

LA FILOSOFIA TRADICIONALISTA DE MONSEÑOR
FAUSTINO ARREDONDO
(1839-1908)

por ARTURO ANDRÉS ROIG

I. PRELIMINAR

EN BUSCA DE LOS ESCRITOS DE ARREDONDO

§ 1. En nuestro intento de sistematizar todo el material de valor para la historia de las ideas que nos ha dejado el siglo XIX en las provincias de Cuyo, nos encontramos un día con un interesante libro de más de 400 páginas, titulado *La Verdad*, escrito por Julio Rosas, e impreso en la Tipografía de E. Rossi, de Mendoza, en 1898¹.

Más tarde, en nuestras búsquedas en la Biblioteca Pública de la Universidad Nacional de La Plata, encontramos otra obra del mismo Julio Rosas, llamada *Páginas de viaje* (Mendoza, Tipografía de "El Bazar Madrileño", 1882, 183 p.) en donde el autor aparece mencionado de la siguiente manera: "Julio Rosas o sea Monseñor Arredondo". Esta forma de presentarse al público nos permitió, pues, juntar el nombre con el seudónimo.

Más tarde, pudimos dar con otro libro, esta vez firmado por Faustino Arredondo, que lleva el nombre de *Pinceladas*, impreso en la misma histórica tipografía de "El Bazar Madrileño" de Mendoza, al año siguiente, vale decir en 1883.

Una noticia aparecida en el diario *Los Andes*, de Mendoza, el 5 de diciembre de 1885, pareciera hacer referencia todavía a otra obra de Arredondo: "En breve será dada a luz —decía— una magnífica obra que sobre Estudios Filosóficos está escribiendo Monseñor Arredondo. Es una obra de verdadero mérito y revela en su autor, el señor Arredondo, una especial preparación para esta clase de estudios. Así que sea dada a luz la mencionada obra, la anunciaremos a nuestros lectores".

Sin contar una serie de artículos y colaboraciones poéticas, publicados en el periódico mendocino *El Constitucional*, entre 1872 y 1877, entendemos que los libros mencionados antes, son suficientes como para asignar a este escritor una destacada posición dentro de los pensadores de su época.

¹ El ejemplar que hemos utilizado pertenece a la actual Biblioteca de los Jesuitas de Mendoza, a quienes agradecemos la gentileza de su préstamo.

LA UBICACIÓN Y LOS TEMAS

§ 2. No es necesario recorrer muchas páginas de los libros de Arredondo para caer en la cuenta de su militancia dentro de lo que en líneas generales se denomina *tradicionalismo*.

Ahora bien, ¿en qué sentidos entiéndese tal término y cómo se ubica Arredondo en ellos?

§ 3. Digamos para comenzar, que los tradicionalismos son movimientos propios del siglo XIX, dentro del cual pertenecen a su vez al movimiento romántico. En efecto, tanto el *tradicionalismo filosófico* de origen europeo, como el llamado *tradicionalismo literario* americano, son producciones del espíritu romántico.

Estas dos formas podrían haberse dado entre nosotros en un mismo autor siempre que lo romántico hubiera sido captado y realizado con formas propias, es decir, con espíritu nacional.

El *tradicionalismo literario* forma parte del romanticismo americano y su principal representante es Ricardo Palma (1833-1919). Consiste, según Emilio Carilla en una "fusión pintoresca de costumbrismo e historia"² y fue cultivado en el mismo medio en que actuó Arredondo, por Abraham Lemos (1836-1890). Los "episodios" de este último, publicados en 1888, son anécdotas de carácter histórico recogidas entre las tradiciones de las familias mendocinas de la época y referidas principalmente a hechos acaecidos durante las Guerras Civiles³.

Cuando Arredondo aborda el tema de la costumbre⁴, que le hubiera dado la ocasión de aproximarse a la forma mencionada, lo hace pobremente. Su actitud tradicionalista, por lo menos en lo que revelan los escritos que hasta ahora de él hemos conocido, se da totalmente desconectada de la historia y las modalidades pintorescas de la sociedad en que actúa.

§ 4. Otro aspecto que muestra el divorcio de este romántico con su medio y en cuya medida desaprovecha una de las posibilidades más interesantes del romanticismo: la de alcanzar un pensamiento universal hincado en lo nacional, radica en su ceguera respecto del paisaje natural que le rodea.

Debemos recordar que así como Lemos dejó algunas producciones que pueden ser conectadas con el *tradicionalismo literario*, otro autor cuyano, Juan Llerena (1825-1900) había descubierto ya el paisaje local en 1849

² Emilio CARILLA, *El romanticismo en la América hispánica*, Gredos, Madrid, 1958, p. 341.

³ Véase nuestro trabajo *Ensayo bibliográfico sobre el despertar literario de una provincia argentina*, Mendoza, D'Accurzio, 1963, fichas 241 y sgs.

⁴ "La costumbre", en *El Constitucional*, Mendoza, 1º y 11 del VI de 1872.

y más adelante, en 1867, lo presentó con intento sistemático en su obra *Cuadros descriptivos y estadísticos de las tres provincias de Cuyo*⁵.

Arredondo, o ignoró este hecho, o no supo obtener de él las grandes posibilidades que le ofrecía. El paisaje natural aparece en Arredondo, pero es un paisaje ficticio, de préstamo.

En sus producciones poéticas y de prosa literaria de los años de 1872 a 1877, se muestra influenciado por el paisaje bucólico. En medio de los imponentes y áridos desiertos y de las abruptas montañas que rodeaban a la aldea mendocina, habla del "lecho florido" en que se recostará la pastora, del "canto de la dulce Filomena", de "las verdes pompas de la selva", de la "frescura de los prados", etc.⁶.

Más adelante el paisaje de préstamo cambia de origen. En *Páginas de viaje* (1882), en *Pinceladas* (1883) y sobre todo en *La Verdad* (1898), Arredondo se muestra bajo la influencia directa del paisaje que Chateaubriand dibujó en su *Génie du Christianisme* (1828). Veamos, por ejemplo, el ambiente donde resuena "el progreso de la Palabra":

"... ora apoyado en el báculo del peregrino, ora cubierto de un toscos sayal, ora en un vestido de pieles, resuena [el progreso de la palabra] sentado sobre las musgosas peñas de las antiguas ruinas, sobre el añoso tronco de la vieja encina tronchado por los vientos en el fondo del bosque, al pie de la choza del salvaje, sobre la proa de la nave en la desierta inmensidad de los mares..." (III, 208).

Es de notar, además, que el paisaje se encuentra en Arredondo, lo mismo que en Chateaubriand, al servicio de la teología: tiene por finalidad despertar o acrecentar la noción de misterio y servir de prueba de la existencia de Dios⁷.

Arredondo no supo independizarse del paisaje exótico que presentaba el autor del *Genio del Cristianismo*, ya fuera aquél el de las "selvas umbrías" de Europa o el de las de América del Norte, liberación que le hubiera permitido poner al servicio de la teología una naturaleza no menos valiosa desde el punto de vista estético.

§ 5. A pesar de no haber puesto en juego todas las posibilidades que le ofrecía el romanticismo, no deja Arredondo de moverse siempre dentro de sus términos, lo cual se manifiesta no sólo por el uso de un determinado paisaje, sino además por otros elementos tal vez más significativos y que nos permite ubicarlo dentro del *tradicionalismo* entendido como postura filosófica.

Difícil resultaría hacer un rastreo de los autores sobre los cuales ha elaborado Arredondo su posición. En ese sentido y por motivos explica-

⁵ Juan LLERENA, *Cuadros descriptivos y estadísticos de las tres provincias de Cuyo*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1867, 183 p. Véase además nuestro trabajo: "Juan Llerena y el manifiesto romántico de 1849", en *Versión*, revista de la Biblioteca San Martín, Mendoza, Nº 2, 1959.

⁶ Oda titulada "El pastor a su pastora", *El Constitucional*, Mendoza, 20 de agosto de 1872.

⁷ Véase en el *Génie du Christianisme*, los cap. II y XI de la Primera Parte. titulados: "Spectacle général de l'univers" y "Deux perspectives de la nature".

bles, resulta bien distinto el modo de trabajar de este escritor, comparado con el de otros de la época y que asimismo interesan. Pensamos concretamente en el caso de Agustín Álvarez (1857-1914)⁸ en cuyos escritos el volumen de las citas alcanza una cifra considerable. En Arredondo la cita de autor y particularmente de autores "del siglo", es de hecho nula. No debe tal cosa resultar extraña si se piensa que el hecho de citar significa casi siempre recurrir al principio de autoridad y ésta, en materia literaria, se encuentra fundamentalmente para todo tradicionalista, en los Libros sagrados.

"No mencionaremos —declara Arredondo— los nombres de los que en las diversas épocas del mundo aparecieron en la escena, porque todos han conseguido las mismas derrotas, ninguno se ha distinguido por sus triunfos" (III, 267). "Ante la autoridad del *Nuevo Testamento* —dice más adelante— debe cesar toda autoridad, porque viniendo de Dios, que es verdad, es única autoridad, porque uno sólo también es Dios" (III, 321). Impulsado por un "descubrimiento" romántico de los Libros sagrados, en mucho parecido al que ofrecía Chateaubriand, Arredondo no sólo evita la mención del autor del siglo, sino también de los demás autores cristianos⁹.

Es posible reconocer sin embargo autoridades no citadas en Arredondo. Pensamos al decir esto en los autores europeos del siglo XIX que han teorizado o divulgado el tradicionalismo y con los cuales ofrece coincidencias, tales, por ejemplo, José de Maistre (1753-1821) y Juan Donoso Cortés (1809-1853). En el desarrollo de este trabajo las haremos notar en la medida que sea oportuno.

Lamentablemente no hemos podido consultar las obras de Louis de Bonald (1754-1840), particularmente su *Essai sur le principe générateur des constitutions* (1822), que es en donde, según sospechamos, habríase inspirado Arredondo para el desarrollo del tema "la palabra", fundamental dentro de este tradicionalismo. Debemos aclarar, sin embargo, que ciertos elementos condillacianos sobre los que se apoyó Bonald, no aparecen en Arredondo, de quien más bien podría sostenerse que sigue la línea del innatismo que muestra de Maistre.

En nuestro rastreo de fuentes y a partir de nuestras investigaciones a propósito del concepto de "molde", hemos dado con una curiosa pervivencia de la ciencia natural del siglo XVIII en este tradicionalista, la que se puso de manifiesto como reacción contra algunas doctrinas científicas imperantes ya en alguna medida a fines del siglo XIX y que habrían de tener plena fuerza en la primera década del XX, en nuestro país. La coin-

⁸ Un estudio sobre las autoridades manejadas por Agustín Álvarez, lo hemos hecho en *Agustín Álvarez, sus ideas sobre educación y sus fuentes*, Mendoza, Dirección Provincial de Cultura, 1957, pp. 27-28.

⁹ Entre las escasísimas citas de Arredondo —dejamos de lado los clásicos grecolatinos— es interesante mencionar los siguientes: Voltaire, Rousseau, Lutero (II, 467-468); Fichte (III, 310); Gibbon, Hutcheson, Burke (III, 414). De los autores no seculares: Agustín, Gerónimo, Tomás (II, 467-468); entre los científicos cita a Newton, Copérnico, Herschel y Humboldt (III, 134).

cidencia con Buffon y el modo como a nuestro parecer ha sido utilizado, lo desarrollamos al tratar el tema de la naturaleza.

No resulta tan clara ni directa la influencia de Donoso Cortés y varios de los temas comunes que podrían mencionarse: valoración literaria de los Libros sagrados, significación de Moisés dentro de la tradición, etc. resultan en última instancia ser temas del *Genio del Cristianismo*, cuya presencia en Arredondo ya la hemos mencionado al hablar del paisaje.

La valoración netamente romántica de la palabra que es presentada en medio del enorme misterio de la Creación como una de las realidades misteriosas fundamentales, deriva seguramente de José de Maistre, Bonald y Lamartine¹⁰.

Hay en Arredondo, además, tres interesantes retratos que en verdad se confunden entre sí por los rasgos comunes con que aparecen pintados: Adán (III, 61-62), el Anciano (III, 71-75) y Jesucristo (III, 200-201). Al leerlos se despierta en nosotros la figura del poeta romántico tal como ha sido descrito entre nosotros¹¹.

Un estilo ampuloso, lo aproxima por último, a la literatura de Chateaubriand y Hugo.

§ 6. ¿Cuál es ahora y más concretamente la ubicación de Arredondo dentro del tradicionalismo en cuanto postura ideológica?

Veamos primero cómo han definido este movimiento, autores de la época. Donoso Cortés en 1837, caracteriza lo que él llama la "escuela católica" del siguiente modo: "Ninguna escuela ha contado entre sus partidarios de un número tan crecido de escritores eminentes; los principales son Saint-Martin, de Maistre, Bonald, Chateaubriand, Lammenais, Ballanche y el barón de Eckestein, que, aunque dinamarqués se halla establecido en Francia. Su dogma común —continúa diciendo—, porque no puedo aquí detenerme a examinar los diversos matices que los caracterizan, es el siguiente: "La razón de los individuos sólo engendra la divergencia y la lucha, y la divergencia y lucha dan por resultado, el caos; la razón del hombre, pues, es un principio disolvente; pero la fe que es la vida de su corazón, está destinada a unir lo que la razón separa; por consiguiente, la fe es el principio social, es el elemento armónico; la fe de los pueblos primitivos que se realizó por medio de la obediencia a una revelación primitiva; la fe en los pueblos adultos debe manifestarse en medio de la obediencia a la autoridad, que ha sido su depositaria; sólo obedeciéndola puede estar la sociedad en reposo. Si hay un dogma directamente contrario al de la libertad y al de la inteligencia, ya lo véis, ese dogma es, el de la escuela católica, señores"¹².

¹⁰ Alfonso de LAMARTINE, *Vidas de hombres célebres*, Luis Navarro, editor, Madrid, 1881, Tomo II, pp. 122-124: encabezamiento de la biografía de Gutenberg.

¹¹ Olegario ANDRADE, "A Víctor Hugo", en *Obras completas*, Buenos Aires, 1934, pp. 105-107.

¹² Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*, La Editorial Católica, S. A., Madrid, 1946 (Biblioteca de autores cristianos), 2 tomos. La cita está tomada de "Lecciones de derecho político", Lección IX, tomo I, pp. 316-317.

Donoso subraya pues la actitud fideísta como principal carácter del tradicionalismo.

Marcelino Menéndez y Pelayo, en 1883, da de este movimiento una descripción tal vez más amplia y comprensiva: "A acelerar la ruina —nos dice en su estudio sobre el siglo XIX— y el descrédito de la filosofía del siglo XVIII y a restaurar el sentido espiritualista contribuyeron, por un lado, aun no siendo filósofos de profesión, aquellos elocuentes apologistas católicos que solemos confundir bajo el nombre de *tradicionalistas*, por más que no todos ellos profesaran, a lo menos en términos expresos, el error tradicionalista, que consiste en negar las fuerzas naturales de la razón y suponer derivados todos los conocimientos de una tradición o revelación primitiva, transmitida por Dios juntamente con la palabra. Es evidente que el nombre de tradicionalistas —termina diciendo— sólo conviene en rigor a Bonald, y a Lammennais en su primera época, no a José de Maistre, cuya tendencia en lo puramente filosófico es más idealista y un tanto platónica..."¹³.

Estas dos definiciones ya serían suficientes para permitirnos una ubicación de Arredondo. No abarcan, sin embargo, otro aspecto del hecho tradicionalista, en cuanto que sólo se refieren a lo que podríamos llamar el tradicionalismo europeo. Existe, además, otro de origen americano, que a pesar de las coincidencias naturales con aquél y de las posteriores influencias que pueda haber recibido, posee una vida y evolución propias. José Gaos lo ha caracterizado con las siguientes palabras: "...una corriente de pensamiento que fluye desde la Independencia por los distintos países hispanoamericanos. Es la del pensamiento defensor, si no del pasado anterior a la Independencia, de algo tan vinculado con él como la Iglesia o el catolicismo... Afín al pensamiento español y de otros países que se llama tradicionalista y a aquel al que puede extenderse este nombre, y hasta dependiente de este pensamiento. Por todo ello un pensamiento al que puede dársele el mismo nombre. El pensamiento tradicionalista, en suma, en que destacan los mexicanos Alamán y Murguía, los argentinos Esquiú, Frías y Estrada, los colombianos Caro y Suárez, el peruano Herrera..."¹⁴.

Frente a estas dos grandes líneas del tradicionalismo, el europeo y el americano, la posición de Arredondo se aproxima más bien al primero, debido a la influencia evidente en él de Chateaubriand, de Maistre y Donoso Cortés. Digamos todavía que tal vez sea uno de los pocos escritores nuestros del siglo pasado en los que el tradicionalismo adquirió este matiz¹⁵.

¹³ Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Obras completas. Historia de las ideas estéticas en España*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1943, tomo V, pp. 12-13.

¹⁴ José GAOS, *El pensamiento hispanoamericano*, El Colegio de México, México s/f., p. 18.

¹⁵ El trasfondo filosófico del llamado *tradicionalismo americano* no responde en forma exclusiva al pensamiento de los tradicionalistas europeos, tales como de Maistre, Bonald, Lamennais, Donoso Cortés, etc., sino que está dado por diversas corrientes

§ 7. La contemplación del océano, durante su viaje a Europa en 1880, le lleva a escribir una de sus más hermosas páginas, saturada de esa conciencia metafísica que permite valorar al hombre en su radical singularidad:

“¿Qué soy? Un compuesto de materia y espíritu, de vida y de inteligencia. Todo el imperio y grandeza viénneme de la excelencia del alma, como el bullicioso arroyo viene de la cristalina y sosegada fuente. Si la materia organizada cual la veo, es una preciosa concha, la inteligencia es la perla; si el cuerpo es el combustible, el alma es la llama; si aquél, como dice el gran Ambrosio, es el carro triunfal del pacífico Salomón, ésta es La Reina que sentada en él, lo conduce y gobierna; si el cuerpo es como los limos verdes de alguna roca marina, el alma es el diamante que dentro oculta su resplandor.

¿Qué soy? Atomo vogando en el seno de la creación. Mas, en el conjunto de los seres álzome sobre todos. Al par que la imaginación desplegando sus alas recorre la inmensidad, síguela la inteligencia, péntrala y la comprende. Es aquesta la querida de Dios, que marcada con su imagen trae los rayos y perfiles de su gran majestad; aquella, en quien “Él”, puso su real púrpura como dijo el inspirado Exequiel. En ella están encerradas todas las perfecciones, como la figura del mundo en el cerco de un anillo. Y así como Aarón, traía en su ropa bordado un mundo, así un alma o inteligencia, trae en su librea todas las excelencias criadas y que son vivísimas imágenes de la perfección de su Criador.

¿Qué soy? Sustancia, mas no de elementos; sustancia, mas no divina; sustancia que la Palabra eterna crió de la nada; racional, intelectual, espiritual, pronta, viva, capaz, que sólo Dios puede llenarla.

¿Qué soy? ¿Acaso vida durmiendo en la carne, cual brillante espada siempre en la vaina, o luz, cuyo fulgor penetra las nubes y en su ardor y viveza sondea con prontitud los abismos? Si lo primero, sólo daré a conocer una vislumbrante razón natural; si lo segundo, ciudad de Dios, adornada con arcos de triunfo para que la inteligencia, cual lámpara eterna, arda en ella en el medio de la inmortalidad.

¿Qué soy? Polvo y oro arrojado en la tierra. Lo uno, para que contenga a lo otro, mientras que se pula en el crisol de sus virtudes. ¿Cumpliré mi fin? La inteligencia, o el alma, responderá mientras descansa” (I, 13-14).

La meditación antropológica que deja ver este pasaje continúa plenamente en el libro *Pinceladas*. Es desarrollado allí en forma coherente el doble tema del “origen” y “destino” del hombre tal cual se desprende de su naturaleza, estudiada “sin más báculo que las primeras nociones dadas por el legislador del pueblo hebreo” y sin rechazar “lo que se desprende del aspecto fisiológico” (II, 191). A partir de la antropología se extiende

entre las que cabe citar principalmente el eclecticismo y el doctrinarismo. En muchos casos es tan sólo una defensa de la tradición, sin elaboración filosófica de este concepto. Hemos intentado dar a conocer un autor de este tipo en nuestro trabajo sobre *El pensamiento de Don Manuel Antonio Sáez*, Mendoza, 1960.

la meditación hacia la Creación toda y fundamentalmente hacia lo que da sentido a ésta: el Creador.

El hombre se encuentra "colocado en el centro de las relaciones que presenta la armonía toda del universo". "Relaciones que le enlazan —dice— a tantas y tan variadas esencias", incluyendo por cierto la posibilidad de levantarse "hasta el principio de donde todas emanan" (II, 311-314).

Más adelante veremos la concepción de la naturaleza, en donde encaja esta antropología¹⁶.

La meditación de Arredondo se hace todavía más compleja, variada y orgánica en el libro *La verdad*. Esta obra, que muestra un considerable espíritu sistemático, trata de mostrar qué es lo verdadero respecto de todos los grandes temas que interesan al ser humano, dentro de una concepción cristiana del mundo y de la vida.

"Imbuídos en esa filosofía que todo lo demuestra —nos dice en la *Introducción*— experimentamos el deseo de tratar algunas verdades con la sencillez del que no trata de enseñar ni esclarecer, sino de presentar algo útil a la humanidad. Y para hacerlo damos principio por Dios, primera verdad". La antropología de Arredondo resulta así ordenada dentro de una teología y una cosmología. El libro no abandona en ningún momento una actitud apologética y misional.

ALGUNOS DATOS BIOGRÁFICOS

§ 8. Pocos datos tenemos de la vida de Faustino Arredondo y Alonso. Sabemos que había nacido en 1839 en la provincia de Asturias, en España, tal como lo declara él mismo en la dedicatoria a su hermano Celestino "residente en Manila", que encabeza el libro *Pinceladas*. De uno de sus artículos pareciera desprenderse que estudió en Buenos Aires¹⁷. Sus colaboraciones periodísticas más antiguas, en Mendoza, las hemos encontrado en 1872. En ese año, frente a otros candidatos para ocupar la silla arzobispal en Buenos Aires, tales como Federico Aneiros y Mamerto Esquiú, Arredondo toma partido en favor de su obispo, José Wenceslao Achával, en una serie de artículos en los que tal vez en función del entusiasmo, cae en elogios desmedidos. Llega al extremo de interpretar un texto de Isaías como profecía respecto de la candidatura en cuya defensa estaba empeñado: "Ved aquí al Ilmo. Achával —dice luego de transcribir el texto bíblico— retratado por la boca del gran Isaías. Vedlo aquí vaticinado arzobispo por el Aguila del pueblo Israelítico. El encuéntrase sobre el cimientó, porque es el Angel de la Iglesia de Cuyo"¹⁸. Entre

¹⁶ Véase Faustino ARREDONDO, "Páginas antropológicas", antología que hemos realizado sobre su libro *Pinceladas* (1883) y que ha aparecido en el número anterior de esta revista.

¹⁷ Art. "El Arzobispado", en *El Constitucional*, Mendoza, 27 de agosto de 1872.

¹⁸ "El Arzobispado", en el mismo periódico, 20 de agosto de 1872. Véase además los números correspondientes a las siguientes fechas: 1º de junio, 6 de agosto y 5 de setiembre de ese mismo año.

1880 y 1881 hizo un viaje a Roma del que da cuenta en su obra *Páginas de viaje* que fuera publicado a su regreso, en Mendoza (1882). En 1884 ocupó el cargo de cura de la Parroquia Matriz de Mendoza en el que se mantuvo hasta 1899, año en que renunció, de acuerdo con lo que dice el Presbítero Verdaguer en su *Historia eclesiástica de Cuyo*¹⁹. Su libro *La Verdad*, aparece dedicado "al Dr. D. Emilio Civit, Ministro de Obras Públicas en el Departamento de Estado de la Nación". Falleció en Mendoza en 1908.

II. LAS IDEAS

LA PALABRA, LA VERDAD, EL ERROR, EL MISTERIO

§ 9. Arredondo comienza su meditación en torno a la "palabra" haciéndonos ver que es fenómeno misterioso e inexplicable (III, 69), a tal extremo que resulta ser más singular aún que la existencia misma pues le habría sido más fácil al hombre darse la existencia que aquélla (III, 81). Coincide con José de Maistre en que ésta es lo más maravilloso que hay en el ser humano²⁰.

Ahora bien, ¿se trata de cualquier palabra? Tanto Arredondo como de Maistre nos indican que no es así. ¿Por qué se ha cometido la imprudencia —se pregunta el pensador saboyano— de acordar la palabra a todo el mundo? (VII, t. II, 103-104). En boca de muchos, en efecto, se torna vana. Arredondo por su parte, luego de hacer la interesante pintura del profeta antiguo, termina diciendo: "Sólo el anciano es hombre en la Creación, sólo él tiene palabra. ¡Sólo él habla!" (III, 75). De ahí que sostenga con esta idea que "aunque la palabra sea patrimonio de la humanidad, el don de ella es de pocos" (III, 83).

"¿Quién ha presidido la formación del hombre, que sólo él —frente al resto de la Creación— resalta hablando? Pregunta a la cual —responde el mismo Arredondo— no es fácil dar contestación sin admitir un principio que hable" (III, 69). El origen de la palabra está en Dios.

Es por esto mismo que ella posee un valor ontológico independiente del hombre. Este es libre de usarla o no y la divinidad por su parte adopta providencias para salvarla, cuando el hombre, en función de su libertad, la pone en peligro de naufragio (III, 193-209).

La palabra es por otro lado un intermediario. "Fuéle dada al hombre para que estableciera en la tierra el comercio establecido en la eternidad". Mediante ese instrumento el ser humano entra en relación con la divinidad, la creación y los demás hombres (III, 69-70). Esta teoría de la palabra como intermediario ontológico, de resonancia platónica, ha sido desarrollada especialmente por Bonald.

¹⁹ Tomo II, Segunda Parte, páginas 769, 1002, y 1278.

²⁰ José de MAISTRE, *Soirées de Saint-Petersbourg*, París, Garnier, c/fecha, 2 tomos. En adelante todas las citas de esta obra las haremos en el texto indicando la *velada*, el tomo y la página, como en este caso: X, t. II, 158.

Para una mayor aclaración de la realidad a la que quiere referirse Arredondo resulta interesante mencionar la distinción que hace de Maistre y que no podríamos hacer nosotros, entre *parole* y *mot*. Alrededor de ambos términos desarrolla dos teorías que si bien se implican mutuamente, no se confunden. La teoría de la palabra (*parole*) entendida como Verbo, y la teoría de la palabra (*mot*) entendida como lenguaje. La primera estudia el objeto desde el punto de vista intemporal o de la Providencia, mientras que la segunda lo hace desde el punto de vista temporal: las lenguas y su historia. Es por esto que de Maistre dice: "Las lenguas han comenzado, pero la palabra jamás. Una ha precedido a la otra, pues, la palabra, no es posible sino por el VERBO" (X, t. I, 94). Arredondo, de las dos teorías, sólo desarrolla la primera, no habiéndose interesado al parecer por el problema del lenguaje en sí mismo.

§ 10. Otro tema interesante es el de la relación entre la palabra y la verdad. De ésta última diremos que para el tradicionalismo no es propiamente problema en cuanto que ya está dada desde siempre.

Se la encuentra, en efecto, en el cuerpo de la *tradición* y además — tal como sucede en de Maistre y en Arredondo— en el alma humana. En ambos casos, ya sea en cuanto verdad externa o verdad interna, se confunde con la palabra. Esto se debe a que se entiende la verdad con un criterio social y en tal sentido lo que más interesa es la transmisión (tradición) de lo ya dado, con el fin de alcanzar la perfecta sociedad humana. Una verdad no transmisible sería inoperante: de ahí que sea concebida fundida en el vehículo en el cual es captada y que la palabra sea, por su parte, entendida fundamentalmente como "pensamiento en acto de comunicación".

Esta teoría de la relación esencial entre verdad y palabra tiene su fundamento en la divinidad y se remonta a los primeros versículos del *Antiguo Testamento*: "En un principio era el Verbo y el Verbo era Dios". La palabra, en el hombre, es una forma análoga a la del Verbo divino del cual no se podría dudar en ningún momento que no sea absolutamente verdadero.

¿Cuáles son las formas que reviste la palabra en el hombre? Hay una *palabra externa* proveniente de la revelación, que se la encuentra depositada en la tradición. Esta última aparece *escrita*, en los Libros sagrados; *oral*, en boca del anciano e *institucional*, en la Iglesia de Roma.

"¿Qué es el Nuevo Testamento?" —Se pregunta Arredondo—. "Es —responde— un conjunto de manantiales eternos y sosegados, en los cuales el hombre puede beber toda ciencia, toda sabiduría, son las verdades del Nuevo Testamento, de ese libro por medio del cual se da una mirada al mundo y otra a la ternidad por ser el que le inspiró... Arsenal inagotable de verdades, no sólo contiene las necesarias ahora para la humana inteligencia, sino también cuántas necesite en la cuna de los siglos..." (III, 310). Ya hicimos mención de una valoración romántica de los Libros sagrados, inspirada en Chateaubriand, que aparece en los tradicionalistas.

En Donoso Cortés puede verse asimismo en su *Discurso académico sobre la Biblia* (1848) ²¹.

La palabra del anciano que nos describe Arredondo es la del profeta, tal como nos la presenta de Maistre (XI, t. II, 318-319). Para ambos, la palabra, es en este caso, siempre verdadera, porque este hombre singular se ubica para hablar a los demás fuera del tiempo: “Detenéos, paráos un momento en el curso de vuestra existencia —ordena Arredondo— para que escuchéis en el centro de un desierto, a la sombra de un bello sicomoro, la palabra de un Anciano. Apoyado en el báculo del peregrino, no parece ser morador de esta tierra, sino del cielo . . .” (III, 71).

Por último, la verdad está depositada en la palabra docente de la Iglesia, la que según palabras de Donoso Cortés es “la palabra de Dios encarnada en el Mundo” ²²: “Así como no puede existir más que un Dios —nos dice por su parte Arredondo— no puede existir más que una Iglesia y por consiguiente nadie puede enseñar verdades más que ella misma . . .” (III, 384).

Los escritos del *Nuevo Testamento*, los discursos ardientes del anciano y el gobierno de la Iglesia, poseen la verdad y la transmiten mediante su palabra. Los tres constituyen la *tradición* y sobre ellos, en cuanto autoridad puede el hombre descansar respecto de lo verdadero.

§ 11. Existe además, la *palabra interior*. “El pensamiento y la palabra (*parole*) —dice de Maistre— no son más que dos magníficos sinónimos; la inteligencia no puede pensar, sin saber que piensa, ni saber que piensa sin hablar, puesto que es necesario que diga: yo sé” (II, t. I, 114). Palabra y pensamiento aparecen pues totalmente identificados: éste último “no es otra cosa que la palabra del espíritu que se habla a sí mismo” (II, t. I, 117).

Arredondo por su parte nos habla del “desarrollo mutuo” e “inseparable” de pensamiento y palabra, los que constituyen un “consorcio” indescifrable (III, 203-204).

¿Cómo es posible afirmar la verdad de esta palabra? En contra de los ideólogos que se apoyaban en Condillac y que hacían de la idea algo proveniente de la actividad sensible, estos tradicionalistas afirman que hay ideas que han sido o que son puestas por Dios en el alma, sean ellas “innatas” o “vistas en Dios”, como parece haber sido en algunos de ellos que siguieron las huellas del ocasionalismo.

De Maistre nos afirma que Dios ha puesto ideas o palabras innatas en el alma y que éstas son siempre verdaderas (II, t. I, 114-117). Arredondo coincide con de Maistre en la afirmación de esta *palabra interior*, si bien es cierto que de los pasajes en los cuales toma posición no se deduce claramente si se aproxima a la actitud cartesiana o a la de Malebranche. “¿Cómo es que leo en mi interior lo que no está escrito en mí?” (III, 195), se pregunta en uno de ellos. En otra parte nos dice que: “El hom-

²¹ J. DONOSO CORTÉS, *Obras Completas*, ed. cit., t. II, p. 160 y sgs.

²² J. DONOSO CORTÉS, *idem*, t. II, p. 363.

bre por medio de la palabra reproduce el eco interior de sus pensamientos, representándolos como reminiscencia de aquello que le hiciera hablar" (III, 203). "¿Acaso débense los descubrimientos al hombre —se pregunta más adelante— No; porque la inteligencia, semilla generadora de ellos, no la ha implantado el hombre en sí mismo, sino Dios; y él es que hace legarse a la posteridad, lo que está en la esfera de sus conocimientos. El hombre por sí solo no es nada, y si no está limitado por los destellos infinitos, vogará en tinieblas..." (III, 276).

De esta última cita se desprende cómo tanto frente a las verdades contenidas en la *tradición*, como en las que pueden despertarse en el espíritu, el papel del hombre es pasivo. La continuidad y persistencia de la verdad escapa al ser humano y es posible fundamentalmente gracias a la intervención divina. "¿Cómo es que el esfuerzo de tantos estréllase contra el de unos pocos que prefieren la palabra antigua o la de Dios?" —pregúntase Arredondo. "¿Por qué no consiguieron acallarla? Son débiles los esfuerzos humanos y al menor embate desfallecen. Dios sostiene la una y contrarresta los otros" (III, 196-197).

El *poder* de la palabra, tema del cual Arredondo nos ha dejado bellas páginas literarias (III, 71-75) y que es al mismo tiempo el de la verdad, también proviene de Dios.

La *palabra interior* —la idea innata o la visión en Dios— que en cuanto elemento constitutivo del espíritu humano podría darle a éste la posibilidad de una mayor responsabilidad intelectual en la búsqueda de la verdad, depende de la palabra expresada por la *tradición*: ésta ilumina los rincones oscuros del espíritu y hace nacer el pensamiento verdadero. De ahí la comparación que aparece en Arredondo de la palabra tradicional con la luz (III, 72, 193, etc.).

§ 12. La continuidad de la verdad es obra de Dios; la discontinuidad de la misma, el error, es obra del hombre.

El error, en esta teoría de la verdad, adquiere particulares características. Por un lado, sin que sea éste el aspecto propio que deseamos subrayar, verdad y error no son considerados nunca desde el punto de vista estrictamente gnoseológico. Lo ético-religioso de la verdad en cuanto Logos, se mantiene presente en todo momento y por eso mismo el error en el conocimiento, al no ser indiferente lo moral, se aparece como pecado. Por otra parte, al ser la verdad algo depositado claramente en la tradición, su búsqueda fuera de ella, su problematización, es entendida exclusivamente como obra del orgullo humano que reniega de toda autoridad, acusación que alcanza particular fuerza y volumen y que entendemos da con su medida el sello característico a la teoría de la verdad y el error entre los tradicionalistas.

"El hombre ha experimentado siempre una especie de frenesí por la emancipación de todo poder que esté fuera de él. . . No quiere nada que le imponga tras de sí, y por eso es que batalla sin cesar por la completa extinción de todo lo que no sea él. Es un loco sin lúcidos intervalos y que en la fuerza de ello —termina diciendo Arredondo— ha prescrito la existencia del ser criador" (III, 257-258).

Esta teoría de la verdad y del error es en los tradicionalistas el fundamento teórico del *ultramontanismo*. Sus consecuencias políticas ya las conocemos.

Frente a la vetustez de la verdad, todo error resulta siempre novedoso. Divagar es la condición del filósofo, dando a éste la valoración peyorativa que veremos más adelante (§ 26). (Véase Arredondo, III, 259). Ante la universalidad de la verdad, resulta además todo error siempre individual. Esta particular concepción de la verdad y el error, complicada en extremo con la hipótesis de la unidad esencial de pensamiento y palabra, unida al escaso papel que se concede a la razón como fuente de responsabilidad intelectual, hace del tradicionalismo, tal como se muestra en Arredondo, una ideología de muy reducidas posibilidades en materia de progreso del conocimiento.

§ 13. La inteligencia, “semilla generadora de descubrimientos” no la ha implantado el hombre en sí mismo, sino que es obra de Dios y él es quien lega lo que está en la esfera de sus conocimientos. “El hombre —nos dice más adelante— sobre una verdad sentada por Dios, no puede decir nada” (III, 295) y no hay verdad que no provenga de la persona divina.

La investigación de la verdad, en cuanto cosa heredada del medio social, o recibida directamente por iluminación divina, escapa al alcance de las manos del hombre.

¿Qué papel le toca jugar entonces a la razón?

Podríamos reducirlo a dos tareas: una, *deductiva*, mediante la cual la razón puede concluir, a partir de “aquello de lo cual tiene idea clara el corazón” (II, 196), ciertas verdades siempre coincidentes con las tradicionales. Esta es propiamente la *razón filosofante*. La otra: *enumerativa*, que se limita a la descripción de los fenómenos sin aventurarse a establecer causas. Es fundamentalmente, *la razón aplicada a la investigación natural*: “La razón, al contraerse a referir los sucesos de la Creación —dice Arredondo— ha debido limitarse a su enumeración” (III, 294). “Observad —nos dice coincidentemente de Maistre— sobre todo ese sofisma fundamental del orgullo moderno que confunde siempre el descubrimiento, o la generación de un efecto con la revelación de una causa” (V, t. I, 242). La razón humana sólo puede conocer efectos.

Más adelante veremos la conexión que hay entre los tradicionalistas y la filosofía de la naturaleza del siglo XVIII (§ 15 y sgs.).

La *razón filosofante*, tal como nos la presenta Arredondo, no obra en su tarea deductiva en forma exclusivamente lógica: entran en juego además, una *intuición* y una *emoción estéticas*.

La belleza natural, al ser contemplada provoca en el hombre la *palabra interior* sobre cuya base precisamente se deducen verdades coincidentes con las reveladas.

“Si miramos los cielos, vemos las estrellas ardiendo cual lámparas en lo inconmensurable y la luna con su apacible mirada rasgando el velo de los mundos. Si miramos la tierra, vemos los ríos seguir su curso por si-

lenciosas llanuras y los torrentes desprendidos de lo alto ir con ímpetu y estruendo aumentando el caudal de sus aguas; y a los árboles erguirse en laderas tapizadas de yerbas y plantas acariciadas por un ambiente fresco y delicioso. Sí en el medio de ese silencio que arrebató el alma y se asemeja a la prolongada oración de un contemplativo, nos preguntamos: — Cielos, tierra, ¿qué hacéis en tanta majestad, en tanta reverencia? En la claridad que esparce la razón sobre ellos, obtendremos esta contestación: — ¡Es la hora del crepúsculo! ¡Estamos en la plegaria de Dios! Es decir, ¿que reconocéis un Dios, que tenéis una Religión? — Sí. ¡Es muda, pero elocuente!” (III, 245. Véase otro pasaje interesante en 213-214)).

A esa *palabra interior* la denomina “tribunal de la razón” y contiene el núcleo de lo que para de Maistre serían precisamente *ideas innatas*.

“Aunque extraviado, el ser no debiera nunca alejarse del tribunal de la razón. Los errores, los extravíos de la inteligencia, han tenido lugar porque no han comparecido ante él. Consultad ese tribunal. ¿Qué dice? Que nada existe sin que exista quien lo críe, quien lo haga. Que tiene que existir una relación entre el autor y la obra. Que siendo el autor, Dios y la obra el hombre, la religión es la relación que une a los dos, es el resorte que mueve a la voluntad de Dios hacia él. . . .” (III, 249).

De este pasaje y de otros similares puede verse cuáles son los “principios” que toda razón contiene y que coinciden necesariamente desde lo intemporal con una tradición portada por la historia: no hay efecto que no esté relacionado con una causa; la perfección del efecto debe estar contenida en su causa; lo contingente implica lo necesario, lo finito, lo infinito, lo mutable, lo inmutable; toda cosa creada responde a un fin propuesto por su creador; la razón de existir de lo contingente se encuentra en lo necesario, etc., etc. (III, 50-51, 313, etc.), principios todos que se descubren “con maravillosa facilidad” y que “acuden por sí mismos” al encuentro del pensador (II, 191-196).

§ 14. La razón no podrá, sin embargo, alcanzar todas las verdades a partir de estos principios, ni tan siquiera apoyada en la fe. Tanto en la tarea *deductiva* como en la *enumerativa* se mueve en medio del *misterio*. Sólo están a su alcance algunas verdades, otras, las que Arredondo llama “las verdades de más allá del sepulcro” le están vedadas, a pesar de ser las fundamentales: ellas constituyen el *misterio*.

“No pretendemos buscar un primer principio que, iluminándonos en el discurso de la vida —declara Arredondo—, pónganos en conocimiento de todas las verdades; porque éste, no nos será dado hallarlo, ni en el mundo ideal, ni en el intelectual tampoco” (II, 320).

Los elementos integrantes del misterio parecen ser en Arredondo el *por qué* de la creación y más particularmente del ser humano y su destino. La pretensión etiológica es de acuerdo con esta doctrina una demostración más del orgullo humano. “Aunque la ciencia filosófica, encargada de descorrer el velo de las sublimes verdades, fijárale el límite a sus conocimientos, persiste él en sobreponerse a todo” (II, 318). “El por qué de las cosas no entra en la serie de los conocimientos humanos” (III, 64). Luego ve-

remos, al tratar el tema de la naturaleza, como esta tesis aparece también en la filosofía natural de Buffon.

El error en que caen los filósofos consiste en que no se han percatado del alcance del *por qué*: éste es una *idea infinita* y en cuanto tal no es posible que sea contenida por nuestra razón: "Contener la infinitad —nos dice— en la finidad, es contener en una pequeña copa las aguas que están agolpadas en la esfera" (II, 318).

No menos imposible es alcanzar el conocimiento del *destino*. "¿Qué sabe el hombre —se pregunta— acerca de sí? Nada. ¿Descubrirá su porvenir? Tampoco. Porque más allá de la muerte no alcanza el hombre. Los que más de una vez han estado al pie del lecho del moribundo, no habrán dejado de decirse: —Ved aquí este hombre dando un salto del mundo a la eternidad y aquel indescifrable misterio de la vida para él, vásele a presentar en su espantosa realidad. ¿Por qué no le habrá sido posible venir en su conocimiento de él en la tierra? Porque hay verdades que sólo más allá del sepulcro se saben. El hombre, en su aparición, misterio, en la existencia, misterio, en su desaparición, misterio" (III, 61,65).

El misterio se presenta en Arredondo como absolutamente insondable al extremo que ni siquiera la fe le ofrece medios al hombre para traspasarlo. La sabiduría consiste en llegar al convencimiento de lo que de Maistre afirma con las siguientes palabras: "lo que debemos ignorar es más importante que lo que debemos saber" (X, t. II, 177).

Esta actitud de Arredondo no es precisamente la de Donoso Cortés. La sociedad y el hombre son para éste un "arcano perpetuo" tan sólo cuando no interviene la *gracia* y con ella puede el hombre alcanzar su *por qué* y su *destino* sin necesidad de dejar la averiguación para más allá del sepulcro. La actitud de Donoso Cortés frente a la ciencia, entendida por cierto como "ciencia católica" es mucho más amplia: "La humanidad entera —dice— ha cursado por espacio de diecinueve siglos en las escuelas de sus teólogos y de sus doctores; y al cabo de tanto aprender, y al cabo de tanto cursar, aun no ha llegado con su sonda al abismo de su ciencia. Allí aprende cómo y cuándo han de acabar y cuándo y cómo han tenido principio las cosas y los tiempos; allí se le descubren secretos maravillosos que estuvieron siempre escondidos a las especulaciones de los filósofos gentiles y al entendimiento de sus sabios; allí se le revelan las causas finales de todas las cosas, el concertado movimiento de la cosas humanas, la naturaleza de los cuerpos y las esencias de los espíritus, los caminos por donde andan los hombres, el término adonde van, el punto de donde vienen, el misterio de su peregrinación y el derrotero de su viaje, el enigma de sus lágrimas, el secreto de la vida y el arcano de la muerte"²³.

La violencia de la polémica contra el "orgullo de la razón" le lleva a Arredondo a postular un misterio cuyos alcances ponen en peligro el valor que él mismo ha concedido a los textos sagrados sobre los que se apoya la tradición.

²³ J. DONOSO CORTÉS, *Obras completas*, ed. cit., t. II, p. 357.

LA IDEA DE NATURALEZA Y LA DOCTRINA TRANSFORMISTA

§ 15. Resultaría incompleto este ensayo sobre el tradicionalismo de Arredondo y en particular su teoría del hombre, si no dijéramos algunas palabras acerca de su concepción de la naturaleza.

Tiene ella un doble sentido: es continuidad, en líneas generales, de la postura adoptada por los fundadores del tradicionalismo a principios del siglo XIX; y pretende ser, por otro lado, adecuación de esa misma actitud respecto de algunas teorías que habían comenzado a tomar cuerpo entre nosotros en aquellos momentos, en particular el *transformismo*.

José de Maistre resulta ser en este caso un antecedente de significación, como ya lo hemos visto lo es para otros aspectos del pensamiento de Arredondo. Aquél se opone al determinismo, afirmando una explicación del mundo físico por causas morales, a la vez que sostiene la inmutabilidad de las especies. "Todos los filósofos de nuestro siglo no hablan más que de leyes invariables —nos dice—. Tratan de probarnos que era rigurosamente necesario que Lisboa fuera destruida el 1º de noviembre de 1775, como era necesario que el sol saliera ese mismo día . . ." (IV, t. I, 202-203). Para de Maistre, Dios no se presenta como la garantía de un orden físico inmutable, sino como el Dios ajusticiador que puede castigar el pecado de los hombres mediante catástrofes tales como la de Lisboa. Colocándose dentro de la cosmovisión cristiana, sostiene que es posible la explicación del mundo físico por causas morales. La creencia en las leyes inmutables de la naturaleza es "la tentación más páfida que pueda presentarse al espíritu humano", puesto que hace inútil la plegaria (IV, t. I, 193 y 202) y con ello separa al hombre de su dependencia respecto de la divinidad.

Dios, por su parte, ha pensado a las especies como formas fijas. La afirmación de su inmutabilidad no es sin embargo consecuencia de un determinismo, que es justamente lo que de Maistre combate; las especies son inmutables simplemente porque de este modo han sido creadas por la voluntad divina.

Hay además, en el filósofo saboyano una negación de todo valor vital dentro de la naturaleza, cosa que se pone de manifiesto particularmente en la concepción de la *materia*. "¿Cómo es posible —se pregunta— engeguerse hasta el punto de buscar causas en la naturaleza, cuando la naturaleza misma es un efecto? En tanto no se salga del círculo de la materia, nadie puede avanzar en la búsqueda de las causas . . ." (V, t. I, 235 y X, t. II, 167-168). La naturaleza es simplemente materia y ésta, por sí sola, no es más que *cadáver* (V, t. I, 236).

§ 16. Todos estos elementos fundamentales se los encuentra asimismo en Arredondo, si bien es posible reconocer en él otras fuentes.

La presencia del concepto de *molde* dentro de su teoría de la naturaleza pareciera revelar una influencia directa o indirecta de las teorías

que desarrolla Buffon (1707-1788) en su *Histoire naturelle*²⁴, a la vez que muestra cómo de la misma manera que de Maistre transpone algunos elementos de la ciencia que le es contemporánea al plano teológico, son aquí transpuestos el concepto citado de *molde* y otros.

Si tenemos en cuenta que a Buffon se lo considera como un anticipo de las teorías evolucionistas y que Arredondo escribe precisamente en contra de ellas, resulta interesante analizar comparativamente algunos elementos que aparecen en ambos.

Este estudio nos mostrará hasta qué punto Arredondo adopta una actitud mucho más tradicionalista que la del mismo de Maistre (+ 1821) y posiblemente que la de Donoso Cortés (+ 1853). El primero de éstos elaboró su teoría de la naturaleza sobre la base de los autores que le fueron contemporáneos, en particular Voltaire, contra quien discute. Combate al siglo XVIII sin caer en anacronismo.

Arredondo, rechazando las teorías científicas de su época, mantiene casi al rayar el siglo XX, la misma actitud de los tradicionalistas fundadores, sosteniendo en líneas generales una visión de la naturaleza armada con elementos heredados de autores del siglo XVIII.

§ 17. ¿Contra qué teorías combate Arredondo en Mendoza? En sus libros *Pinceladas* (1883) y *La Verdad* (1898) puede verse que su polémica se encamina en general contra la "revolución racionalista". Las raíces de ésta se las puede ya encontrar en el "liberalesco siglo XVII" (II, 467).

En particular la polémica está dirigida contra el "racionalismo deísta" y contra el "transformismo", si bien es cierto que es más evidente respecto de esta última tendencia.

Haeckel (1834-1919) había sido traducido al castellano desde temprano; su *Historia natural de la creación* fue vertida en efecto en 1879. En Mendoza, el transformismo hizo su aparición pública en las páginas del diario *El Constitucional*, en 1881, con unos "apuntes" escritos por el profesor de la Escuela Nacional de Agricultura, Don Eugenio Rab (fallecido en San Juan en 1887).

"Sin estar en completo desacuerdo —decía allí Rab— con la ortodoxia bíblica ni teniendo la pretensión de emitir teorías nuevas, estableceremos las siguientes leyes generales, de las cuales derivan todas las leyes parciales, algunas conocidas ya, supuestas o ignoradas en gran número de ellas:

- I. Toda sustancia está formada de *un solo* elemento: la *materia*.
- II. Toda causa tiene *un solo* origen: la *fuerza*.
- III. Todo fenómeno tiene *un solo* lugar: el *infinito*.
- IV. Todos los fenómenos pueden reducirse a uno: la *transformación*²⁵.

²⁴ BUFFON, *Oeuvres complètes de... illustrées par V. Adam, avec la classification de M. Cuvier et les suites de M. Achille Comte*, París, Bazouge Pigoreau, éditeur, 1834, 4 tomos. Obras precedida de un "Éloge de Buffon", por Condorcet.

²⁵ *El Constitucional*, Mendoza, 27-VIII y 1º -IX-1881.

En 1884 en las páginas del periódico *El Estudiante* se dio a publicidad un trabajo titulado "Transformismo" en el que se hace un interesante resumen de la doctrina, desde sus orígenes en Lamarck y Geoffroy de Saint-Hilaire hasta Darwin. Mientras que Rab insinuaba que había entre la ortodoxia bíblica y el transformismo un cierto acuerdo, en esta publicación tal actitud ha desaparecido ²⁶.

A pesar de esto y de la declaración de Agustín Alvarez, según el cual a partir de 1887 habían comenzado a circular en nuestro país las doctrinas evolucionistas de Spencer, relacionadas con el transformismo, el clima general de la época, por lo menos en nuestro medio provinciano, estaba bajo el imperio del espíritu romántico ²⁷.

§ 18. La naturaleza es para Arredondo ciega e inerte. Sólo se mantiene en lo que es, gracias a una permanente creación por parte de la divinidad. En tal sentido resulta ser un "continuado milagro". Donoso Cortés había afirmado que "los hombres llaman naturaleza a los prodigios diarios y milagrosos a los prodigios intermitentes" ²⁸. Coincidiendo con este concepto, Arredondo nos dice que "en el curso de la vida escuchamos a cada instante a los que se juzgan ilustrados: ¿por qué en otros tiempos se vieron tantos milagros y hoy no vemos ninguno? Y si les dijéramos: —¿qué más milagro que navegar en la barca del mundo a través del espacio sin tropiezo alguno...? ²⁹. El mundo con sus estaciones, ¿no es un continuado milagro? ¿Y el hombre entre los vivientes no es un milagro visible?" (III, 289-290; 301).

Por este mismo hecho resulta imposible investigar en el orden de las causas dentro de la naturaleza; ésta es sólo captada en cuanto efecto. Concepto adoptado por los tradicionalistas —lo vimos justamente en de Maistre— y que como otros, aparece en la ciencia del siglo XVIII. "Hay preguntas de dos especies —nos dice Buffon— unas que apuntan a las causas primeras, las otras que tienen sólo por objeto los efectos particulares: por ejemplo, si se pregunta por qué la materia es impenetrable, no se responderá, o bien se responderá por la cuestión misma, diciendo: la materia es impenetrable por la razón de que es impenetrable; y lo mismo sucederá con todas las cualidades generales de la materia. ¿Por qué es extensa, pesada, persistente en su estado de movimiento o de reposo? No se podrá jamás responder sino por la cuestión misma. La materia es tal, porque es en efecto tal: y no debemos asombrarnos de que pueda respon-

²⁶ *El Estudiante*, Mendoza, año I, N° V, 5 de octubre de 1884. El intento de acuerdo entre el transformismo y los textos bíblicos también aparece en los escritos de Juan Llerena. Véase nuestro trabajo "Juan Llerena y el manifiesto romántico de 1849", en *Versión*, N° 2, Mendoza, 1959, pp. 141-142. Se trata de escritores de origen espiritualista-romántico que intentaron asimilar las novedades de la ciencia y éste es posiblemente el "transformismo" que conoció Arredondo.

²⁷ Agustín ALVAREZ, *South America*, Buenos Aires, J. L. Rosso, 1918, p. 45.

²⁸ DONOSO CORTÉS, *Ensayo*, Libro I, cap. VI, p. 388.

²⁹ BUFFON en su *Teoría de la Tierra* supone que los astros de nuestro sistema planetario serían el producto de un choque de un cometa contra el Sol. Véase *Histoire naturelle*, en edición citada, t. I, p. 32.

der de otro modo si prestamos atención en ello; nos daremos cuenta que para dar la razón de una cosa, es necesario un sujeto diferente de la cosa, del cual se pueda obtener esa razón; ahora bien, todas las veces que se nos pida la razón de una causa general, es decir, de una cualidad que pertenece generalmente a todo, no disponemos de sujeto al cual ella pertenezca, por consiguiente, no tenemos nada que pueda ofrecernos una razón, por donde queda demostrado que es inútil buscarla, puesto que se iría contra la suposición de que la cualidad es general, que pertenece a todo”³⁰.

De ahí que sea imposible el *por qué*. Todo por qué se resuelve en una cuestión de hecho y la ciencia es para Buffon solamente *cómo* y *cuánto*³¹.

La imposibilidad de la determinación de causas en la naturaleza, que en Buffon se reduce a un problema de imposibilidad lógica, en los tradicionalistas aparece transportado al plano teológico: el por qué es imposible responderlo debido a que con él nos colocamos frente al *misterio*, concepto que se relaciona estrechamente con el de “continuado milagro”. Por otro lado, el *por qué* es una idea infinita (una “causa general”, como dice Buffon), con la que no podemos entrar en relación debido a nuestra propia finitud.

La naturaleza, además, no es causa de nada, es tan sólo un conjunto infinito de efectos. Los tradicionalistas fundan esta idea en la equiparación de *naturaleza* y *materia* a la que consideran como *muerte*. Se ve esto con claridad en de Maistre y uno de sus posibles antecedentes lo podemos encontrar en la meditación con que Buffon inicia su estudio sobre el hombre³². Allí Buffon nos dice que el cuerpo humano (*materia*), luego de su muerte, es el mismo que antes, vale decir que la vida es un principio extraño a la naturaleza.

Es posible reconocer, sin embargo, que los tradicionalistas reforzaron esta idea que no es sustentada por Buffon a lo largo de toda su *Histoire Naturelle*. Al hablar no ya del hombre sino de los animales declara: “La naturaleza me parece tender más hacia la vida que hacia la muerte...” En el mismo pasaje nos habla de una “potencia activa de la naturaleza” que no será detenida más que por “la resistencia de las materias” y cuyo “designio principal es en efecto el de producir cuerpos organizados, y producir de ellos los más que pueda...”³³.

El estudio sobre los animales, exento de compromisos teológicos —que no es precisamente el caso del alma humana como objeto de investigación— le permite a Buffon expresar su verdadera idea sobre la naturaleza.

El concepto de que el cuerpo humano (*materia*), aun en vida del individuo sea cadáver, aparece extendido por los tradicionalistas a la naturaleza entera. En de Maistre, causa y materia se excluyen mutuamente

³⁰ BUFFON, *Histoire naturelle*, cap. “Des Animaux”, en t. III, p. 121.

³¹ BUFFON, *ibidem*.

³² BUFFON, *Histoire Naturelle*, De la nature de l’homme, en t. III, pp. 221-224.

³³ *Obra citada*, t. III, Des Animaux, pp. 122-126.

(X, t. II, 167); la materia es inerte y pasiva (V, t. I, 240); es cadáver o muerte (V, t. I, 236). Para Arredondo la materia, asimismo, es toda muerte (III, 227); es fango y carece de inteligencia (III, 213-214). Frente a esta naturaleza entendida como inercia y cadáver tenemos a Dios en "donde todo es vida, porque nada se acaba; donde todo es inteligencia, porque todo se sabe; donde todo es razón, porque todo se comprende; donde todo es movimiento y acción, porque allí se guían los mundos, se da vida a los seres" (III, 228).

La misma contraposición que aparece entre naturaleza y Dios es la que hay entre cuerpo y alma: "El cuerpo humano es inerte, porque es toda materia; es todo materia, porque es todo muerte; porque antes de estar constituido en cuerpo, ha sido inerte, ha sido materia, ha sido muerte (III, 227).

"¿Qué es el alma? —pregúntase más adelante Arredondo—. Es una sustancia incorpórea, toda movimiento; toda acción, toda vida, toda inteligencia, toda razón. ¿Por qué se dice toda movimiento? Porque al animar el cuerpo humano, tiene que gozar de la velocidad y sutilidad de un espíritu. ¿Por qué toda acción? Porque para hacer girar al cuerpo humano, tiene que tener la agilidad de un ente sobrenatural. ¿Por qué toda vida? Porque al entrar a dar vida al cuerpo humano, es toda vida, no sólo porque tiene que dar la vida a un cuerpo sin vida, sino por formar parte de un mundo inmaterial o inacabable, que es toda vida y que es el que alimenta a un mundo corporal, material, que es todo muerte" (III, 227-228).

No hay en la naturaleza "potencia activa" ninguna. La vida, absolutamente erradicada de ella, tiene su principio en otra parte. El milagro rige de este modo a la naturaleza, no sólo en cuanto creación primitiva, sino que al no poseer luego de esa creación ninguna forma de autonomía, la sostiene constantemente en cuanto interminable sucesión de efectos a través del tiempo.

§ 19. Dentro de los conceptos originados en la ciencia del siglo XVIII y que son de valor para la determinación de la idea de naturaleza en los tradicionalistas, cabe destacar el de *molde*.

La teoría del *molde*, como ya lo anticipáramos (§ 5), pertenece a Buffon, quien la ha desarrollado en el Cap. II, "De la réproduction en général" y Cap. III, "De la nutrition et du développement", ambos pertenecientes a su tratado sobre los animales³⁴. Vimos que para Buffon la naturaleza posee una "potencia activa" que tiene por fin "producir cuerpos organizados". Esto lo hace sobre ciertos cánones que le permiten una reproducción indefinida de individuos semejantes: de ahí nace la idea que de modo parecido a un artesano, la naturaleza utilizaría ciertas hormas.

"De la misma manera que podemos hacer moldes mediante los cuales damos al exterior de los cuerpos la figura que nos plazca, supongamos —nos dice Buffon— que la naturaleza pueda hacer moldes por los cuales dé no sólo la figura exterior, sino también la forma interior: ¿No sería

³⁴ *Idem*, t. III, pp. 122-126.

éste el medio por el cual la reproducción se lleva a cabo?"³⁵. Aceptada la hipótesis, ella le sirve a Buffon para explicar también la nutrición y el desarrollo de los animales. "El cuerpo de un animal —no ya el principio de ese cuerpo— es una especie de molde interior, en el cual la materia que sirve para su crecimiento se modela y se asimila al todo..."³⁶.

Resulta interesante notar para la interpretación del modo cómo es usado el término *molde* en los tradicionalistas, que Buffon lo hace sinónimo de *forma*, con lo que sin salirse del marco de una *histoire naturelle*, permite escuchar lejanas resonancias de una metafísica platónica.

En efecto, los tradicionalistas trasponen el valor del concepto desde la ciencia natural hacia la teología, apoyándose, por otro lado, en un platonismo que es en ellos mucho más evidente que en Buffon. En tal sentido resultan ilustrativas las palabras con que Donoso Cortés comienza su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*: "... Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas... Todas ellas estuvieron antes de que fueran, y están después de creadas, en el entendimiento divino; porque si Dios las hizo de la nada, las ajustó a un *molde* que está en Él eternamente. Todas están allí por aquella altísima manera con que están los efectos en sus causas, las *formas* en sus eternos ejemplares"³⁷.

§ 20. ¿Cómo se presenta relacionado en Buffon el concepto de *molde* con los de *especie* y *escala*?

El famoso naturalista del Jardin du Roi presenta dos aspectos un tanto contradictorios que han hecho posible que se afirme de él que anticipa doctrinas evolucionistas.

Por un lado afirma la fijeza de las especies: para constituir una de ellas es necesario "una producción continua, perpetua, invariable". Frente a ello nos dice, sin embargo, en su estudio sobre los animales "que no hay ninguna diferencia absolutamente esencial entre los animales y los vegetales, sino que la naturaleza desciende por grados y por matices (nueces) imperceptibles de un animal que nos parece el más perfecto hasta aquel que lo es menos, y de ésta al vegetal..."³⁸.

La última cita transcripta podría ser sospechada como una anticipación del transformismo si no fuera por el concepto de *descenso* y sobre todo si no tuviéramos en cuenta la abjuración de toda doctrina herética que manifiesta Buffon en el capítulo dedicado al hombre, en donde abandona la visión estructural y totalizadora de la naturaleza y cae en la doctrina de las dos sustancias como única manera de no entrar en pleito con lo teológico³⁹.

³⁵ *Idem*, p. 122.

³⁶ *Idem*, p. 123.

³⁷ DONOSO CORTÉS, *Obras completas*, ed. cit., t. II, pp. 347-348. Véase además p. 361. etc.

³⁸ BUFFON, *Obra citada*, t. III, cap. titulado "Comparaison des animaux et des végétaux", pp. 116-117.

³⁹ BUFFON, *Obra citada*, cap. titulado "De la nature de l'homme", t. III, pp. 221-224.

Cuando a aquella naturaleza en la que piensa Buffon al hablar de los animales se le introduzca, más adelante, la idea de *movimiento* entre una especie y otra y se invierta el sentido de éste, estaremos ya en el evolucionismo transformista.

§ 21. Frente a los dos conceptos contradictorios de naturaleza que es posible distinguir en Buffon, entendida aquélla ya sea como *principio activo*, ya sea como *cadáver*, los tradicionalistas, como ya lo vimos (§ 18), adoptan el segundo que les permite reforzar lo teológico como, así también, en última instancia, las estructuras políticas que defienden.

Del mismo modo sucede con los dos conceptos también contradictorios que es posible reconocer en la *Histoire naturelle*, entre conceptos de *molde*, *especie* y *escala* tomados con un valor absoluto y esos mismos conceptos, particularmente los dos últimos, captados en su valor relativo que luego les dará el transformismo.

El naturalismo indeciso de Buffon se convierte en Donoso Cortés y en Arredondo en un platonismo declarado en el cual las especies dependen de un ejemplar eterno, ubicado en el entendimiento divino.

En función de esto Arredondo rechaza el transformismo en cuanto que sostendría, según él, que el hombre ha salido de un *molde* inferior, que no se encuentra, además, radicado en inteligencia alguna: "Si alguien nos dijera que una espada ha sido forjada en el molde de un zapato, y que éste habíase efectuado en virtud de los tiempos —es decir en forma ciega— ¿podríamos detener la risa?" (III, 80). El hombre proviene de un molde singularísimo y resulta por esto fuera de toda ordenación: el lógico no puede definirlo y el científico no puede clasificarlo. "El hombre, es hombre; y el molde en que se forjara el primero, no se ha encontrado en la escala de los seres que aparecieron antes que él" (III, 80).

Es por demás interesante hacer notar que Buffon había afirmado exactamente lo mismo en un pasaje en que renuncia a aquellas ideas que luego de él fueron juzgadas como una anticipación del evolucionismo transformista: "Dijimos que la naturaleza marcha siempre y actúa en todo por grados imperceptibles y por matices: esta verdad, que por otra parte no sufre ninguna excepción, queda aquí [es decir, al tratarse de la naturaleza humana] completamente desmentida. Hay una distancia infinita entre las facultades del hombre y las del más perfecto animal, prueba evidente que el hombre es de una naturaleza diferente, que él sólo constituye una clase aparte, desde la cual es necesario descender recorriendo un espacio infinito, antes de llegar a la de los animales: pues, si el hombre fuera de la clase de los animales, habría en la naturaleza un cierto número de seres menos perfectos que el hombre y más perfectos que el animal, por los cuales se descendería insensiblemente y por matices, desde el hombre hasta el mono. Pero esto no es así; se pasa siempre de un golpe del ser pensante al ser material, de la potencia intelectual a la fuerza mecánica, del orden y del conocimiento de fines al movimiento ciego, de la reflexión al apetito"⁴⁰.

⁴⁰ BUFFON, t. III, p. 224.

Debido a esto el hombre resulta indefinible y tanto Buffon como Arredondo aparecen rechazando la clásica definición de "animal racional". Para hacerlo, Buffon cae en un declarado nominalismo que echa por tierra toda su historia natural: "Es verdad que el hombre se parece a los animales en aquello que tiene de material, y que queriendo comprenderle en la enumeración de todos los seres naturales, nos vemos obligados a ponerlo en la clase de los animales; pero, ya lo he hecho notar, la naturaleza no tiene clases ni géneros: no comprende más que individuos. Estos géneros y estas clases son la obra de nuestro espíritu: no son más que ideas convencionales. . ." ⁴¹.

"El hombre, es hombre —nos dice Arredondo— y por más que le siga definiendo con el Filósofo "Animal racional", nosotros decimos que la forma es en una escala desconocida todavía para él mismo" (III, 80). Para Arredondo la única definición posible es pues la tautológica. El hombre es un misterio y en tal sentido no hay de él definición posible.

Transformismo y evolucionismo caen, por otro lado, en lo que al hablar del progreso de Maistre denominó el *protopseudés* del siglo (X, t. II, 179): la hipótesis de que el hombre se ha elevado gradualmente de la barbarie a la civilización, es decir que ha avanzado de lo inferior a lo superior.

El ser humano no proviene de aquellos brutos "cuyo ángulo facial sobresale de los demás" (II, 194) y la prueba de ello radica en sus elevadas cualidades que lo hacen resaltar sobre todo lo creado. Al sostener que el hombre "desciende del orangután" se ha caído en el error de pensar —dice Arredondo— que en una causa (orangután), pueda haber menos perfección que en su efecto (hombre). En función de esto, el ser humano siendo el ser más perfecto de la naturaleza no puede derivar de ella y al no tener por encima otro ser que Dios, sólo de él puede provenir (II, 191-196).

Fácil es notar el estrecho parentesco de esta postura con la idea de una naturaleza escalonada en forma descendente y de un hombre ubicado en la cúspide de esa misma escala, pero sin entrar en ella, que aparece en Buffon.

Sostiene además Arredondo la inexistencia de elementos, o para hablar en términos buffonianos, de "nuances", que prueben el paso del animal al hombre: "Si en los días de la creación, el fortuito concurso de las partes materiales ha podido dar tan sorprendente resultado, ¿cómo es que los pueblos y las naciones en su larga peregrinación por los tiempos, no han presenciado este ejemplo? Si el acaso guiara las riendas del universo, como guiara el origen del hombre, ¿por qué no vemos alzarse alguna vez hombres que desmientan el ser forjados en el molde de la humanidad?" (II, 194).

Citemos por último un interesante pasaje en el cual se ve cómo ha surgido el hombre en medio de una naturaleza estática que va reprodu-

⁴¹ *Idem*, p. 223.

ciendo indefinidamente a través de los tiempos los moldes absolutos o inmodificables de la mente divina: "Para saber si ha salido o no [el hombre] de las manos de Dios, bástale contemplarse a sí mismo, mirar su materia y forma y así deducirá consecuencias más lógicas que todos los filósofos que pretenden oscurecer su origen. Si el hombre se presentó en el universo sin Dios, debe la existencia a un extraño fenómeno causado por el orden que reina en él. Es así, que este orden es el mismo, ¿cómo es que en la serie de los siglos no se ha repetido otra vez? Si la yerba de los prados crece lo mismo que al principio de la creación, si los árboles y plantas brotan del mismo modo, si los ríos corren por su curso cual entonces, si el mar conserva su flujo y reflujo, si los planetas giran sostenidos por las leyes de la atracción, si los animales extienden la especie de la misma manera, si las generaciones vánse sucediendo dependientes las unas de las otras, ¿quién ha excluído al hombre de su propio orden para que su reproducción sea distinta del modo con que apareció en la tierra? Al admitir el texto sagrado, es para caer en el absurdo. Un orden ciego, sin inteligencia, ¿ha podido producir un ser que ve y que entiende? El hombre, es hombre; y al través de lo que aseveran de él, descuella esta verdad: que ha salido de las manos de Dios, en *materia* y en *forma*, con inteligencia y razón, que no tiene otro principio ni tendrá otro fin que aquél que le haya trazado Dios" (III, 64-65).

§ 22. Por salvar la espiritualidad del hombre frente al monismo de los científicos o de aquellos que se inspiraban en la ciencia para hacer filosofía, y volviendo a los tradicionalistas fundadores, Arredondo reduce la naturaleza a una materia que es entendida como cadáver. Aquéllos, por su parte, la levantan de jerarquía, reconociéndole principios de vida. Por oponerse a la antropología que surge de esto adopta una actitud de rechazo radical respecto de la ciencia de su época y apoya su posición teológica en conceptos científicos provenientes del siglo XVIII.

La extemporaneidad del pensamiento de este tradicionalista se pone más aun de manifiesto si tenemos en cuenta que uno de los hechos que más fortalecieron la imposición del evolucionismo en sus diversos aspectos, fue la constitución en nuestro país de la paleontología en manos de investigadores tales como Ameghino (1854-1911).

Mientras éste había publicado uno de sus primeros trabajos paleontológicos, titulado: *Notas sobre algunos fósiles nuevos de la formación pampeana*, en 1875, Arredondo se mantenía en 1898 dentro de los términos —traspuestos por cierto al plano teológico— de la historia natural de Buffon.

LA CRÍTICA A LA ILUSTRACIÓN.

§ 23. "¿A qué se llama ilustración en este siglo? —se pregunta Arredondo—. ¿No es la negación de todo, la carencia de fe? ¿Qué es lo que se tiene por luz? ¿No es el total oscurecimiento de la verdad? ¿Se le podrá entonces apellidar siglo ilustrado y sabio por excelencia...?" (II, 465).

Interesante resulta notar para la historia de las ideas que el siglo de la ilustración del cual aquí se habla es el XIX, hecho que parece haber sido común durante el mismo en nuestro medio.

El 4 de abril de 1882 apareció, justamente, en Mendoza, en las páginas de *El Constitucional*, un artículo que lleva por nombre: "Nomenclatura de los siglos" en donde se dice que el XVIII se llamó "de la emancipación de los pueblos"; el XIX se llama "de las luces" si bien en la posteridad se lo recordará como el "siglo de los caminos de hierro".

§ 24. ¿Cuál es el contenido de la ilustración del siglo para Arredondo? En líneas generales, está dado por una actitud que consiste en haber roto con la tradición: "la sana filosofía enseña que no se debe dudar —nos dice— de aquellas verdades que tienen a su favor, no sólo el testimonio de las generaciones sino también el sello de la Divinidad, sin embargo, como todo lo que tiende a levantar la espiritualidad de la materialidad, de éstas no se contentarán algunos siglos con impugnarlas, sino que las negarán también" (III, 309).

En ese sentido la ilustración del XIX, en cuanto "siglo de las luces" tiene sus antecedentes en los anteriores y su pauta comenzó a ser modelada ya en el "liberalesco siglo XVII" (II, 467). En cierta medida podría pensarse que el concepto de "siglo" posee en Arredondo la amplitud que le confiere de Maistre para quien hay "siglos intelectuales que no se rigen por el calendario como los siglos propiamente dichos" (XI, t. II, 222).

En forma más concreta, el contenido de la ilustración del siglo está dado para Arredondo por el *racionalismo deísta*, como filosofía política y por el *transformismo*, como doctrina científica. Ambos incluían, además, principios de una antropología filosófica, no siempre coincidentes entre sí y en abierta oposición con el pensamiento católico de la época. Ya hablamos de la aparición del transformismo en Mendoza, en 1881. Creemos no equivocarnos al afirmar que no podría verse en esta doctrina desde sus comienzos, una forma de positivismo. El transformismo ha tenido, antes de ser absorbido por el positivismo científicista, una versión romántica estrechamente ligada al panteísmo de Humboldt (Véase § 17, nota 16).

En cuanto al *racionalismo deísta*, era una forma de espiritualismo filosófico surgida en Francia en el seno del eclecticismo en actitud de rebelión contra éste y muy próxima a la filosofía social de Leroux. En Mendoza este movimiento tuvo particular fuerza a partir de 1870, año en que se instituyó la masonería. Máximo Cubillos (nacido en 1843) ha dejado una hermosa página titulada "El pensamiento y el telégrafo", escrita con el entusiasmo y el fervor religioso propio de los racionalistas⁴².

§ 25. Frente a las luces del siglo XIX, Arredondo contrapone lo que él entiende por verdadera ilustración y dando un salto a lo originario y concordando en esto con Donoso, concluye que el verdadero siglo de las

⁴² En *El Constitucional*, Mendoza, 11 de junio de 1872.

luzes fue el de Moisés: "El siglo en que floreció este genio escogido de Dios, es el que en rigor debiera llamarse de la ilustración, de la luz" (II, 466. Véase también III, 143-165).

Arredondo termina su meditación sobre el "siglo de las luces" haciendo un paralelo entre las dos ilustraciones: la de Agustín, Tomás y Gerónimo, portadores a lo largo de los tiempos de las luces derramadas en el "siglo de Moisés" y la de Voltaire, Rousseau y Lutero, padres de la falsa, que pretende detentar el siglo XIX (II, 468-469) ⁴³.

§ 26. Ahora bien, si la verdadera ilustración se la encuentra en el lejano siglo de Moisés, combatido y olvidado en cuanto cuna del saber tradicional, la falsa ilustración debe también encontrarse igualmente en épocas remotas.

Las "luzes" no son únicamente del siglo XIX, sino que constituyen una especie de forma mental connatural al ser humano. Siempre ha habido quienes en contra de la tradición, se han creído "iluminados" por la razón. La polémica contra la ilustración le sirve a Arredondo no sólo para combatir su siglo, sino también para elaborar con ella toda una visión universal de la historia de la filosofía.

"Al engolfarnos en la historia —nos dice—, al seguir la senda de aquellos que se ocuparon en anular las cosas de Dios, vemos que todos dieron principio por la misma cantilena: 'Nosotros somos el sol que va a disipar las tinieblas que pesan sobre el horizonte de la humanidad. A nuestro paso todo se despejará, quedando tan puro, tan brillante como el azul del cielo cuando ni ligera nubecilla surca su extensión. Ante nosotros, los que nos han precedido, júzganse pigmeos...'. Así es como han discurrido los que se juzgaron iluminados. Tal jactancia, es la que ha engendrado ese amor propio que, rayando en lo ridículo, contraría el buen sentido. Con todo, no les ha faltado discípulos, porque no hay doctrina, por extravagante que sea, que no tenga sus adeptos. Pero los discípulos, réianse de sus maestros, porque creíanse superiores a ellos; y ved, aquí, una interminable cadena de iluminados que vienen enlazando con la de las edades. ¿Y qué es lo que han dicho y dicen? Lo mismo" (III, 280-281).

Estos "iluminados" son los filósofos. A ellos Arredondo opone el "pensador": "en el giro de los siglos han existido filósofos, pero no pensadores" (III, 50). El filósofo está movido por el orgullo (III, 254); desconoce o desprecia al saber de tradición (III, 259); es amante de lo novedoso (III, 77); ennoblece a la materia (III, 213); pretende encontrar el por qué de las cosas en lugar de contentarse con su enumeración (III, 294); el ansia de inmortalidad, no controlada en él por los límites que impone el misterio, le lleva "en brazos de las más extrañas cavilaciones" (III, 223); no sabe distinguir entre "las verdades del hombre" y "las verdades de Dios": "Acerca de éstas últimas tanto ha sabido el filó-

⁴³ Véase la antología de textos de Arredondo que hemos publicado con el título de "Páginas antropológicas", ya citada.

sofo de ayer como el de hoy; y tanto sabrá el de mañana, como el que está aún en el porvenir" (III, 238); el filósofo, en fin, al "querer esclarecer las verdades que no están bajo el dominio de la razón" lo que hace es oscurecerlas (III, 238-239).

"Desde que consultamos filósofos —nos confiesa Arredondo— nos hemos labrado un desencanto al ver que la ciencia y sabiduría de éstos, consiste en que no han sabido nada. Pues nunca han retrocedido más que cuando han querido adelantar. Así, esa pléyade que en las diversas épocas del tiempo la vemos vogando sobre el horizonte de las naciones, no ha hecho más que dar un paso en el desierto y en la confusión" (III, 297).

Debido a ese desencanto, Arredondo llega al rechazo de todos los filósofos, aun los que poseyeron la antigua sabiduría clásica sobre gran parte de la cual se ha estructurado el pensamiento cristiano: "¿Qué fueron los Platones, Zenones, Aristóteles y Sénecas? Hombres que escribieron, pero no pensaron. ¿Qué cuerpo sólido de doctrina legaron a la posteridad? Sócrates, apurando la cicuta, ¿quién le siguió en la carrera del tósigo? ¿Qué fue el hombre que se tituló sabio en la antigüedad? El Académico, era un adormecido. El Estoico, un imposible y quimérico. El Epicúreo, un desnaturalizado. La enfermedad de estos filósofos fue el orgullo..." (III, 254).

Frente a ellos se levanta el "pensador", filósofo por antonomasia. Los caracteres esenciales de éste, que se desprenden de los numerosos pasajes en que Arredondo lo presenta, podrían reducirse a dos: se apoya siempre en un punto de partida incommovible que le impide divagar y le permite por eso mismo una visión sólida de todas las cosas; esa solidez inicial, despierta en él una cierta facilidad intuitiva para descubrir en su alma los principios racionales desde los que luego deduce las conclusiones del caso (véase III, 198; 203; 222-229; 245; 381-382, etc.).

El punto de partida está dado, no haría falta aclararlo, por las verdades de las cuales es portadora la religión; únicamente sobre esta base se puede hablar de *filósofo*, en el legítimo sentido del término y de *filosofía* en cuanto saber de ciencia (Véase III, Sección Décimocuarta, pp. 332-333).

En el texto del Nuevo Testamento se encuentra contenida "la verdadera y trascendental filosofía" (III, 309).

EL PROGRESO.

§ 27. Poseído del más profundo entusiasmo por el progreso, que en esencia se le aparece como *libertad de pensamiento*, Máximo Cubillos termina las páginas que antes mencionáramos, proclamando la redención de éste último:

"Después de sufrir el yugo de todos los siglos, los errores de todas las creencias, el látigo de todos los señores, se emancipa, grande, poderoso no alcanza la locura humana. Ha tenido su vía dolorosa: hoy principia su paraíso".

Contra ese progreso, tan entusiastamente cantado por los racionalistas deístas y más concretamente, contra la *libertad de conciencia*, lucha Arredondo. Pónese aquí de manifiesto la intención social y política que hace de trasfondo del pensamiento tradicionalista.

El libro *La verdad* está dedicado —como ya lo dijimos en un comienzo— a un poderoso jefe de partido. ¿No ven los políticos la relación de causa a efecto que hay entre la pérdida de las creencias y el caos social? “Los frutos de tan renombrada libertad estánlo ya palpando los pueblos en sus gobernantes, y éstos en los pueblos” (III, 370). El *pensador*, que con ojo sagaz descubre los resultados de la eterna fatuidad humana, sabe de qué depende “la carcoma que roe los estados sociales” (III, 381). No puede haber progreso fuera de la religión. “¿Cómo tendrá ciencia lo que no se inspira en la ciencia? Si el origen de toda ciencia es Dios, ¿cómo se la ha de conceder al que se la niega? Si todo progreso está en Él, ¿dónde le buscará el hombre fuera de Él?” (III, 382). La tesis, si bien planteada con otros matices, había sido ya enunciada por Manuel Antonio Sáez en su escrito *La influencia de la religión en el bienestar del pueblo* (1872), en polémica también contra el racionalismo deísta.

Frente al “progreso liberal”, Arredondo opone un “progreso cristiano”. El primero le resulta inaceptable porque en “creencias no puede haber progreso, porque una sola es la que se ha de creer” (III, 369) y además, porque es falso que sea “misión del cristianismo el encarcelar el pensamiento para mantenerlo entre la oscuridad y tinieblas” (III, 411). La limitación del pensar que los liberales llaman “encarcelamiento”, es la única garantía de que la humanidad “no llegue al estado del mundo pagano, forjando un Dios para cada ilusión; un culto para cada Dios” (III, 369), como lo es asimismo del mantenimiento del orden social (III, 370).

El “progreso cristiano” no es indefinido. Un ansia de eternidad, carente de apoyo en las verdades contenidas en la tradición, ha despertado en los “filósofos de los tiempos” la idea de este progreso. Al apoyar todo el poder del hombre en sí mismo han creído que la razón no tenía límites en el campo del conocimiento y poseídos de un verdadero titanismo “proposiéronse escalar los cielos” (III, 223).

§ 28. ¿Cuál es el instrumento del progreso? Para Arredondo éste es la *palabra*. Ella ha sido lo que desde los más remotos tiempos y aun desconectada en algunos pueblos de la revelación primitiva, movió al hombre a salir de las selvas (III, 75), a organizar la sociedad y a construir ciudades: “Veremos a los pueblos —nos dice— dispersos sobre el haz de la tierra, obedeciendo a una palabra que les guiara. Errantes de clima en clima, de región en región, el imperio de la palabra, hacíalos mirar con desdén lo ríguoso de ellas. En ese tiempo, el anciano y el caudillo, al rayar el alba, o en la hora del crepúsculo, alzaba su voz bajo los sauces donde se columpiaban sus instrumentos, ora para levantar la tienda del aduar, ora para descansar de las faenas del día. Esa palabra empleada entonces en la oración o en la rapsodia de la raza, ejercía tan benéfica influencia. A su acento vadeábanse los ríos, salvábanse los abismos, atra-

vesábanse los lagos, cruzábanse la selvas y al canto del guerrero, o al himno del creyente, señalábase el sitio para echar los cimientos de una ciudad o para levantar el ara del templo. No significar quiso otra cosa la antigüedad al presentarnos a Orfeo y Amfión, pulsando la lira, y a sus acordes sonos, calmar el furor de los vientos, amansar la ferocidad de las fieras, conmovirse los montes y verse las piedras ir corriendo para edificar lo sagrados muros de Tebas. . .” (III, 204-205).

La palabra, instrumento del progreso, se convierte cuando es portadora del espíritu del Verbo, en el progreso mismo: ella muestra entonces al hombre “un mundo distinto al mundo donde se habló toda palabra” (III, 209).

El progreso en Arredondo, se reduce esencialmente a un problema de creencia: su historia es la del abandono y reencuentro del hombre con la Palabra, en otros términos, con la tradición. Y he aquí, que, paradójicamente, en materia de creencias no hay progreso. Progresar, dentro de esta postura, significa detenerse en un punto. El sentido del movimiento en este progreso, es no hacia un futuro, sino hacia un pasado, para luego detener allí todo movimiento. El progreso es alcanzado íntegro cada vez que el hombre, en cualquier edad de la civilización que sea, adopta el saber tradicional.

En cuanto que la palabra es dada a un pueblo elegido; en cuanto que esa misma palabra “agobiada por el escarnio y depravación de las costumbres” de ese mismo pueblo, fue retirada por la divinidad que la atrajo hacia ella; en cuanto que a pesar de no ser oída por los hombres —en función del “espantable atributo de la libertad”, según expresión de las *Veladas*— sin embargo la palabra sigue siendo palabra, resulta ser el progreso algo que escapa en gran medida al hombre. El ejercicio de la libertad y el poder creador en este progreso es radicalmente distinto al que presentaban las doctrinas del siglo y sólo puede ser entendido en contraposición con ellas.

Los libros de Arredondo han sido citados en el texto de esta monografía, por el número romano correspondiente, como sigue:

- I. *Páginas de viaje*, por Julio ROSAS o sea Monseñor Arredondo, Mendoza, Tipografía “Bazar Madrileño”, 1882. 183 p.
- II. *Pinceladas*, por Faustino ARREDONDO, Tipografía “Bazar Madrileño”, Mendoza, 1883. 498 p.
- III. *La verdad*, por Julio ROSAS, Tipografía E. Rossi, Mendoza, 1898. 422 p. + I-IV (Introducción) y I-IV (Conclusión).