, sino más bien creando una atmósfera espiritual lo más propicia y perfecta posible, dentro de la cual pueda el alma crecer y desarrollarse y fomentar su vida interior. La diferencia, como puede apreciarse, es la misma que la que existe entre la palestra, en la que cada aparato y cada movimiento está calculadamente estudiado, y los ámbitos abiertos de la Naturaleza, con sus bosques y praderíos, donde el hombre vive y alienta y crece en contacto íntimo y familiar con ella.

La Liturgia crea un vasto mundo, interiormente animado por la más rica espiritualidad, que, cual savia vivificadora y generosa, circula por las recónditas profundidades del alma, dejándola en plena libertad de sus movimientos y de su expansión. Toda esa muchedumbre de oraciones, de actos, de movi-

(1) Los Benedictinos la asignan un lugar, pero con ello demuestran evidentemente que practican otro tipo de ejercicios espirituales, que el ideado por San Ignacio.

mientos y ceremonias; toda esa admirable ordenación cronológica del Año Litúrgico y del Calendario, etc., resultan totalmente incomprensibles, si los sometemos a un riguroso criterio utilitarista y práctico.

La Liturgia desconoce esa *finalidad práctica*, de utilidad, y no puede, por ende, ser comprendida, ni analizada, desde el punto de vista exclusivo de esa finalidad, puesto que no es, ni mucho menos, un medio que se aplica para la consecución de un determinado efecto, sino que, más bien, hasta cierto grado al menos, es ella misma su propio fin en sí. Según el sentir de la Iglesia no debe considerarse a la Liturgia como un intermediario, como una ruta conducente a una meta, situada fuera de ella, sino como un mundo animado y rebosante de vida, que se apoya y tiene su razón de ser en sí mismo.

Esto es de una importancia superlativa, pues por no haberlo entendido así, se ha tratado, con enfadada insistencia, de atribuir a la Liturgia toda suerte de propósitos y de intenciones pedagógicas y formativas, que podrán en cierto modo aparecer como concomitantes, pero que no existen en primer término, ni constituyen su objeto preferente.

Hay, además, una razón más estricta y convincente para demostrar que la Liturgia no persigue una *finalidad utilitaria* y práctica, y es que su razón y fundamento de ser es Dios y no el hombre. En la Liturgia el hombre no vuelve sobre sí mismo, no se interioriza en su propio espíritu; es a Dios a quien dirige todas sus miradas y hacia El que vuelan todas

sus aspiraciones. No se ocupa concretamente de su formación y perfeccionamiento, sino que sus ojos se fijan absortos en la contemplación de los esplendores de Dios. Para el alma todo el sentido de la Liturgia está en saber situarse ante Dios, Señor y Salvador, para desahogarse libremente en su presencia y vivir dentro de ese dichoso mundo de verdades, de fenómenos, de realidades, de misterios y símbolos divinos, pensando que el vivir la vida de Dios, es vivir real y profundamente la suya propia (1).

Hay dos pasajes en las Sagradas Escrituras magníficos y profundos, que derraman gran luz y dicen la última palabra sobre esta cuestión.

El primero lo encontramos en la visión de Ezequiel (2). ¿Persiguen algún fin útil o práctico aquellos Querubines de fuego, que van derechos allí donde el Espíritu arrastra... que no retroceden en su marcha... que van y vienen con la celeridad del rayo... que avanzan y se detienen y se levantan sobre la tierra...; aquellos, cuyo batir de alas se asemeja al ruido de muchas aguas... y cuyas alas se pliegan cuando se detienen?" ¡Qué desalentador resultaría todo esto, cabalmente para esos implacables e íntegros celadores modernos, que en todo buscan el *fin útil!* Esos Querubines son un puro movimiento,

(1) De ahí también la deducción de que la Liturgia no tiende a *moralizar* tampoco. Ciertamente en ella se forma y ejercita el alma; pero no mediante la enseñanza directa de las virtudes, ni valiéndose de ejercicios metódicos y enderezados esencialmente a la consecución de las mismas, sino sólo por el hecho de poner al alma en condiciones de vivir dentro de la atmósfera luminosa de la Verdad eterna y del recto orden de lo natural y de lo sobrenatural.

(2) Ezeq. I, 4 y sigts.; Véase 12, 17, 20, 24 y 10, 9 y sigts.

magnífico y deslumbrante, que se produce donde y cuando sopla el Espíritu; movimiento que no quiere expresar otra cosa sino sólo este soberano soplo interior del Espíritu y revelar, de la manera más egregia, el fuego y el poder interior del Espíritu. He aquí una imagen viva de la Liturgia.

El otro lugar escrituario se nos ofrece por boca de la eterna Sabiduría (1): "*Cum eo eram, cuncta componens; et delectabar per singulos dies LUDENS coram eo omni tempore: LUDENS in orbe terrarum.*"

¡Palabras definitivas! El Padre halla su alegría y su gozo, en la contemplación del Hijo, plenitud de la Verdad, que difunde ante sus ojos los infinitos tesoros de su Belleza, de su Sabiduría y de su Bondad, dentro de la más pura beatitud, exenta de todo *fin práctico* — porque ¿qué *fin utilitario* es aquí presumible? —, pero pleno de *sentido*, del definitivo *sentido* del Hijo que *se recrea, ludens, jugando*, ante el Padre.

Del mismo tipo es, igualmente, la vida de esos puros seres bienaventurados, que llamamos Angeles, que se complacen, sin ningún fin ni *objeto práctico*, en moverse misteriosamente delante de Dios, obedeciendo sólo al soplo del Espíritu, por sólo la delicia de ser en su presencia como un juego maravilloso, como un cántico eviterno.

También en la provincia de este mundo terreno encontramos dos manifestaciones vitales, demostrativas de esa misma sublime *inutilidad*; en los juegos del niño y en las creaciones del artista.

(1) Prov. VIII, 30-31.

En sus juegos no se propone jamás el niño conseguir ningún fin, ninguna cosa práctica. No busca otra cosa sino desplegar su actividad infantil, desbordar su vida libremente en forma de movimientos, de palabras y de acciones, que no tienen ningún fin positivo, pero que por eso justamente tienen en sí mismos su razón suficiente. Están libres de toda *finalidad*, pero impregnados de profundo *sentido*, y éste no es otro que el de expansionar su vida incipiente y traducirla en pensamientos, impulsos y movimientos, para lograr su plenitud de vida; en una palabra, para demostrar la conciencia de su ser, de su existir. Y por lo mismo que el niño no busca más que expansionarse, dilatar sin trabas, incontenidamente su vida, la *expresión* de esa vida se desborda y trasciende al exterior, llena de cautivadora armonía, bajo las formas de la más pura y desinteresada belleza; su conducta, su vivir se convierte espontáneamente en ritmo y movimiento, en imagen y armonía, en canto y acompasada rueda. En eso consiste la esencia del juego: en el desbordamiento de vida, sin más fin que la plenitud y la expresión de esa misma vida, pero llena de *sentido* en su puro *existir*. Y estos juegos infantiles son tanto más encantadores y bellos, cuanto menos se los cohibe y metodiza; cuando la pedantería pedagógica no los prostituye con sus necios cánones y propósitos educativos o utilitarios, alterando su sentido y falseando su fragante sinceridad.

Pero, a medida que la vida avanza, comienzan ya las luchas y con ello se agrega un elemento de

perturbación y aparece un punto negro en el horizonte de la vida, que se disocia y torna brumosa. Ante los ojos del hombre se le presenta entonces el objetivo de lo que *quiere* y *debe* ser; pero, al intentar realizar ese ideal, tropieza con las innumerables resistencias que la vida opone a sus esfuerzos, y así, por triste y descorazonadora experiencia, va adquiriendo la convicción de lo excepcional y árduo que es lograr lo que él creyó que *podía* y *debía* ser.

Este conflicto entre sus sueños y la realidad ingrata, entre lo que anhelaba ser y lo que efectivamente es, trata después de superarlo en otra región, en la región irreal de la imaginación, es decir, en el Arte. Por medio del Arte intenta buscar la unión entre lo que él juzga que *debe ser* y lo que en realidad *es*; entre el alma con sus profundidades y la Naturaleza con su magnificencia; entre su ideal malogrado y la realidad amarga; en síntesis, entre el cuerpo y el espíritu.

De ahí surgen las distintas formas del Arte. Ellas no pretenden enseñar o moralizar, no persiguen ningún fin práctico y utilitarista en sí mismas, pues jamás un artista auténtico, al crear la obra artística, se propuso un objetivo didáctico o ético, ni buscó otra finalidad que la de dar solución a un conflicto íntimo que le punzaba, ni ambicionó otra gloria que la de llevar al mundo de las representaciones y sacar a plena luz, en forma plástica, la vida superior que el soñó y que, en la realidad implacable, encontró amalgamada con torpes mixtificaciones. El artista no intenta otro fin que libertar su ser y su

ideal, exteriorizándolos, y proyectar su verdad interior por medio de las representaciones vivas. El espectador, a su vez, ante la contemplación de una obra artística, no debe buscar tampoco más que el sereno goce de su contemplación, aspirar su belleza, adquirir plena conciencia de la superioridad que encierra, y sentir en ella la expresión de sus íntimos anhelos y nostalgias. Y mucho menos — como es lógico — irá a buscar en ella ni enseñanza ni materia de edificación o de graves y especulativas reflexiones. La Liturgia tiene, en este sentido, mucho mayor rendimiento aún que la obra de Arte. Ella brinda al hombre la posibilidad y la ocasión de realizar, ayudado por la Gracia, su esencial y verdadero fin, que es ser lo que debe y quisiera ser, si se mantiene fiel a sus destinos eternos, *un verdadero hijo de Dios*.

En la Liturgia podrá el hombre “regocijarse de su juventud” ante el Señor (1). Esto es indudablemente algo sobrenatural, pero por eso mismo responde a lo más íntimo de nuestra naturaleza.

Por estar la vida litúrgica, cabalmente, muy por encima de la que la realidad cotidiana nos brinda en sus diversas formas, por eso extrae las armonías y formas adecuadas de la única región en que se encuentran, es decir, de la zona del Arte. Así vemos que se sirve de la melodía o del ritmo métrico para hablarnos; que en sus parlamentos usa de colores y ornatos que no se encuentran en la vida corriente; que adopta movimientos solemnes

(1) Como se dice en el salmo inicial de la Santa Misa.

y majestuosos; y que escoge fechas y lugares para su realización, detallada y rigurosamente reglamentados y acoplados. Bien puede afirmarse, en el más alto sentido de la palabra, que es la verdadera vida del niño, en la cual todo está admirablemente combinado: imágenes, ritmos y cánticos.

He ahí, pues, el fenómeno admirable, la realidad íntima que se da en la Liturgia: el Arte y la realidad, admirablemente conciliados, en una sobrenatural infancia, se despliegan y viven bajo la mirada de Dios. Aquel ideal, tan difícil de hallar en el mundo de lo terreno, y que no tenía vida más que en el plano superior de la pura representación artística; aquellas formas del Arte, que queríamos convertir en estética imagen expresiva de la vida humana, plena y consciente, se transforman, como por milagro, dentro de la Liturgia, en magnífica realidad, vienen a ser como las formas expresivas del ser de una vida real, y desde luego, sobrenatural. Pero esta vida tiene de común con la del niño y la del artista, que no se fundan ni están inspiradas en ninguna concepción utilitaria y práctica, y, en cambio, está plétórica, rebosante del más profundo *sentido*.

Es que no es un trabajo, sino un juego. *Jugar* ante Dios; no crear, sino ser uno mismo la obra de Arte, he ahí la esencia de la Liturgia. De ahí proviene esa mezcla dichosa de profunda gravedad y de divina alegría; ese cuidado exquisito en sus múltiples prescripciones, para fijar las palabras, las oraciones, los gestos, los colores, los ornamentos y todo lo relativo al culto, y ese esmero que reclama en su puntual

cumplimiento; todo lo cual no es ni puede ser comprensible más que para quien sabe apreciar la psicología del Arte y del juego.

¿No habéis advertido alguna vez la seriedad con que los niños dictan y estatuyen las reglas de sus propios juegos, de sus saltos yorros, de sus movimientos y posiciones de las manos, y de la significación que entre ellos tienen, por ejemplo, un árbol o una varita? Todo eso será absurdo solamente para quien no sabe comprender su *sentido* y busca siempre en todas las acciones el resultado positivo y *utilitario*. ¿Y no habéis leído o conocido por propia experiencia algo de la tremenda gravedad, de la violenta tensión con que el artista se enfrenta con su obra de arte? ¿Cómo pugna y se debate para encontrar la palabra o la expresión propias! ¿Y qué tiranías y exigencias las de esa soberana, que es la forma! ¿Y todo para crear una cosa sin *finalidad* práctica! —No: y esa es su mayor excelencia, la *utilidad* no tiene nada que hacer en el momento de la creación artística, no tiene que ver nada con el Arte.

¿Hay quien pueda imaginar, por un instante siquiera, que el artista se tomaría tan ímprobo trabajo, soportaría las emociones, la dolorosa vibración, el penoso alumbramiento de su creación artística si no se tratase más que de ofrecer al lector o al espectador una lección de moral o de filosofía, que él podría condensar sin esfuerzos en unas cuantas frases, hallar en un par de episodios históricos, o en unas cuantas fotografías bien seleccionadas?

No: en modo alguno. El artista sufre y lucha por conquistar, en reñido trance, la expresión de su intimidad más viva, sin otro fin que el de contemplar con sus propios ojos la expresión plástica de esa misma vida, lograda con su propio esfuerzo, y verse reproducido en ella.

¡Pero cuán grande es todo esto! Aquí se da como una imagen de la Creación divina, que — según los teólogos — ha hecho las cosas sencillamente para que *sean, ut sint*.

Algo idéntico nos ofrece la teorización de la Liturgia. Con un exquisito esmero, a la vez que con la seriedad convencida del niño y la concienziosidad del verdadero artista, se esfuerza también por expresar, proyectándola bajo mil diversas formas, la vida del alma, la dichosa vida del alma, que ha sido creada para Dios, sin más finalidad que la de poder desplegarse dentro de ese maravilloso mundo de imágenes que hacen posible su existencia.

Mediante un código de severas leyes, ha reglamentado la Liturgia el *juego* sagrado que el alma ejecuta delante de Dios. Y si queremos ahondar más, hasta tocar en la raíz soterraña del misterio que tenemos ante nosotros, diremos que es el Espíritu Santo, el Espíritu de ardor y de santa disciplina, “que tiene poder sobre la palabra” (1), el que ha ordenado ese *juego* que la Sabiduría eterna ejecuta en el recinto del templo, que es su reino sobre la tierra,

(1) Tercia del Oficio de Pentecostés.

ante la faz del Padre que está en los cielos, “cuya delicia es habitar entre los hijos de los hombres.”

Sólo, pues, comprenderá el espíritu de la Liturgia aquel a quien no le sorprendan ni choquen estas disquisiciones. El racionalismo se ha vuelto siempre airado contra ella y la ha asestado sus dardos más venenosos.

Vivir litúrgicamente, movido por la Gracia y orientado por la Iglesia, es convertirse en una obra viva de arte, que se realiza delante de Dios Creador sin otro fin que el de *ser y vivir* en su presencia: es cumplir las palabras del divino Maestro que ordenan *que nos hagamos como niños*; es renunciar a la artificiosa y falsa prudencia de la edad madura que en todo pretende hallar un resultado práctico, y *jugar* como David lo hacía delante del Arca de la Alianza.

Claro es que procediendo así se corre el riesgo de que los sabios y prudentes del mundo, que a fuerza de gravedad hirsuta y seca han ido perdiendo la verdadera libertad y gozosa frescura del alma, sonrían irónicamente de este sagrado pasatiempo, como Micol se rió de David.

Aquí tenemos, pues, planteado el problema de educar, de preparar para la vida de la Liturgia; de enseñar al alma a no buscar con demasiados afanes en todas las cosas el *fin útil*, a no ser excesivamente *finalista*, a no propasar los términos de una sabia prudencia y “adultez”; en una palabra, de enseñarla a *vivir* y nada más. La Liturgia nos advierte que hay que renunciar, en la oración al menos, a esa febril actividad, que se desvive y consume en la

búsqueda de fines prácticos, y que, en cambio, es menester prodigar el tiempo con Dios y no medir ni calcular nunca las palabras, movimientos y objetos que este *juego sagrado* requiere, ni preguntar huraña y desconfiadamente a cada momento: “¿Por qué y para qué todo esto?”

Dentro de la atmósfera de la Liturgia tendrá, en fin, el alma que aprender a resignarse a no estar siempre en actividad, a no *hacer algo*, a no querer esperar, o investigar la finalidad de todo lo que se realiza, a sentirse dichosa con sólo estar entretenida en la presencia de Dios, a vivir con libertad, alegría y arte este *juego* de la Liturgia, que su mismo Dios y Señor reglamentó y ve con ojos de complacencia.

Porque, en último resultado, ¿qué ha de ser, en definitiva la Eternidad bienaventurada sino la acabada y subidísima ejecución de este sublime *juego*? Y quien así no lo comprenda, ¿cómo va a comprender que la realización divina de nuestros destinos eternos será *un eterno cántico de alabanza*? ¿No se-sultará, en suma, vacía y tediosa a semejantes espíritus, tan exigentes y prácticos, una eternidad que en tal forma se goce y viva indefinidamente?

CAPITULO VI

La severa majestad de la liturgia

LA Liturgia es Arte que se transforma en vida. Todo ser sensible, por poco impresionable que sea, tiene conciencia de la multiplicidad de sus medios de expresión, de la belleza plástica de sus formas, de la delicadeza y exactitud de sus proporciones. Pero en ello está larvado el insidioso peligro de no ver en el culto litúrgico de la Iglesia más que su valor estético, su belleza exterior. Así se explica que la literatura haya convertido la Liturgia en un tema poético, y apreciado sólo su aspecto bello; y lo que es más digno de notarse, por su gravedad, que obras consagradas especialmente al estudio de la Liturgia, insistan en acentuar el carácter estético de la misma. Recordemos obras, valiosísimas por otra parte, como *El Espíritu del Cristianismo*, (*Der Geist des Christentums*) de Fr. A. Staudenmaier, o algunos volúmenes de J. K. Huysmans', como *El Incienso*, etcétera.

El propio autor de estas páginas siente cierta preocupación ante la idea de que el presente ensayo contribuya a confirmar ese puro concepto esteticis-

ta de la Liturgia. A deshacer este escrúpulo va enderezado el presente capítulo, en el que se tratará a fondo este problema.

Considerar la obra de arte sólo por su faz artística es ya empequeñecerla. La obra de arte, en cuanto forma y expresión que es, sólo podrá ser valorada plenamente, cuando se la sitúe en la esfera de la vida y se analice su relación con ella. El logicista puro o el moralista no son de temer en este punto, porque la obra de arte no les interesa ni preocupa. Quien verdaderamente es temible ante la obra de arte es el esteta, que sólo *artísticamente* trata de explicarla y comprenderla, dando a ese adverbio la acepción más exorbitada y detestable, que Oscar Wilde, por ejemplo, le atribuyó.

Este peligro real se acentúa y agrava cuando se trata, no ya de la imagen creada, de la obra artística, sino del hombre mismo; y con más razón aún cuando se trata de esa prodigiosa y potente unidad, en la cual el Creador-Artista, el Espíritu Santo, ha conglutinado la realidad de la vida y las formas periclitadas del Arte, es decir, cuando se trata de ese *Opus Dei*, que es la Liturgia.

Siempre y en todas partes son peligrosos los eruditos presuntuosos, verdaderas moscas impertinentes, parásitos nocivos que empobrecen la vida a fuerza de chupar su savia; pero nunca más terribles y perniciosos, nunca más repulsivos y dignos de nuestra cólera que cuando invaden el Santuario.

El hombre sencillo, por ejemplo, que en la Misa solemne no busca otra cosa sino tributar a Dios el

homenaje de su devoción; la pobre mujer, abrumada bajo el peso de la vida, que acude al templo para buscar un poco de alivio a sus trabajos y una tregua para sus aficciones; toda esa muchedumbre de fieles, cuyo corazón quizá árido, a veces, no puede gozar de la belleza que les rodea y a quienes no conmueve ni la sublimidad de sus armonías ni el esplendor de sus formas, pero que se acercan al templo para fortalecer allí su fe y cobrar ánimos para las ingratas tareas cotidianas; todos ellos, en verdad, penetran y sienten la esencia de la Liturgia, mucho mejor que un *perito*, por ejemplo, que quisiera percibir la severa belleza del Prefacio en las candencias y ritmos de un Gradual.

Y esto nos precipita ya en la entraña de la cuestión: ¿Qué puesto, qué sentido tiene el elemento estético, la belleza, en el *Opus liturgicum*?

Antes de pasar adelante se impone hacer una digresión rápida, que no ha de resultar ociosa. Las explicaciones precedentes nos han hecho ver con precisión que la vida de la Iglesia presenta dos facetas o se manifiesta en dos sentidos.

En primer lugar, es una vida colectiva en acción, un formidable engranaje de ruedas animadas y de movimientos concertados, presididos por la unidad de fin y trabados sabiamente sobre ese organismo, complicado y magnífico, de su constitución unitaria y grandiosa. Esa gran unidad presupone un *poder*; y ella misma es la expresión de una *potencia*. ¿Pero qué función desempeña el *poder* en el territorio de lo espiritual?

Seguramente que cada cual responderá a este interrogante en las más encontradas formas, según su concepción o actitud personal. En unos, para acomodarse a esta verdad, prevalece la idea de que toda colectividad y por consecuencia también la espiritual, necesita imprescindiblemente del *poder*, si quiere poseer condiciones de vida. Y no se diga que esa colectividad hace traición a sus ideas, si acepta y fija entre sus enseñanzas, órdenes y preceptos, la idea de *poder*; porque este poderío externo y material, bajo ningún pretexto usurpará nunca el puesto preferente de la verdad y del derecho, ni pretenderá en ningún momento someter el espíritu a su violento y despótico señorío. Pero cuando se trata de una Religión, que no se limita solamente al imperio de las ideas y de los sentimientos, sino que abarca también bajo sus dominios una humanidad viviente, una muchedumbre de seres reales, entre quienes trata de difundir y dar a conocer el reino de Dios, entonces es indispensable que esa colectividad religiosa tenga también como garantía los resortes del *poder*, pues el *poder* es cabalmente el que hace de una verdad o de un precepto moral, una forma precisa de vida y existencia social.

Pero, en contraste con estos criterios o predisposiciones que, a duras penas se resignan a admitir la idea de *poder* o de *derecho*, asociada a ideas tan íntimas y personales como son las convicciones religiosas o la vida espiritual, se dan otros tan discrepantes e incluso tan opuestos que, al considerar el inmenso y difundido poderío de la Iglesia Católica,

olvidan con fácil obcecación los principios que al *poder* confieren un sentido. No tienen en cuenta quienes así se obcecan y deslumbran que la Iglesia no es un fin, sino un medio, un organismo cuya función es convertir este mundo transitorio en el auténtico reino de Dios; que la Iglesia no es más que la sierva de la Voluntad divina y la conferidora de su Gracia.

Si alguien, pues, pretende la existencia de una comunidad espiritual despojada de la gran disciplina del *poder*, esa colectividad por fuerza tiene que disgregarse y perderse entre puros esquemas y sombras huidizas. Pero si, por otra parte, se convierte en señora a la que es sierva, y se truecan los medios en fines, y el instrumento en el principio animador, entonces la Religión, automáticamente, degenera en una empresa terrenal y se asfixiará en su propia esclavitud.

El *Poder*, la *Autoridad* es para la vida activa de la Iglesia lo que, salvadas ciertas diferencias, es para la vida contemplativa la Belleza. La Iglesia no es sólo trabazón e ingente armadura de fines positivos, sino también, como antes se ha dicho, vida en sí misma, pletórica de sentido, que se transforma, que *deviene* en arte; o mejor aún; es arte que se transforma en *ser*. Y eso, Arte genuino es la Iglesia suplicante, que es como se manifiesta en su Liturgia.

En el capítulo precedente se trató de evidenciar cómo la Liturgia, en su fase artística considerada, tiene en sí misma su finalidad, su razón de ser. Sólo algún filisteo racionalizante y árido podría buscar la

justificación de una forma de vida en los fines utilitarios que ella implicara y le fuesen asignables.

Pero no hay que olvidar que el valor puramente artístico, la Belleza, ofrece un peligro análogo al que el *Poder* supone, respecto de la vida activa. El *peligro del Poder* sólo deja de serlo para el individuo que con toda lucidez haya penetrado y analizado la esencia y finalidad del *Poder*. Del mismo modo, sólo podrá evadirse de la peligrosa y captadora magia de la Belleza, quien haya logrado pleno conocimiento de su sentido.

El primer problema que se nos plantea es el de averiguar de dónde recibe su validez un valor espiritual, cómo se justifica su legitimidad. ¿Es que surge de su propio ser o más bien de un valor trascendente al que está subordinado? Paralela a esta pregunta surge inmediatamente otra de sentido opuesto: ¿En qué relación está un valor al que se le reconoce validez absoluta, en sí mismo, respecto de los demás valores igualmente estimables en sí mismos?

En el primer caso, se trata de referir un valor a otro, por ejemplo, la validez de una sentencia a los principios del Derecho. En el segundo, se investiga si entre dos valores que subsisten independientes y cuya validez es idéntica, existe un orden establecido, imposible de transgredir.

La Verdad vale por ser Verdad y el Derecho porque es Derecho y la Belleza sólo por su condición de Belleza. Ninguno de estos valores tiene su legitimidad o justificación en la esfera del otro sino única

y exclusivamente en sí mismo (1). Ni la más profunda idea y mucho menos la sola intención del artista, por muy generosa que ella sea, bastarán para crear una hermosa estatua, si la creación salida de sus manos no posee además virtud plástica, fuerza expresiva y cautivadora forma; es decir, si no es *bella*. Podemos afirmar que una cosa real o una obra de arte son bellas, cuando su esencia y su íntima significación están plenamente expresadas en su *ser*: como que en esa *plena expresión* es donde esplende la realidad de la Belleza.

Que toda la esencia de las cosas o de las acciones, e incluso su relación con todo el universo creado, brote espléndida y conformada en el primer momento, de las más íntimas y subterráneas raíces de su ser; que ese contenido íntimo se irradie, y se proyecte al exterior, en forma expresiva y se encarne en viva unidad plástica; que se exprese y sensibilice todo lo que deba ser expresado, y nada más que eso; que se revista con el ropaje espléndido de la forma todo aquello que sea capaz de forma, y sólo eso; que en esa creación no aparezcan superficies muertas ni vacías, sino que todo esté animado y radiante, que todo hable; que cada sonido, cada palabra, cada plano, cada color, cada gesto brote del interior y coopere valiosamente al esplendor armónico y revelador del conjunto y que, asociados orgánicamente estos elementos entre sí, hagan triunfar la unidad vital y per-

(1) Claro es que con esto se deja intacto el problema de cómo toda la legitimidad de un valor se funda definitivamente en un Valor supremo, incondicionado, eternamente real y válido en sí mismo, que es Dios.

fecta, sin aditamentos ni suturas; que se cumplan todas estas condiciones, y entonces tendremos el triunfo pleno de la expresión cabal, la forma clara y esencial de la verdad, de la vida interior, en su manifestación fenoménica, externa; es decir, tendremos el triunfo radiante de la *Belleza*. *Pulchritudo est splendor veritatis. Est species boni*, dice la Filosofía antigua. La Belleza es el esplendor de la Verdad, la revelación de la verdad interior y del bien esencial del ser.

La *Belleza*, es por consiguiente, un valor autónomo que tiene en sí misma su legitimidad; no es ni la *Verdad* ni el *Bien*, ni es tampoco un derivativo de ellos. Y, sin embargo, entre la *Belleza* y la *Verdad* y el *Bien* se tienden lazos estrechísimos de relación y de orden. Esto quiere decir que, para que la Belleza pueda expresarse, requiérese previamente la existencia de algo capaz de manifestación plástica, de ser exteriorizado, ya sea una verdad esencial, ya una emoción vivida. El primer elemento, por consecuencia, no por su rango y su forma, es decir, no por su jerarquía valiosa, sino por su prioridad, no es la Belleza, sino la Verdad. A lo sumo, dejaría de serlo para el artista, aunque en el fondo, en último resultado también para él, pero no para la generalidad de los mortales.

El escolasticismo proclama que la *Belleza es el esplendor de la Verdad*. Esta afirmación resulta, para el hombre contemporáneo, fría, hechiza y con sabor de escuela. Pero si reflexionamos un poco y vemos que esa magnífica frase es una fórmula ex-

presiva del espíritu de aquellos hombres de la Edad Media, incomparables arquitectos del pensamiento, finos moldeadores de ideas, que poseyeron la suprema maestría de dar a sus conceptos, a sus deducciones y sistemas, una estructura tan acabada y tan sólida, al par que tan esbelta y aérea como la de sus catedrales, entonces sentiremos la tentación de ahondar un poco más en las escasas, pero profundas palabras de esa frase. Por *Verdad* no se entiende la fría y algebraica exactitud de un concepto, independiente de la vida del espíritu, sino más bien acabada y estrecha unión del ser con la vida interior, plenitud y vigor de contenido rebosante de esencias. Y Belleza es el letificante esplendor que inunda nuestra mirada, cuando la Verdad recatada y oculta hace su aparición en un momento feliz ante nuestros ojos conmovidos; cuando la forma externa resulta la expresión realista, total y viva del contenido interior, que colma el espíritu. Así pues, para formular una definición cabal de la esencia de la Belleza, no sólo en su manifestación externa sino en su génesis formativa, ¿cabría encontrar términos más profundos y a la vez más concisos que decir que es la *plenitud perfecta de la expresión?*

Por lo tanto no será posible interpretar plenamente la esencia de la Belleza, sino a condición de respetar ese orden de prioridad, y de acatar reverentemente en ella ese resplendor de la verdad íntegra. Pero no faltan espíritus propensos a invertir — con grave peligro — los términos y alterar este orden genérico, colocando la Belleza antes que la Verdad, e

incluso tratando de establecer un divorcio total entre ellas, entre la perfección formal y el contenido, entre la expresión y el alma o su *sentido*.

Tal es peligro inherente a esa concepción estética del mundo y de la vida que suele terminar por lo común en ese *estetismo*, enervante y molicioso, en que han dado no pocos temperamentos.

No pretendemos aquí hacer un análisis de esa escuela estética ni de su concepción ideal. Podría, sin embargo, afirmarse de pasada, que la tendencia inquisidora y analítica irá precipitando a esta escuela más o menos vertiginosamente desde su interrogación del *Qué*, ante la presencia de un objeto, al *Cómo* del mismo; de la búsqueda de su contenido, a la especie de su representación; del valor de la cosa, al valor de la forma, y de las majestuosas elevaciones de la Verdad y de las inflexibles exigencias morales, a las armonías libertadoras de la Belleza.

Esta tendencia o deslizamiento puede mantenerse más o menos lógica y concienzudamente, hasta el instante en que se llega como resultado a una actitud de espíritu, en que no es posible atisbar nada de una verdad objetiva y rígida que "es así y no puede ser de otro modo"; en que no es posible proseguir en el análisis de una idea moral que se nos presenta en forma de dilema, pues no se busca sino la plenitud de significación en la forma y en la expresión. Y es que lo real, ya se trate de una cosa de la Naturaleza o de un simple acontecimiento histórico, ya se trate del hombre, del dolor, de la simpatía, del trabajo, de un problema de derecho, de un conocimiento o de

una idea, de cualquiera cosa que imaginarse pueda, hasta la más sublime, puede decirse que, en cuanto realidad, en cuanto cosa objetiva (*Sache*) no tiene valor significativo: es que lo real es y será siempre el presupuesto, el soporte del fenómeno de la expresión (1). De ese modo surge y se va formando ese sombrío reino de las formas absolutas, en que imperan el *Cómo* sin apoyo del *Qué*, y en que se da como un resplandor sin fuego interno y una acción sin dinamismo ni vida (2).

El esteticista que así opina, por fuerza tiene que perder la noción exacta de la verdadera grandeza y de la profundidad vital de una obra. Es más; no puede comprender la naturaleza íntima de esa obra ni ver y estimar lo que es esencialmente una obra de arte, una victoria y una profesión de fe. No podrá siquiera penetrar el sentido de la forma, de esa forma que constituye su más viva ambición, pues el sentido y la razón suficiente del ser de la forma radica cabalmente en que sea expresión de un contenido, espiritual o moral, y nos dé el exponente, el modo de realizarse, de actualizarse, de la esencia.

La Verdad es el alma de la Belleza. Quien no sepa

(1) En el libro *Intenciones* de Oscar Wilde se toca ampliamente y con toda claridad este problema.

(2) Se le ha reprochado al autor de que en esta exposición se enfoca el problema de una manera demasiado sencilla. Pero el autor sabe y así ha de confesarlo que, sólo en gracia al pensamiento fundamental, ha tenido que simplificar todo lo posible y dar de lado muchos puntos que hubieran debido dilucidarse más detenidamente. Pero, ahora, tras de maduras reflexiones, cree no hallar motivo para modificar el camino emprendido en esta exposición, ya que, en último resultado, lo que aquí se dice es exacto.

acercarse a la Verdad y gustar sus delicias, prostitute el concepto de la Belleza, que existe y tiene su vigencia en el imperio de lo real, convirtiendo lo que es gozoso y a la vez profundo *juego*, en el más fútil de los pasatiempos.

En toda creación artística, auténticamente genial y grande, yace entrañado un germen de elemento heroico, de esa levadura del heroísmo que toda vida interior necesita para conquistar la victoria de la forma libertadora, en su combate contra todas las resistencias: en ese buen combate que, en el terreno artístico, tiene que librar y conseguir quienquiera que consciente y enamorado de su vida, de lo mejor que en él hay, logra lanzar de sí lo extraño y acierto a poner en orden y unidad todo lo confuso y discrepante, y sometiénolo todo al imperio y señorío de su autonomía. Entonces es cuando se verifica como un gran alumbramiento; cuando toda la intimidad más saturada de esencias rinde testimonio y proclama con júbilo todo lo que ella era y debía ser, a la vez que denuncia la verdadera y esencial misión que en ella se encerraba. Pero todo esto es para el esteta un vano y bizantino pasatiempo.

Aun hay más: el esteticismo es inverecundo en el fondo. La verdadera Belleza es casta. Y no se tome esta palabra *casta* en un sentido superficial. No es que se trate ahora, ni mucho menos, de lo que la conveniencia o la pura decencia tolere decir y representar o, sencillamente, de lo que se deba ser o no se deba ser. No se trata aquí de ese problema, sino de otro de mucha mayor trascendencia.

Toda manifestación exterior, todo lo que se hace patente deberá brotar de un interior *tener que*, estar legitimado por normas de validez eterna, llevar su refrendo y la justificación de su licitud para poder *ser*. Pero este *ser licito*, este *tener que* radican en la verdad del contenido objetivo o de una legítima vivencia. En cambio, toda manifestación de vida, que busca su razón de ser en su misma exhibición, en su exteriorización expresiva y en su forma egoísta, degenera de su rango y pierde su decoro y alteza.

Pero avancemos aún más en estas consideraciones. Toda legítima y pura intimidad, a pesar de estar justificada e impulsada por la profunda realidad de su ser y por la fuerza motiva de su clarísima verdad espiritual, se estremece ante toda exhibición y retrocede pudorosa, con azorado temblor, antes de encarnarse en formas sensibles; y esto tanto más cuanto más cargada de dones y excelencias sentimentales.

De ahí esa dolorosa prueba de toda vida interior intensa, que siente la urgencia de expansionarse, de salir fuera, que anhela libertarse por medio de la expresión de su ser, de su opresiva y sorda mudez interior, y a la vez, ese horror a salir fuera de sí misma, porque teme que, al exteriorizarse, pueda perder lo más noble y elevado de su esencial recato. La vida interior logra su plenitud perfecta en ese momento de alivio en que puede manifestarse en forma adecuada, respirando libremente; pero, con simultáneo fenómeno, experimenta una dolorosa contracción ante el temor de perder algo inefablemente valioso que,

al tomar forma externa, desaparece, se evapora, para no retornar.

Este fenómeno — ¿será preciso repetirlo hasta la saciedad? — se verifica en toda auténtica creación de formas. Acabamos, por ejemplo, de formular una frase, de dar con una expresión feliz, y sentimos la íntima satisfacción, la dicha jubilosa de quien se libra de una opresora carga; pero de pronto nos sorprende el sonrojo, y en lo más hondo e inexplorado de nuestro ser se nos clava el remordimiento imprevisto y nos azota como un reproche: nuestros labios se abren para proferir palabras libertadoras de confesión y de fe, pero a la vez, quisieran retornar azoradas y recelosas a la intimidad de donde brotaron. Quien en verdad sepa comprender estos fenómenos psicológicos, tendrá la intuición de que, detrás de todo lo que se exterioriza y reviste de formas, queda abierto un inaccesible abismo y se ocultan tesoros de intimidad, castamente recatados y en pudorosa reserva. Cabalmente, en ese hecho de dar y, a la par, retener más de lo que se da; en ese pugnar por irrumpir a la vida sensible y, a la vez, por retroceder temblorosas, en que se debaten las más radiantes profundidades del ser; en ese combatir por la conquista de la expresión, de la jubilosa y estallante forma triunfadora, sintiendo a la vez esa contracción represiva y dolorosa del pudor y de la casta intimidad que teme profanarse con la exhibición, ahí, ahí es donde reside el más delicado encanto, el atractivo más cautivador de la Belleza.

Quien aspire a vivir una vida en la Belleza no

deberá anhelar ni buscar, como condición previa, nada que no sea *bueno y verdadero*. Si su vida es verdadera vida, entonces será también bella, espontánea y naturalmente, lo mismo que la luz brilla cuando prende la llama. Pero quien busque en primer término la Belleza en sí misma, desligada de las otras categorías, correrá el riesgo de la heroína de Ibsen, Hedda Gabler, de encontrar a la postre sólo el hastío anulador en todas las cosas.

Aunque ello resulte un poco sorprendente, cabe afirmar que algo idéntico acaece con el artista; si quiere librarse de ese escollo no ha de buscar sólo la Belleza como tal; eso presuponiendo que por Belleza entienda él algo más profundo y denso que una cierta armonía de formas extrínsecas y un cierto sortilegio de atractivos encantos. El artista, si lo es auténticamente, debe más bien rebelarse con todo el pujante vigor de su espíritu creador contra esas seducciones, esforzarse por ser *justo y verdadero*, por interpretar con noble sinceridad y vivir con personal impulso todo lo que el mundo interior y exterior le ofrece.

Entonces es ya cuando el artista, rehuyendo toda hipocresía o afectación y venciendo la tentación de la vanidad, se pondrá en condiciones propicias para interpretar y expresar ese contenido, sin modificar ni falsear un solo perfil. Y entonces es también cuando su obra, siempre partiendo del postulado de que se trata de un verdadero artista, es y debe ser *bella*. En cambio, si el artista se desvía de esta dura senda de la verdad y busca el rodeo de la forma por la

forma, entonces su arte resultará sólo pirotecnia de vana fantasmagoría.

Quien pretenda comprender en toda su extensión la Belleza de una criatura humana o de una obra de arte, y no decimos *gozar* la Belleza, porque con esta expresión epicúrea y mezquina parece sentarse una analogía entre la Belleza y los manjares, cosa que sólo puede aceptarse y poner en circulación por ese impudibundo esteticismo que estamos combatiendo, quien pretenda, decimos, comprender la Belleza e internarse en su intimidad más recatada, tiene que partir de su misma alma. Su posición y comportamiento previos debe ser de reserva ante la expresión, de no conceder una importancia primordial a la armonía y seducción de las formas, sino de penetrar desde el primer momento en la íntima verdad, en la plenitud de verdad de la creación animada, de la obra de arte que tiene ante sus ojos. Partiendo de este hito inicial, se irá desplegando reveladoramente ante su mirada en felices sucesiones y con toda su transparencia, todo el mundo interior con su plenitud y detalle, al través de las sutilísimas vestiduras de las formas, y entonces es cuando experimentará la fruición inefable de la explosión radiante del milagro de la Belleza; entonces es cuando se posesionará de la intimidad de la Belleza, quizá sin percatarse plenamente de ello, al sentirse como beatificado y traspuesto por el disfrute de una realidad rebosante de plenitud y de transparencia.

Quien persiga la posesión de la Belleza por sí misma, verá con desconsuelo cómo se ausenta esquiva

a sus miradas; y es porque, al alterar la jerarquía interna de los valores, destruye por sí mismo su vida y su obra.

Por el contrario; quien sólo aspire a vivir dentro de la atmósfera bienhechora de la Verdad, a vivir y a expresar la Verdad, manteniendo el alma plenamente abierta ante ella, encontrará el verdadero camino y en él le saldrá al encuentro, quizá sin esperarla ni buscarla, la auténtica Belleza, como consumación espléndida de una vida casta y opulenta, que se traduce en formas de Belleza.

¡Cuán profunda e intuitiva mirada la de aquel genio de lo bello que fué Platón, cuando advertía, como cautela previa ante la Belleza, que no había que entregarse a ella con pleno rendimiento y sumisión! ¡Y cómo se siente la necesidad en nuestros días de la aparición de un nuevo profeta del Arte para apostrofar a esta nuestra desviada juventud, servilmente arrodillada ante el ídolo de la Belleza y del Arte *puros*, y advertirle severamente de cuáles van a ser los frutos que recojan de esta subversión tremenda de las leyes más elevadas del espíritu!

Resumamos ya y apliquemos al hecho de la Liturgia cuanto queda expuesto. Estamos ante la perspectiva amenazante del grave peligro de que también en la Liturgia se insinúe y cunda el estrago del esteticismo; de que empiece por ensalzarse la Liturgia, para después ir analizando, estéticamente, detalle por detalle de sus riquezas y esplendores, terminando por *gustar*, catar la belleza de la casa de Dios con la glotonería y refinamiento del erudito o del diletante;

es decir, para terminar por convertir de nuevo, aunque en forma distinta, la *casa de oración* en "*guarida de ladrones*".

¡Y eso no puede ser de ninguna manera! ¡Por el honor y decoro del que mora en el Templo santo del Señor, y por la dignidad y grandeza de nuestra misma alma!

No ha erigido la Iglesia este magnífico *Opus Dei* de la Liturgia por la pura y sola complacencia de crear bellas imágenes, frases armoniosas, ceremoniosos y solemnes cultos, gestos y actitudes mayestáticos, no; como tampoco tiene por finalidad exclusiva rendir a Dios un tributo de alabanza, sino también salvar nuestra alma de la eterna ruina. La Liturgia no se propone más que expresar lo que acaece en la intimidad de la comunión cristiana; hacer patente cómo la vida de Dios en Cristo va posesionándose de las criaturas por mediación dichosa del Espíritu Santo; cómo estas criaturas, a una nueva vida resucitadas, se renuevan y trasforman real y verdaderamente en su vida y en su ser; cómo se realiza el crecimiento de esta nueva vida; cómo se nutre y progresa y se expansiona y obra, partiendo de Dios, en la vida de los Sacramentos y de la Gracia, refluendo en Dios por la oración y el sacrificio; y cómo, en fin, se realizan todas estas maravillas en la constante y misteriosa renovación de la vida de Cristo, en la sucesión temporal del Año Litúrgico.

Todo eso que se perfecciona y realiza, que se acepta, enseña y trasmite bajo determinadas formas de palabras, de objetos y de acciones, del culto y del

símbolo, es el que constituye la esencia de la Liturgia. Tenemos, por lo tanto, que aquí se trata primordialmente de una realidad, de un acercamiento de la criatura existente a su Dios real y verdadero; que se ventila el grande y pavoroso problema de la santidad y de la salvación. No se debe ir, pues, en la vida litúrgica, en seguimiento de Belleza alguna por sí misma, sino en busca acuciosa de la *salud*, perdida para la humanidad por la trasgresión y el pecado. Aquí, en el terreno de lo litúrgico, se trata sólo de grandes verdades, como son el destino de las almas, la posesión de la única y verdadera vida, y el sentido de las cosas eternas.

Y era preciso que se revelasen y se dijese y se buscasen y se conquistasen y se proclamasen todas estas cosas, por medio de cuantas formas e instrumentos de expresión fuera posible. Y ved ahí cómo así arribamos ya lógicamente a las costas de la Belleza (1).

Y no es maravilla, pues quien aquí obraba e influía era el espíritu de la Verdad y el poder de la forma. Cuanto en el interior se recataba, se ha expresado con absoluta y conmovedora sinceridad; toda aquella desbordada plenitud de vida íntima

(1) Con mucha razón escribe, según esto, el P. Alfonso Herwegen: "Yo insisto en la afirmación de que la Liturgia se ha convertido, sin pretenderlo conscientemente la Iglesia, se ha transformado y convertido en una verdadera obra de arte. La Liturgia contenía en sí tantos elementos esenciales de belleza que, de suyo, podía ser ya considerada como creación artística. Pero el principio interno que desde dentro le prestaba su forma y su figura era la esencia del Cristianismo". *El arte como principio de la Liturgia*, Pág. 18. Paderbon, 1916.

EL ESPIRITU DE LA LITURGIA

ha encontrado ya el cauce de la adecuada expresión; todas aquellas profundidades abismáticas se han convertido en una revelación maravillosa, en un mundo de formas límpidas; y todo ello se ha verificado porque no podía menos de verificarse, porque del alumbramiento, de la explosión de esa Verdad de la Liturgia tenía que brotar el resplandor de la más soberana Belleza.

Pero para nosotros es la Liturgia, primordialmente, un instrumento de salvación: para nosotros no debe tratarse, con preferencia de otra cosa que de la Verdad y del sentido vital, en la Liturgia. Cuando recitamos sus salmos y oraciones, debemos alabar y rogar a Dios y nada más... Lo que radicalmente nos interesa, cuando asistimos al santo Sacrificio de la Misa es reconocer que en esos solemnes momentos estamos viviendo al borde del manantial vivo de la Gracia. Cuando tomamos parte en alguna consagración religiosa, no debemos ver en todo lo que presenciemos, sino que una porción de la humanidad, una fracción de la gran comunidad humana, ha sido conquistada y enajenada por la Gracia del Señor, Dios y Salvador nuestro. Lo esencial en la Liturgia no es ni la amplitud más o menos majestuosa de los gestos y actitudes, ni la resonancia grandilocuente de las palabras, como si asistiéramos a la representación de un auto espiritual o drama sacro. No; lo esencial es que, por los caminos de la Liturgia, el alma, hecha para Dios, se acerque un poco más a ese Dios que la creó; para conquistar, en definitiva, el triunfo más

R O M A N O G U A R D I N I

áspero, decisivo y radicalmente humano, que es la liberación del corazón para la vida perdurable.

Cuando así procedamos, con ese espíritu de rectitud y de elevación, es cuando se nos dará, como premio y añadidura, el regalo egregio de la Belleza. Solamente cuando vivamos y nos asociemos intensamente a la severa realidad de la Liturgia, es cuando se nos revelará en su integral perfección, con toda la plenitud de vida y de eficacia que en ella se contiene.

Únicamente partiendo del principio fecundo de la *Verdad* de la Liturgia, podrán capacitarse nuestros ojos para poder contemplarla, para ver cuán difusivamente bella es la Liturgia.

Claro es que esta percepción de la Belleza está en proporción con la mayor o menor receptividad estética de cada individuo. Podría suceder quizá que, al principio, no experimentásemos más que un sentimiento de quietud, de apacible reposo, al adquirir conciencia de que todos los gestos y palabras y oraciones litúrgicas se aplican a las necesidades de nuestra vida espiritual, y al originarse la sensación espontánea, de que todo lo que en ella se ejecuta es justo, significativo y preciso; es decir, que es como debe ser; hasta que un día, a partir de ahí, nos sorprende fulminante la belleza espléndida de un *Ofertorio*, que nos deslumbra como las fulguraciones de un diamante. Entonces es ya cuando se nos revela y descubre, en toda su transparencia, la estructura interna de una oración y quedamos como absortos al experimentar y vivir las incomparables maravillas de esas profundidades tan lúcidas y, a la vez, tan abismáticas.

Otras veces serán quizá las cimas espirituales del santo Sacrificio las que, en sucesión progresiva, emerjan como cumbres aireadas de montaña, que se limpian de nieblas y se destacan luminosas ante nuestros ojos con toda su perfilada grandeza, hasta aquel momento para nosotros desconocida.

Y así sucederá que, en el ejercicio de nuestras oraciones litúrgicas, experimentaremos como un goce nuevo, como una inefable dicha, como una jubilosa alegría que va penetrando el alma y trasportando el espíritu en un amoroso entusiasmo y arrobamiento. O bien acaecerá, tal vez, que se nos vaya el libro de entre las manos, y nos quedemos silenciosos y hundidos en el reposo bienhechor de la contemplación, al sentir expresadas en las frases y oraciones de la Liturgia las verdades supremas más íntimas y decisivas que pueden colmar la aspiración de nuestras almas.

Pero esos no son ni pueden ser más que instantes intensos y fugaces, que hay que aceptar y recibir con júbilo sólo cuando nos salen al paso, cuando para dicha nuestra se consiguen alguna vez y se nos dan como merced y regalo.

De ordinario, lo que aquí, en la vida de la Liturgia hay que tener como norma, es el precepto del Señor: *Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura.* Y nótese que dice *todo*; es decir, que también, por consiguiente, la viva y luminosa emoción de la Belleza.

CAPITULO VII

De la primacía del Logos sobre el Ethos

EXISTE en la Liturgia un aspecto de tal índole que, fácilmente, pudiera alejar de ella a los espíritus de pronunciada tendencia moral, cuya actividad y dinamismo se despliega más bien en el plano de la vida práctica. Nos referimos a la posición peculiar de la Liturgia respecto al orden de las costumbres y de la vida moral.

Lo que esos espíritus echan de menos en la Liturgia es que no ofrezca la formulación de una vida ética en relación inmediata con la vida cotidiana y real. La Liturgia tiene — según ellos — la gran deficiencia de no suministrar al hombre, en sus luchas y aspiraciones de cada día, ningún estímulo inmediatamente transformable en acción, ninguna idea ni elemento primario utilizable. Ella se caracteriza por cierta reserva, por cierto retraimiento ante la vida; se distancia del mundo y se recluye en el santuario del templo, para desplegarse dentro de su recinto con toda su pompa, y lejos del tráfigo del mundo.

No cabe negar que existe un contraste evidente entre la oficina del empleado, el taller del obrero, las grandes fábricas, y los poderosos centros de la industria y de la técnica modernas; entre el escenario ensordecedor y tumultuoso de la vida política y social, de una parte, y los recintos sagrados destinados al solemne culto y adoración de Dios, por otra. Es evidente que hay una antítesis violenta entre el brutal y mecánico realismo de nuestros días, que se infiltra en todos los órdenes de la vida con el empuje de su sensualidad o el poder perforante de sus aristas, y el mundo de ideas encerrado en la Liturgia con toda su majestuosa gravedad y limpidez y con la armonía y selección de sus formas .

De ahí proviene que lo que la Liturgia nos ofrece no pueda transformarse inmediatamente en acción viva. Por eso tenemos que siempre serán necesarias las distintas formas de oración, nacidas de un contacto más inmediato con la vida y las realidades actuales, como son las oraciones populares — por ejemplo — en las cuales la Iglesia responde por reacción inmediata a las perentorias necesidades del momento, y por medio de las cuales se apodera directamente del alma contemporánea y la arrastra a conclusiones prácticas y eficientes (1). La Liturgia en cambio se propone de

(1) De estas reflexiones, por consiguiente, al igual que de otras innumerables que pudieran hacerse, se deduce la necesidad absoluta de las formas extra-litúrgicas de la vida espiritual, como son el santo Rosario, el Via-Crucis, los Ejercicios espirituales, las diversas manifestaciones de piedad popular, la meditación, etc. Nada, en realidad, más funesto y equivocado que tratar de encuadrar toda la vida espiritual dentro del marco específico de la Liturgia; y nada más injusto y reprochable asimismo que la actitud de *tolerar* únicamente

modo preferente crear la disposición característica y fundamental para la vida cristiana.

Su ideal consiste en conquistar al hombre para situarle en el orden justo y en la relación esencial con su Dios, para que por medio de la adoración y del homenaje del culto tributado a Dios, por la fe y el amor, por la penitencia y el sacrificio, adquiera la rectitud interior, de suerte que en el momento que tenga que resolverse a obrar o se presente el cumplimiento de un deber, obre en conformidad con ese estado de espíritu, es decir, con rectitud y justicia.

Ahora que el problema va mucho más allá. ¿En qué relación está la Liturgia con el orden moral? ¿En qué relación están, dentro de ella, la voluntad respecto del conocimiento, y el valor *Verdad* respecto del valor *Bien*?

Sintetizando los términos del problema, podríamos plantearlo en esta forma: ¿Qué relación existe, dentro de la Liturgia, entre el *Logos* y el *Ethos*? Permítansenos, para formular una respuesta concluyente, remontar un poco el curso de la tradición.

Desde luego puede afirmarse que la idea preponderante que la Edad Media tenía respecto al orden de

estas otras formas de vida espiritual, sólo porque el *pueblo* necesita de ellas, y querer en cambio presentarnos como objeto primordial y exclusivo del alma que aspira a la perfección cristiana, el que aprenda a vivir y desenvolverse sólo dentro de los límites de la Liturgia.

No: lo que hay que repetir es que ambas manifestaciones de la vida de piedad son necesarias; que la una complementa a la obra. Reconozcamos, sin embargo, la superioridad del rango y excelencia de la Liturgia, ya que ella es la forma de orar propia de la Iglesia

Vid. la Introducción de la obra *El Via-Crucis de nuestro Señor y Salvador*. Guardini, Mainz, 1921.

prioridad entre estos dos valores básicos fué, al menos teóricamente, la de la supremacía del *pensamiento* sobre la *acción*, la del rango superior del *Logos* sobre el *Ethos*. Así se desprende de la solución dada a una serie de problemas, largamente debatidos, de universal interés (1); de la preferencia concedida a la vida contemplativa sobre la vida activa (2); y de la aspiración general del alma en la Edad Media, resueltamente orientada hacia el más allá, hacia la allendidad.

La época moderna trajo consigo una profunda transformación de la vida. Se relajaron todas las grandes instituciones, la cofradía, el municipio, el imperio. El poder eclesiástico se vió amenazado en su soberanía ultramundana, lo mismo que en la temporal, que por largo tiempo fué privilegio suyo. El individualismo avanza y se recrudece en todos los órdenes de la vida y con ello surge el criticismo científico, que se polariza más enconadamente en la crítica del conocimiento.

Todas las teorías precedentes relativas a la naturaleza del conocer, que eran de carácter constructivo

(1) Así lo confirman, por ejemplo, las largas y profusas disquisiciones acerca del sentido y determinación de la Teología; de si es una ciencia *pura* o una ciencia *ordenada* al mejoramiento moral del hombre; acerca de la naturaleza y esencia de la bienaventuranza eterna; de si consiste en el amor o en la contemplación de Dios; y acerca, en fin, de la independencia de la voluntad respecto del entendimiento, etc.

(2) Es significativo, que hasta el siglo XVII no se fundara ninguna orden de mujeres, de vida activa, y que aún entonces se fundara una con la general repulsa y desaprobación. En este punto ofrece grandes enseñanzas y curiosos datos en particular la historia de la Orden de la Visitación.

hasta entonces, recibieron, con la profunda transformación operada en todos los espíritus, un carácter agudizadamente crítico. El mismo conocimiento se hace problemático y es discutido. El resultado de toda esa insurrección ideológica es un desplazamiento sucesivo del centro de gravedad de la vida intelectual por encima de la voluntad. La acción del individuo, apoyada en sí misma, con suficiencia en sí misma, adquiere cada vez más rango y se le concede cada día más significación y trascendencia. La vida activa avasalla impetuosamente a la vida contemplativa y el *querer* impera y se sobrepone al *conocimiento*.

Incluso dentro de los dominios de la vida científica, que no obstante estar fundamentada esencialmente sobre la base cognoscitiva, adquiere la voluntad un predominio exorbitante. Suplantando los clásicos sistemas que, durante muchos siglos, consideraron la verdad como el más seguro bien, adquirido y poseído con certeza, investigado y profundizado con sinceridad, surge el problematismo, la búsqueda crítica y ansiosa de la verdad incierta, huidiza y desconocida. En lugar de la clara exposición y el estudio elaborante de la verdad, se proclama el principio de la cultura y de la observación individual. Todo el mundo científico adopta entonces un ademán combativo y una fisonomía emprendedora y casi agresiva, viniendo a convertirse como en una poderosa asociación obrera, aquejada por la fiebre de la producción.

Esa tendencia intelectualista hacia la preponderancia del *querer*, de lo volitivo, tenía lógicamente que adoptar una forma científica y cristalizar en axiomas

y teoremas. Esa fué la empresa que Kant realizó de la manera más árdua y difícil de seguir. Paralelo al orden de la representación de la naturaleza, en el cual sólo la razón tiene competencia, colocó el orden de la realidad y de la libertad, dentro del cual sólo la voluntad impera y ejecuta. Del imperativo de la voluntad hace surgir un tercer mundo, el mundo de Dios y del alma, del más allá, en contraposición con el de la experiencia. Y mientras la razón, por sí sola, nada puede afirmar acerca de estas últimas realidades, por estar incluída dentro del orden de la naturaleza, recibe del imperativo de la voluntad, que, a su vez, necesita de esas realidades para vivir y para obrar, la creencia en su realidad y en las supremas leyes reguladoras de su concepción del mundo.

Así queda ya proclamada y sentada la primacía de la voluntad, que con todo su sistema ético de bienes avanza delante de la razón y del conocimiento, y sobrepuja el rango de los valores que de ellas dependen: es decir, que al *Ethos* se le confirió la primacía sobre el *Logos*.

Ya tenemos quebrado el hielo: desde este momento, que acabamos de denunciar, se inicia la fase de evolución filosófica, que constituye la *voluntad* buena, *pura* de Kant, lógicamente concebida, por la *voluntad psicológica*, erigiéndola en reina y señora de la vida y que tiene por acérrimos propugnadores a Fichte y Schopenhauer, hasta encontrar su más álgida expresión en Nietzsche, que llega va a proclamar la *voluntad del poder*. Para Nietzsche es verdadero cuanto engrandece y da salud a la vida; todo lo que

impulsa a la humanidad por las sendas del *superhombre*.

Y así tenemos ya el Pragmatismo: la verdad no es un valor autónomo, tratándose de una concepción filosófica del mundo o del espíritu, sino la expresión mental de la realidad de que una proposición, una idea, un método de concebir, impulsan la vida activa y ennoblecen el carácter y todo el contenido de la moral (1). Según esta filosofía, la verdad es en el fondo una realidad moral, por no decir — aunque entonces rebasaríamos los límites de estas apretadas consideraciones — que un fenómeno vital.

Este predominio y excelencia concedidos a la voluntad y al valor de la misma, es lo que caracteriza la época presente. De ahí proviene y ahí radica la génesis de toda esa febril actividad, esa incontenida ansia de progreso, esa vertiginosidad del trabajo, esa precipitación en el placer; de ahí se origina esa adoración y entusiasmo por el éxito, por la fuerza, por la acción; de ahí las luchas por la conquista del poder y del mando; de ahí, sobre todo, ese exacerbado sentido del valor del tiempo, y el ansia, por consiguiente, de apurarlo y utilizarlo hasta el último residuo, transformándolo en movimiento y acción. De ahí proviene, asimismo, el que algunas formas de vida espiritual, como las que se practicaban en los antiguos conventos de vida contemplativa, que eran, dentro de la

(1) Esta dirección ha influido incluso en las orientaciones del pensamiento católico. No faltan pensadores modernistas que tratan de buscar la dependencia del dogma y de las verdades teológicas, de la vida cristiana, y que pretenden basar su significación e importancia no en el valor *verdad*, sino exclusivamente en el valor *vida*.

vida general del espíritu, verdaderas potencias y se los consideraba como el fruto más delicado y la más preciada flor de la espiritualidad por todo el mundo creyente, se vean hoy apenas comprendidas y estimuladas por los mismos católicos, y tengan que ser defendidas por sus protectores contra los ataques y reproches de quienes impugnan los conventos de vida contemplativa como nidales de vidas inútiles y ociosas.

Tan pronto como se señaló esta tendencia espiritual en Europa, cuya cultura tan profundamente enraizada estaba en el pasado, trascendió en seguida al Nuevo Mundo, donde arraigó de una manera desembogada y se aclimató con toda su rudeza. La voluntad de acción lo absorbe y domina todo. El *Ethos* adquiere la primacía absoluta e indiscutida sobre el *Logos*; la vida actuante y febril, sobre la contemplativa y mística.

¿Y qué posición adonta la Religión Católica ante este cambio profundo de ideas y orientaciones? Desde luego hay que dejar bien sentado y en forma axiomática, que cualquiera época o cualquiera manifestación de vida espiritual pueden lograr su plenitud de desarrollo dentro de esta Religión, ya que es verdaderamente capaz de hacerse toda para todos. Tanto es así que la inmensa fuerza expansiva del último medio siglo ha sido recogida y legitimada por la Iglesia, haciendo surgir nuevos veneros de su inagotable plenitud. Sería menester detenerse en más prolijos razonamientos para hacer desfilar, a la luz de los hechos, la serie de varones insignes, de organizaciones, de tenta-

tivas, de actos heroicos y maravillosas empresas que se han producido y fomentado dentro de la vida católica, que llevan el sello de las nuevas orientaciones. La Iglesia no ha permanecido nunca ajena a ninguna nueva y legítima forma de vida.

Pero hay que agregar también que la hegemonía generalizada del *Ethos* sobre el *Logos*, de la *voluntad* sobre la *razón*, repugna profundamente y está en contradicción con la esencia del Catolicismo.

El Protestantismo representa, en sus múltiples formas, desde las más rígidas y severas, hasta las más liberales y relajadas del libre examen, esta posición, más o menos cristianamente religiosa, del espíritu. Con justicia se le ha llamado a Kant el filósofo del Protestantismo. Paulatinamente ha ido esa tendencia espiritual abandonando las inconmovibles verdades religiosas y objetivas, haciendo de la convicción y de la fe una cuestión de pura estimación subjetiva o un simple fenómeno de emoción personal. El concepto de verdad se ha ido deslizado del sólido asiento de lo objetivo, de lo metafísico, al resbaladizo terreno de lo subjetivo y psicológico. Desde ese momento tenemos ya que es la voluntad la que gobierna el timón de la vida toda.

De ahí que si el creyente no posee en el fondo una verdadera fe, si todas sus creencias quedan reducidas a la *emoción* de la fe, entonces tendremos que lo único objetivo y seguro no es un contenido o depósito de fe profesable y transmisible, sino sólo el testimonio de un espíritu recto mediante una acción justa. Es decir, que en adelante no habrá más pruebas válidas

que las pragmáticas; la rectitud del pensamiento se deducirá de la rectitud de la acción.

Ya no se trata, por consiguiente, de una metafísica del espíritu, en el sentido propio de la palabra. Una vez derribado el puente que se tendía, como punto de enlace, entre la razón y la vida volitiva y emocional, al quedar desplazado el conocimiento de su función superior, queda roto también el contacto necesario con todo lo sobrenatural y eterno. El creyente no apoyará ya su vida en la idea de la *eternidad*, sino en la idea de *tiempo*, y la Religión, por ende, se hará cada vez más terrena, más mundanizada; se convertirá en una especie de consagración de la existencia humana, del más acá en sus cambiantes formas y contenidos, en una especie de santificación de toda la actividad humana; del trabajo profesional, de la vida social, de la familia, etc., pero nada más.

A poco que se reflexione se comprenderá en seguida hasta qué punto es nociva y disgregadora semejante concepción, y en qué grado contradice las leyes fundamentales de la vida y del espíritu, por falsa y antinatural, en el más rígido sentido de la palabra. Ahí está el manantial que ha envenenado de angustia y desolación positivistas a nuestro tiempo. De ahí también la grave responsabilidad de esas teorías que han volcado el orden sagrado de la Naturaleza. Goethe pone el dedo certero en la llaga cuando hace que Fausto, sumido en un mar de dudas, en lugar de exclamar: "En el principio era el Verbo", diga: "En el principio era la Acción".

A medida, pues, que el centro de gravedad de la

acción se desplazaba del conocimiento a la voluntad, del *Logos* al *Ethos*, la vida ha ido perdiendo su resistencia y sostén interior, ya que con ello se le pedía al hombre que buscara su centro y su apoyo dentro de sí mismo. Pero eso no lo puede realizar más que una Voluntad realmente *creadora* en la acepción llena de la palabra, y esa Voluntad no existe fuera de la Divina (1).

Se le exigía al hombre una actitud, que presuponía la condición de ser un Dios; pero como no lo es, se desencadenó en su intimidad un fragoroso combate espiritual, y adoptó un gesto de impotente violencia, que unas veces, pocas, reviste cierta grandeza trágica, pero que, por lo general, resulta sencillamente ridículo en tantos espíritus inferiores.

Esta actitud ideológica es la culpable de que el hombre contemporáneo se asemeje a un ciego que se agita desesperadamente palpando en las tinieblas, pues la fuerza fundamental, de la que ha querido hacer el resorte de su vida, es decir la *voluntad*, es ciega.

La *Voluntad* puede querer, obrar y crear, pero es impotente para *ver*. De ahí proviene también toda esa inquietud de la vida contemporánea, que en ninguna parte encuentra sosiego y buena posición. Nada hay firme y estable; todo es cambio y mudanza; la vida

(1) Incluso aquí nos dice también la razón que Dios es la Verdad y la Bondad a la vez, pero no que es sólo una Voluntad absoluta. La Revelación confirma también un conocimiento en las cosas divinas, cuando nos dice que lo *primero* en la Trinidad es la generación del Hijo por el conocimiento del Padre y luego, lo *segundo* (naturalmente que esto es en el orden del conocer, no en el orden del tiempo) la espiración del Espíritu Santo, por el amor del Padre y del Hijo.

semeja un constante *devenir*, una perenne lucha, un vivo anhelar, una angustiada pesquisa y una fatigosa peregrinación.

La Religión Católica se sitúa con todo su denuedo y poderío frente a esta concepción del espíritu y de la vida. Cualquiera cosa perdona más fácilmente la Iglesia que un ataque a la verdad. La Iglesia sabe muy bien que, cuando un hombre falta o cae, pero en su falta o caída no hay un atentado contra la verdad, siempre le queda al pecador abierta la senda para retornar al bien. Mas cuando se ataca en su raíz a los principios constitutivos, entonces es cuando se verifica una inversión catastrófica en el orden intangible y sagrado de la vida. Por eso la Iglesia ha mirado siempre con profundo desagrado y recelo toda concepción eticista de la Verdad y del Dogma. Todo ensayo o tentativa de querer fundamentar el valor de la Verdad sobre el relativo valor práctico del Dogma, es esencialmente anticatólico (1). La Iglesia asienta la Verdad y el Dogma como realidades absolutas en incondicionales, que tienen valor y vigencia en sí mismas, e independientes por completo de la confirmación que puedan prestarles la moralidad o la utilidad. La Verdad lo es por ser Verdad sencillamente. Para ella, para su esencia, es indiferente lo que la Voluntad diga o lo que con ella se relacione o de ella dependa. Ni la Voluntad condiciona y funda-

(1) Claro es que con esto no vamos, ni mucho menos, contra las tentativas y esfuerzos encaminados a demostrar el valor del Dogma en sí mismo y el de cada una de las verdades dogmáticas en particular para la vida. Al contrario, jamás se hará ni profundizará todo lo bastante en este sentido.

menta la esencia de la Verdad, ni la Verdad está obligada a rendir pruebas ni sumisión alguna a la Voluntad: al contrario, es a la Voluntad a la que se le impone la confesión de su impotencia ante el tribunal de la Verdad.

La Voluntad no crea la Verdad sino que la encuentra ya creada y está obligada a reconocer humildemente su ceguera, que tiene necesidad de luz, de dirección, de la fuerza ordenadora y estructurante de la Verdad. Es decir que debe reconocer con total rendimiento y como principio absoluto e inquebrantable la primacía de la Razón sobre la Voluntad, la del *Logos* sobre la del *Ethos* (1).

Esta palabra *primacía* ha dado lugar a errores de interpretación y es menester explicar su sentido. Aquí no se trata de una jerarquía más elevada de valor ni de una excelencia positiva en el orden de la clasificación: no se dice tampoco que el *conocer* sea más importante que el *obrar* en la vida del hombre; y, mucho menos, se quiere resolver de plano la cuestión de si una realidad es aprehendida con el pensamiento o con la acción.

Tan importante y valiosa es la Razón como la Voluntad; igualmente excelsas y tan necesarias la una como la otra para el pleno funcionamiento de la vida

(1) Se ha hablado, en todo lo expuesto, de *conocimiento*, no de *concepto*; de la primacía de la vida cognoscitiva sobre la volitiva, de la contemplativa sobre la activa, a la manera como se hacía en la Edad Media, aun cuando sin su forma y método histórico y cultural. En cambio, si habláramos del predominio del puro *concepto*, según se ha hablado de él durante medio siglo, apenas si podríamos desembarazarnos suficientemente.

humana. Que en el tono de vida de un hombre, en concreto, haya una tendencia más o menos acentuada por el conocimiento o por la razón, es ya un problema de índole temperamental, y tan fecunda y válida puede ser una disposición como otra.

Aquí se trata más bien de un problema de pura cultura filosófica, es a saber: ¿A cuál de estos dos valores, *conocimiento* o *acción*, corresponde, dentro del orbe de la cultura y de la vida del hombre, la dirección, y a cual de ellos se le han de asignar las orientaciones? Se trata, por consiguiente, de una primacía de orden, de dirección, no de excelencia, de dignidad o de significación.

Si estudiamos un poco a fondo el problema, saltará en seguida a la vista que la fórmula *Primacía del Logos sobre el Ethos* no agota la cuestión, ni es decisiva y abarcadora. ¿No cabría mejor modificarla y darla esta forma: *La primacía suprema en el panorama universal de la vida, no le debe corresponder al OBRAR sino al SER?* Y ahondando más veremos que en definitiva se llega no al *obrar* sino al *llegar a ser*, al *devenir*. Lo postrero y definitivo no es lo que *se hace* sino lo que *es*. No en el tiempo sino en la eternidad, en ese incesante *siendo ahora*, es donde se asientan las raíces y la perfección de todas las cosas. En última instancia, pues, no se trata de una concepción o problema moral sino metafísico del mundo; y lo que se cotiza no es un juicio de *valor* sino de *ser*, no de esfuerzo o de *intensidad* sino de *adoración*.

Pero la discusión de estas ideas nos llevarían mucho más allá de los límites impuestos a esta obrecilla.

Podríamos aún formular una pregunta, ampliando los términos del problema: ¿No debería reconocérsele al *Amor* la primacía definitiva y el supremo rango jerárquico? La solución de este problema puede muy bien concordarse con las disquisiciones anteriores. Pues cuando se dice que para una determinada época constituye la Verdad un valor esencial y decisivo, con ello no se obtiene aún la seguridad ni se dice nada en concreto de si esa verdad es la *Verdad llena de Amor* o es la *Verdad* matemática, fría y majestuosa. El *Ethos* mismo puede ser, o bien el imperativo de la *Ley*, como opina Kant, o bien el imperativo del *Amor* creador. Incluso ante el *ser* continúa en pie la cuestión de si él existe como un elemento último, glacial, infranqueable, o bien es el *Amor*, que supera toda medida, el que logra que lo imposible se torne fácil y hacedero, y al que se puede siempre recurrir e invocar, en último trance, como a la *esperanza contra toda esperanza*.

Esta cuestión va enlazada con la que pregunta si no es el *Amor* la cosa más grande de la vida. Y en verdad, hay que decir que, dichosamente, lo es. No otra cosa, sino esa, es lo que constituye el anuncio y proclamación de la *Buena Nueva*.

En este sentido por lo tanto, debe quedar taxativamente resuelta la cuestión que aquí analizamos, es decir, reiterando una vez más la primacía de la *Verdad*, pero de la *Verdad en el Amor*.

Bien sentados estos principios básicos, ya tenemos sólidamente afirmado el fundamento de la salvación del alma. Pues el alma necesita un terreno firme

donde apoyarse; un punto sólido de arranque para poder remontarse por encima de su limitación, un refugio seguro fuera de ella misma; y todo eso lo encuentra en la *Verdad*.

La *Verdad* es la única que puede servirle de punto de partida y de término final. El conocimiento de la *Verdad* pura es el acto esencial para la liberación del espíritu: *La Verdad os hará libres* (1).

Y para el alma es de urgente necesidad esa liberación interior, que apacigua y frena la desesperada tensión de la voluntad, que calma la fiebre ardiente de los anhelos humanos, y hace callar la gritería desordenada del deseo. Esta liberación se consigue, en primer término, por el acto de conocer, por el cual la *inteligencia* comprende la *Verdad*, mientras que el espíritu enmudece ante su majestad incomparable.

El Dogma, la realidad de la Verdad Absoluta, independiente de todo criterio de utilidad, inmutable y eterna, es algo en verdad inefablemente grande. Parece como si al aproximarse a ella el espíritu, en un momento dichoso, experimentase la honda sensación del que encuentra y posee el resorte misterioso y supremo del equilibrio y santidad del mundo, y de quien contempla el Dogma, como la retaguardia de todo *ser*, como la roca sólida, en la que todo descansa y se apoya. ¡*En el principio era el Verbo!* ¡*El Logos!*

Por eso la contemplación constituye el principio interior y esencial de una vida legítima, sincera y saludable. La fuerza activa e impulsante de la voluntad, de la acción y del análisis, por muy grande e inten-

siva que sea, debe siempre buscar reposo en el profundo silencio interior y contemplativo, que nos permita volver los ojos hacia la eternidad e inmutable Verdad. Tal es la disposición espiritual que tiene sus raíces ahincadas en el concepto de lo eterno; que conquista la paz beatificante; que se funda en esa renuncia interior que significa la verdadera victoria sobre la vida; que desconoce la inquietud y la precipitación, porque el *tiempo* es suyo y puede esperar y acrecentarse noblemente en el tiempo.

Tal es la verdadera forma de vida espiritual del Catolicismo. Y aunque fuese verdad que el Catolicismo, en algunos aspectos y actividades, va a la retaguardia de otras Confesiones religiosas, como se le ha reprochado, no nos preocupemos, dejemos a los que tal afirman. El Catolicismo no puede dejarse arrastrar ni seducir por ese loco desenfreno de la voluntad humana en rebelión contra el orden eterno. En cambio el Catolicismo es el que nos ha transmitido y conservado íntegro un tesoro inapreciable por el que debiera trocar el mundo acatólico, si tuviera un poco de clarividencia y sinceridad, todas sus conquistas y posibles ventajas. Ese tesoro íntegro e inagotable, custodiado fielmente por la Iglesia y sin desmayo por ella en todo tiempo proclamado, es la superioridad del *Logos* sobre el *Ethos*, y con ello la armonía y consonancia perfectas de toda vida con las inmutables leyes eternas.

Aun cuando en la precedente exposición no se ha mencionado para nada la palabra Liturgia, todo sin embargo está relacionado con ella, y con motivo de

(1) San Juan, VIII, 32.

EL ESPIRITU DE LA LITURGIA

ella ha sido sometido a análisis. En la Liturgia el *Logos* conserva la precedencia que le corresponde sobre la *Voluntad*, y de ahí dimana esa majestad admirable, esa serena y profunda paz que la caracteriza; de ahí, asimismo, que parezca como abismarse enteramente en la contemplación, en la adoración y glorificación de la Verdad divina; y de ahí, en fin, su aparente indiferencia ante las pequeñas necesidades de cada día y su despego y falta de tendenciosidad por *educar*, por *moralizar*, de un modo directo e inmediato.

La Liturgia encierra dentro de sí algo que nos invita a poner la mirada y el pensamiento en las estrellas; que nos recuerda el giro inmutable y eterno de sus órbitas, y nos habla de su orden acordado y armónico, y de su majestuoso y solemne silencio en la inmensidad por donde los astros discurren.

Sólo parece no preocuparse directamente la Liturgia, cuando se trata de la acción y de la lucha y de la moralidad del hombre. Pero es que sabe que, en realidad, todo el que de la Liturgia vive, está realmente en posesión de la Verdad, de la salud sobrenatural y de la paz más íntima y fecunda; y que, cuando ella despide al hombre con su bendición de los sagrados recintos para lanzarse a la vida, en ella, en la Liturgia, encontrará entonces el hombre su mejor salvaguardia y defensa.

