

MARIANO IBERICO RODRIGUEZ

EG NUEVO
ABSOLUTO



EDITORIAL
MINERVA.

EDITORIAL MINERVA
LIMA
MCMXXVI

EL NUEVO ABSOLUTO

Copyright by Editorial Minerva, - Lima

EDITORIAL MINERVA — SACASTEGUI 669 — LIMA

MARIANO IBERICO RODRIGUEZ

EL NUEVO

ABSOLUTO

**EDITORIAL MINERVA
LIMA
MCMXXVI**

Zoila Miranda de Iberico

M. I. R.

INTRODUCCION

Los ensayos que componen este libro han sido publicados en épocas relativamente muy distantes. No acusan todos el mismo grado de madurez ni se reclaman de idéntica preocupación intelectual. Son diversos en sus motivos y también en sus alcances. Sin embargo los vincula un cierto dogmatismo, una confianza inexperta en la realidad dominadora del espíritu.

Al escribir esta palabra "espíritu", sé que me van a acusar de vaguedad metafísica. La empleo sin embargo por que ninguna otra puede servir como ella para designar ese algo irreductible y tenaz que afirma el imperio universal del hombre, la fuerza que, rompiendo en beneficio de lo imprevisible y de lo nuevo, el mecanismo de la materia, abre para los sueños de la imaginación y para el anhelo infinito de la voluntad, un horizonte de posibilidades inagotables.

Es fácil observar que el interés concedido en los primeros estudios de esta serie a la vida estética, se desplaza en los últimos hacia la vida religiosa. ¿Por qué? Sin duda porque una concepción estética de la existencia, por profunda que se le suponga adolece de un cierto desdén espectacular

respecto de los contenidos vitales que examina, mientras que la concepción religiosa toma la vida con la más profunda seriedad metafísica y ética. De esta suerte la religión aparece como la única posibilidad de devolver al hombre en esta época turbada, junto con el sentido cósmico, el sentido interior de la vida.

Entre las condiciones de hecho en que los problemas humanos del presente deben ser planteados me ha parecido útil estudiar el momento metafísico. Defínese a mi juicio por la crisis del absoluto inmóvil y su sustitución por un absoluto movable y dinámico. Hasta aquí el ser que representaba el absoluto inmutable ha prevalecido sobre el devenir, hoy el devenir ha devorado al ser; y por eso al ideal de reposo, de perfección, de acabamiento en el seno del ser absoluto que condicionaba el esfuerzo de las culturas del pasado, se sustituye ahora un anhelo insaciable de vida que consagra sobre todas las cosas el movimiento y la inquietud.

El ensayo que figura al fin del volumen y en el cual procuro definir sumariamente la concepción del nuevo absoluto da su nombre a este libro. Ello se explica por la creencia de que en el pensamiento y en la vida la última fase de una serie de esfuerzos, al par que contiene todas las fases precedentes las ilumina y esclarece. En la actualidad de lo último se condensa y transfigura toda la existencia. Por eso al llamar a este libro "El Nuevo Absoluto" quiero indicar que todo él se actualiza en el contenido de sus últimas páginas.

M. IBERICO Y RODRÍGUEZ,

TEMAS NACIONALES

EL PROBLEMA DE LA EDUCACION NACIONAL

Suelen desarrollarse muy interesantes ideologías sobre el tema de la educación nacional; pero, nos ha parecido observar en la mayoría de ellas, ya un prejuicio intelectualista, ya un prejuicio económico. El prejuicio intelectualista señala, como suprema finalidad de la educación, el conocimiento. El prejuicio económico reclama la instrucción técnica y lo que llama la preparación para la vida. Ambas direcciones, empero, erigen ideales exteriores a la vida misma del espíritu: el intelectualismo que desconoce la virtualidad intuitiva y creadora de la consciencia, y el economismo que ahoga la capacidad de abnegación y de desinterés.

No son simples afirmaciones; son verdades cuyo olvido precipita a los individuos y a los pueblos en un mar de vacilaciones estériles y de desengaños deprimentes. Primeramente, se cree que el hombre debe saberlo todo y se exas-

EL NUEVO ABSOLUTO

peran los cerebros en una labor inacabable que degenera rápidamente en el memorismo o en la vacua charlatanería, luego se pasa al fervor por las especializaciones y se crean hombres incompletos en cuya intimidad jamás brilla un anhelo de libertad o de amplitud. Viene después el propósito netamente económico; se dice que el hombre debe ser, ante todo, un elemento de producción y se preconiza un vasto desenvolvimiento de la cultura técnica, sin reparar en que las altas preocupaciones del espíritu vienen a menos y se disipan y se pierden. Y, de esta suerte, la tarea de la educación se convierte en una labor impotente y pasiva, donde naufraga todo sentido superior de la vida, mientras se extiende una obscura e irremediable mediocridad.

Y es que, así como en nuestra vida personal nunca podremos adquirir libertad y felicidad si no descendemos a lo más hondo de nosotros mismos y de allí extraemos una inspiración y un ideal, en la vida social será vana toda tentativa de organización y de perfeccionamiento, si no se descubren y profundizan fuentes espirituales de generosidad.

Bergson ha demostrado que la actividad intelectual es por esencia utilitaria y orientada á la práctica. Formada con la materia y para la utilización de la materia, recuerda su origen y su finalidad, aún en las más altas construcciones científicas. Por eso la ciencia—obra maestra de la inteligencia—es un apreciable instrumento del economismo. Teoría y práctica, intelectualismo

y economismo se reclaman, pues, de la ciencia. Veamos ahora si ella puede inspirar una verdadera educación.

Aduzcamos un hecho de constatación vulgar: cuando es exclusivo, el trabajo científico produce una verdadera deformación espiritual. En su empeño de rigor y exactitud, la ciencia descuida o interpreta mal las indicaciones vagas, pero eficientes, de nuestra vida interior; dominada por su creencia en el determinismo universal, niega las espontáneas e incoercibles creaciones de la conciencia y de la evolución; indiferente ante la cualidad inexpresable, se esfuerza por reducir a fórmulas cuantitativas el panorama siempre nuevo y siempre maravilloso de las cosas.

Y de este modo la ciencia encamina al espíritu hacia una férrea rigidez, donde se anulan las inspiraciones de la fantasía y los impulsos libres de la voluntad. De esta suerte, en moral y en arte, se entrega a una labor de edificaciones arbitrarias y funestas. Incapaz de libertarse de los datos empíricos; incapaz de intuir las tendencias profundas de la vida espiritual, la ciencia se ve obligada a proclamar, en moral y arte, el placer como el valor supremo. Y así, en moral, no puede salir del utilitarismo más o menos disfrazado y en arte, del sensualismo más o menos franco.

La verdad es que la ciencia no está capacitada para legislar en el dominio del espíritu, cuyo privilegio consiste en su actitud para crear

EL NUEVO ABSOLUTO

una esfera de valores propios, esto es, un mundo de libertad y de idealidad, sobre el mundo de las determinaciones materiales. Yerran, pues, los que imaginan que la ciencia se basta para explicar la realidad y para dar una orientación á la vida del espíritu. Yerran aún los que colocan más allá de los datos empíricos, un misterio indiferente e impenetrable. Dominados por el "prejuicio intelectualista" profesan que la inteligencia es la única facultad capaz de conocer y que, por lo tanto, lo que ella no conoce es lo incognoscible.

Prejuicio que ha generado, ya una ciencia sin alma, especializada, exhaustiva; ya una filosofía ilusionada con la quimera de superar la ciencia. Sin darse cuenta, la última, de que la metafísica intelectualista es y será siempre la esclava de la ciencia, destinada a registrar pasivamente los resultados de ésta, o, en el mejor de los casos, a ensayar síntesis provisionales y endebles.

Y decimos pasivamente, porque lo que comunica dinamismo al espíritu, no es la inteligencia, sino la intuición; no es la constatación inerte, sino la constante ansiedad de la vida sentimental. La inteligencia, prisionera de la lógica, jamás podrá salir de sus silogismos infecundos, sin la rebeldía de una inspiración capaz de romper con la mecánica deductiva y de imponer, ante la consciencia deslumbrada, una nueva verdad. La inteligencia viene entonces a desempeñar su oficio de interpretar y de desenvolver; pretende

a veces explicar la creación por una convergencia de circunstancias o por una asociación mecánica de ideas, sin que necesitemos decir que la creación misma—cualidad irreductible—queda invariablemente intacta.

Y es que el espíritu es libertad, vida, creación; y la inteligencia abandonada a sí misma, es inercia, repetición, necesidad. La inteligencia no podrá, pues, comprender la ansiedad que impulsa a nuestra vida hacia las supremas afirmaciones con las cuales nos es dable enriquecer la evolución, y que traducen la obra moral y la obra de arte. Y su incompreensión que desconoce la libertad — y por lo tanto, la actitud interior de desinteresarse y de amar — acabará por dar razón al egoísmo y por mirar como una vana agitación la mística inquietud del alma.

Incomprendidos existen, empero, el sacrificio moral, la belleza profunda; y se mantiene indestructible el sentido religioso de la vida. Algo significarán sin duda, estas rebeldías que trasfiguran como una luz, siempre nueva y siempre secularmente venerable, la fisonomía de la humanidad. Alguna indicación nos traerán de la remota esencia de las cosas y de nuestra vinculación con el todo, cuando con ellas y por ellas nos sentimos más felices, más libres y mejores —sin que valga la negación intelectual, ante la palabra afirmativa de nuestra consciencia íntima.

Si el espíritu tiene la capacidad de vivir una vida superior y autónoma, la tarea de la educación está ya enunciada. Tarea de alumbramiento, que diría Sócrates; porque si la definición de la consciencia es la libertad, y la educación trata precisamente de suscitar una vida original y libre, es claro que su obra consistirá en revelar el espíritu a sí mismo. Y así realizará una verdadera obra de redención. Sobre la malla de apetitos e intereses hará prevalecer la generosidad desinteresada y abolirá la esclavitud de ideologías inanimadas, con el soplo de una inspiración renovadora.

Llamamos filosófica a la educación así orientada, sin que tengamos necesidad de detenernos en manifestar que ella no es, como suele creerse, una abstracta geometría de conceptos, sino, por el contrario, una serie de intuiciones vivientes y de sugerencias encaminadas a despertar en las conciencias las dormidas virtualidades de la actividad moral y estética.

La educación filosófica se distingue de la estrictamente científica por su contenido y por su método. Mientras la ciencia—apta para tratar de la materia—petrifica el espíritu cuando de él se ocupa, la filosofía — apta para penetrar en la vida del espíritu—idealiza, transfigura la materia. Que, por una ley inefable y profunda, cada vez que recojemos nuestra esencialidad, nos es posible trascender de nosotros mismos y, participando en la amplitud de un mundo superior, abrazar la creación entera con un ade-

mán de amor y de fé. "La filosofía se encarga, dice Eucken, de este movimiento hacia la iluminación interior de la realidad". (1) Es el espíritu que penetra, purifica, ennoblece las cosas; es la mirada de simpatía que alumbrá la existencia; es la fe que realiza milagros; es, en suma, la libertad que se afirma y avanza, incorporando en su marcha todos los esfuerzos aislados e impulsándolos en el sentido de una síntesis vital. La filosofía condensa estas aspiraciones, reúne estos esfuerzos, recoge estos estímulos, nó para fijarlos en un sistema muerto, sino para vivificarlos con una comprensiva intuición. "Su principal función no es, escribe el ya citado Eucken, proporcionar doctrinas bien definidas, sino elevar interiormente el proceso de la vida, aumentar lo que hay en nosotros de autónomo y de original, hacernos capaces de ver las cosas más en conjunto, con más interioridad, con más esencialidad". (1)

Esta visión inmediata e interior de la realidad nos la ofrece, sobre todo, el arte, creando un ideal de vida y hundiéndose en las profundidades de las cosas, una mirada de adivinación. De aquí la preponderante significación del arte en la labor educativa. Papel que nada quita a la libertad absoluta de aquél, puesto que lo que aquí preconizamos, no es que el arte se convierta

(1).—*Les grands courants de la pensée contemporaine.*
—Traducción francesa—París 1912—pag. 129.

(1)—Ob. cit. pág. 133.

EL NUEVO ABSOLUTO

en un medio, sino, precisamente, en el fin ideal de la vida, sinceridad de visión, interioridad, expresión verdadera—que es la palabra, el color o la acción moral—he allí un programa de vida, que se reclama de una inspiración netamente estética. Sólo que entonces la exigencia de probidad artística es más imperativa que nunca. “El arte, ha escrito bellamente Mauclair, es una obligación de honor que es preciso cumplir con la más seria, con la más circunspecta probidad”. Y la vida es un arte sublime, que impone con la devoción más ferviente, la verdad más estricta.

Y creemos llegada la oportunidad de decir que cuando hablamos de la orientación científico-económica, nos referimos tan sólo a su exclusivismo y a su unilateralidad. Nadie está, en efecto, autorizado para negar la alta significación del trabajo científico, ni la vital necesidad del económico. Pero aquí se impone una importante aclaración: la ciencia no alcanzará su alto significado de desinterés y la actividad económica será impotente para colaborar con el propósito ético, si no interviene el espíritu con su libertad, confiriendo un sentido y dotando a la ciencia y á la práctica de una vida interior. La ciencia, impulsada por la adivinación de los privilegiados y la práctica elevada desde el puro utilitarismo hasta la expansión generosa y altruista, pondrán en la existencia un noble sello de dignidad. Por manera que en la efusión de esperanzas y de empeños, resuene la armonía de una ideal fraternidad.

Tiene don Alejandro Deustua el mérito de haber sido entre nosotros, el primero que reclamara una orientación desinteresada y filosófica para la cultura nacional. "Sólo con una educación, escribe, en la cual predomine el factor moral de la solidaridad efectiva, desarrollada como consecuencia de un amor desinteresado por la libertad ideal, podrá llegarse a un régimen de confianza en el poder de los demás, sin el que, el pesimismo disolvente, fruto de la ambición desatentada de unos pocos y de los sufrimientos permanentes de los demás, continuará agotando las energías dirigidas hacia el porvenir, que son las que engrandecen a los hombres y á los pueblos". (1) Palabras que formulan un programa y que revelan la observación de una dolorosa realidad.

Otro maestro, el doctor Manuel Vicente Villarán profesa también la creencia de que la educación, antes que instructiva debe ser moral. Por eso se establece en el proyecto de ley de Instrucción, que él ha inspirado, una etapa de cultura general universitaria, que los estudiantes deberán recorrer antes de ingresar en la especialización, por lo común utilitaria, de enseñanza profesional. Así se conseguirá desenvolver

(1).—*A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la ley de instrucción.* Lima 1924. Un trabajo anterior del propio Dr. Deustua, intitulado *el problema de la educación nacional* (1904), representa por su inspiración idealista, una verdad de extrema importancia en nuestra ideología, impregnada, casi siempre, del concepto utilitario.

EL NUEVO ABSOLUTO

los espíritus en un ambiente de educación desinteresada, que controle, más tarde, el exclusivismo de disciplinas meramente técnicas.

Nosotros conceptuamos que es indispensable acentuar esta corriente, darle la energía y la suficiente riqueza de contenido que requiere para ganar los espíritus y dirigirlos hacia una preparatoria actitud de recogimiento y de meditación. Veamos si en medio de la indescriptible confusión de la hora presente, nos queda, todavía, algo que salvar y algo que amar, y ofrezcamos a esa realidad sagrada, que nuestro empeño descubra, todas las abnegaciones.

Citemos, una vez más a Eucken, por ser, entre los pensadores contemporáneos, quien más intensamente experimenta la necesidad de imprimir a la educación y a la cultura, una dirección idealista: "El pueblo, dice, que destruye la sustancia espiritual de su vida, destruye también su porvenir" (2). Y bien, abstraerse en un interminable juego de intereses o en una pavorosa confabulación de egoísmos, es destruir la sustancia espiritual de un país. Sin el despertar de las energías morales, ni la riqueza, ni la ciencia traerán para el pueblo la verdadera libertad; y acabarán por disolverse para siempre los últimos resíduos de esperanzas.

La vida espiritual es algo más que la simple existencia psicológica. Esta nos mantiene en-

(2).—*Los grandes pensadores y la teoría de la vida.*
Traducción española—Madrid 1914 p. 690.

cerrados dentro de nuestra individualidad; aquélla nos hace trascender de nosotros mismos y nos integra en un proceso más vasto; en el proceso donde se juega la "gran aventura", de que habla Maeterlinck, "en la esfera donde nuestra actividad tiene una influencia y una significación cósmica, en la esfera del deber siempre renovado y de la lucha heroica". "El descubrimiento de tierras ignoradas, ha dicho Rodó, necesita completarse por el esfuerzo viril que las sojuzga". Este noble esfuerzo propagará una vibración ideal y suscitará, junto con el íntimo placer de ejercitarlo, soluciones inesperadas, y felices, para los problemas más oscuros.

Es necesario repetir que la suprema dificultad de las cuestiones sociales, la pone siempre el egoísmo y que, en consecuencia, nada se conseguirá, entre nosotros, si no se trabaja por una completa renovación del ambiente espiritual. Labor difícil, tal vez imposible. No importa. Si el esfuerzo se perdiera, anulado por las fuerzas antagónicas de la materialidad, quedaría, por lo menos, esa entidad impalpable y eterna de un deber que se supo cumplir. Después de todo, en la vida, que es siempre una aventura, poco o nada ha de lograr quien carezca de valor para afrontarla. En la incertidumbre de lo porvenir está nuestra inquietud, pero también reside en ella, nuestra fuerza moral. Y nuestra creación será tanto más bella, cuanto mayores hayan sido los obstáculos y más graves los peligros.

LA OBRA DE
DON ALEJANDRO O. DEUSTUA

*Discurso pronunciado en
el salón de actos de la Fa-
cultad de Filosofía, Histo-
ria y Letras, el 14 de julio
de 1923.*

Debo comenzar dando las gracias a mis compañeros de la facultad de Filosofía, Historia y Letras por el honor que me han discernido al designarme para pronunciar el elogio del doctor Alejandro O. Deustua, quien tras larga y brillante actuación universitaria, se retira del profesorado activo, entre el respeto unánime y la admiración intensa por los méritos insignes de su persona y de su obra. Y yo vengo a cumplir el alto encargo con una emoción muy honda porque en mi espíritu se adunan el fervor del discípulo y el grave sentimiento de

EL NUEVO ABSOLUTO

quien está obligado a conservar en la cátedra del maestro ilustre, la llama ideal que él encendiera.

Rara vez le es dado a un hombre suscitar una gran revolución intelectual y presidir por largos años su proceso con el espíritu siempre vigoroso y la mentalidad constantemente renovada y ágil. Quienes realizan labor de tal aliento deben ser doblemente celebrados: por la conquista del ideal que consumaron y por el noble esfuerzo con que supieron acrecentarla y defenderla. Así fué la tarea que le tocara cumplir al doctor Deustua y tal es por lo mismo la doble significación de este homenaje. Hace más de treinta años que el maestro promovió en la Facultad de Letras de esta universidad una profunda renovación en los estudios filosóficos; son más de treinta años de actividad educativa e ideológica. Por eso en la persona del viejo profesor saludamos, no sólo al iniciador de la reforma fecundísima, sino al trabajador infatigable, al pensador de extraordinaria vitalidad intelectual, al maestro que en cada lección puso un nuevo atractivo y despertó un nuevo interés, que al par que alimentaba por modo eficiente, la curiosidad de los discípulos, dilataba por grados, el círculo de su panorama intelectual.

Ahora que el catedrático se aleja en pos del descanso merecido, recojamos los rasgos vitales de su enseñanza para decir cual es la lección permanente que como la más pura realización de su espíritu continuará vibrando en esta casa.

Hay en la historia intelectual del doctor Deustua, una bella progresión de perspectivas. De los estudios psicológicos elévase a las concepciones morales y obtiene dentro de ellas, una visión cada vez más penetrante y comprensiva de nuestras aspiraciones superiores. En ese plano, al interrogarse ansiosamente sobre los fundamentos de la actividad ideal, y sobre los valores supremos de la misma, encuentra aquéllos y éstos en la libertad interior. Con lo cual, todas las obras del espíritu transfigúranse a sus ojos, al recibir, por virtud de la actividad de donde emergen, el sello estético que marca todas las libres creaciones de la vida.

Pero su obra ha desbordado los marcos de una labor meramente especulativa: con profunda conciencia de nuestras modalidades colectivas ha planteado el problema de la educación nacional y ha procurado resolverlo en términos donde se traducen juntamente la alta inspiración filosófica y la aguda visión nacionalista.

Procuraré seguir el proceso relacionado con el medio universitario en que se ha desenvuelto. El doctor Deustua inicia su intervención en nuestra vida cultural el año de 1869 en que fué nombrado Profesor Adjunto de Filosofía en la Facultad de Letras. En 1882 se le eligió Profesor Adjunto también de Literatura General y Estética. En 1884 fué ya catedrático principal de la misma asignatura y finalmente, en 1902 entró a regentar el curso de Filosofía Subjetiva. Desde entonces no ha dejado de prestar a la

EL NUEVO ABSOLUTO

Facultad de Letras, cuyo decanato ejerce desde 1921, a la Universidad y al país, el valioso concurso de sus luces y de su absoluta consagración a los trabajos del espíritu.

Llamado a dictar los cursos de Estética y Filosofía Subjetiva en momentos de crisis universitaria, dedicó a su enseñanza, al par que una fuerte inteligencia, una poco común laboriosidad. Cuando ingresó a la Facultad de Letras, lo que podríamos llamar el pensamiento filosófico se bifurcaba entre un positivismo anémico y un racionalismo decrépito. A estas actitudes sin virtualidad hubo de oponer la inspiración de una filosofía animada por el sentimiento de la vida libre y creadora, y por la confianza inquebrantable en la eficacia de los valores morales en la evolución social. Nombres hasta entonces desconocidos, ideas nunca explicadas, orientaciones ni siquiera presentidas, vinieron a suscitar un gran entusiasmo entre la juventud de aquellos días llena de fervor intelectual y seriamente trabajadora y optimista. Brillante generación donde la rica materia de la erudición y del análisis, alienta la fuerza transfiguradora del espíritu filosófico, y donde a la intuición de la realidad se acompaña la nota constante de un fundamental idealismo.

En un ambiente de sorpresa fueron apareciendo Hoffding, Fouillée, Wundt, Guyau, Bergson y se popularizó el libro de Guido Villa, *La Psicología Contemporánea*, que todos hemos

estudiado y discutido. Todos los autores eran calurosamente comentados y aún los antiguos, volvían a cumplir, dentro del nuevo espíritu, su obra de fecundación intelectual.

Digamos ante todo, porque ello se refiere a la inspiración central de su enseñanza, que Deustua no simpatizó nunca con las explicaciones que pretenden reducir los hechos de conciencia a una categoría de los fenómenos físicos y fisiológicos. La dirección predominante de su cultura filosófica y su aptitud para el análisis le hicieron percibir lo que el hecho psíquico tiene de original e irreductible. Por lo mismo su actitud fué siempre hostil a todas las manifestaciones directas o indirectas del materialismo. No podía tampoco incorporarse al positivismo, tanto porque este es, por sí solo, incapaz de satisfacer las exigencias superiores de la especulación, cuanto por repugnancia a la metafísica materialista que el positivismo disimula siempre. Sus lecciones definieron una fuerte predilección espiritualista y todo el ambiente universitario se impregnó en esa tendencia que satisfacía conjuntamente las ansias ideales y las necesidades de profundidad especulativa.

La obra de Deustua con sus afirmaciones psicológicas y metafísicas representó un conjunto de reacción saludable contra el intelectualismo que aquí dominaba tanto al apreciar el papel de la inteligencia en la vida consciente como al determinar su valor de actividad cognoscitiva. Negando a la inteligencia, como lo hizo el doc-

EL NUEVO ABSOLUTO

tor Deustua, la preponderancia que la vieja psicología le asignaba, hay que conferírsela al sentimiento y a la voluntad. En ambos casos se desplaza la actividad central de la conciencia, trasladándola del mecanismo lógico a la espontaneidad de sus elementos subjetivos. La vida psíquica aparece como una fuerza que al propio tiempo es expansiva y es sintética, y de esta suerte se prepara el camino para llegar a concebirla como un fluir esencialmente creador y libre.

Es así como, desde su inicial inspiración *wundtiana*, la psicología de Deustua evoluciona hasta incorporarse en la concepción de *Los Datos Inmediatos de la Consciencia*. Para Bergson la actividad interior es una continuidad indistinta, algo como una melodía ininterrumpida, como una corriente inagotable. La libertad y la consciencia se identifican porque la consciencia es duración, es decir, cambio incesante, brotar de realidades imprevisibles, nuevas, líricas. De este modo la libertad es concebida como el impulso central de la existencia y su intuición resulta necesaria para plantear y resolver los problemas humanos en términos verdaderamente vitales y fecundos.

En moral ha seguido el doctor Deustua la misma dirección voluntarista. Pero él concibe la voluntad moral no como una fuerza ciega sino como un impulso dotado de dirección y de finalidad. Por eso adoptando una posición independiente así del puro moralismo intelectualista-

como del inmoralismo absoluto, cree que la voluntad libre es capaz de erigir un ideal y perseguirlo, progresando de las sollicitaciones inferiores de la sensualidad y del interés, a los goces elevados de la actividad altruista y generosa. El progreso de la vida moral es un progreso en intensidad y en amplitud, es un enriquecimiento continuo del que se benefician no sólo el individuo que lo alcanza, sino la sociedad en cuyo seno se produce. Y el ideal es el de una felicidad superior, de una armonía entre la vida interior de la persona y la vida social. Ni el absoluto abandono de sí mismo que suprime al individuo, ni el egoísmo puro que ante la afirmación del Único suprime a todos los demás. Debemos buscar en fin, una forma de vida en que se sumen la fuerza que triunfa y la visión ideal que orienta.

En la íntima evolución del yo profundo de donde surge el acto verdaderamente moral, se identifican según Deustua la solidaridad y la libertad. Doctrina amplia, que confiriendo a la acción libre un contenido simpático y social, prescribe a la vida la generosidad y el entusiasmo, pero que no por eso destruye al individuo que es y será siempre el foco más rico de irradiación espiritual. Concepción nueva fundada en una honda percepción de la genuina actividad consciente. En ella todo lo que es libre es expansivo y todo lo que es expansivo es solidario porque es una contribución de toda el alma al acervo de las riquezas ideales.

Cuando la inclinación hacia los otros lleva hasta la total renuncia de sí mismo, transfigúrase el alma con la majestad de lo sublime y la simple moralidad queda superada por la infinita ascensión de la vida estética.

Es en la disciplina de lo bello donde el doctor Deustua ha ejercitado una dedicación más asídua y una originalidad mayor. Guiado por la intuición de la actividad creadora, ha discriminado con admirable sagacidad aquello que constituye la esencia de lo que está formado por elementos adventicios y extraños en la composición del hecho estético. Y así, continuando en su dirección psicológica fundamental ha concebido una vasta teoría, que no sólo salva la independencia de la actividad estética, sino que la erige en la fuente de todas las aspiraciones superiores.

Desarrolla esos motivos en su obra *La Estética de la Libertad*, llena de interesantes sugerencias y sostenida por un vigoroso temperamento filosófico. Son páginas que traducen, junto con la visión psicológica, el esfuerzo metafísico y la emoción de la belleza. Son páginas hermosas, plenas, inspiradas, que podemos exhibir como los exponentes genuinos de nuestra cultura filosófica.

Trataré de sintetizar su contenido. En la nueva filosofía que el doctor Deustua adopta y desenvuelve, el espíritu es ante todo creación, voluntad expansiva y libre. Es una fuente vita-

inagotable de donde emergen las imágenes del arte como realizaciones de sus virtualidades más profundas. Si vivir es crear, la imaginación que es creadora por esencia es la vida misma. Por lo cual, dilatando nuestra íntima experiencia, al vasto espectáculo del cosmos, contemplaremos las imágenes innumerables como manifestaciones de una suprema fantasía artística. La estética vuélvese entonces metafísica, y nos ofrece con la visión movible de nuestro mundo interior, la impresión inefable de la inquietud universal. Fué sin duda la misma inspiración quien produjo el sublime pensamiento de Schelling: El arte abre el santuario donde lo particular y lo universal arden en una misma llama inextinguible.

El espíritu es memoria, dice Bergson, a lo cual agregaría Deustua dentro de la misma doctrina: pero la memoria que no es una simple repetición pasiva de imágenes sino una creación continúa, es en el fondo la propia imaginación que adapta, inventa, suscita y transforma el recuerdo que es una cosa del pasado en una realidad fresca y presente donde se agita toda la ansiosa actualidad del yo. Nace de allí la equivalencia entre espíritu, imaginación y libertad que constituye para Deustua la última realidad de la vida estética.

Este concepto de la actividad imaginativa importa la extensión de la categoría estética a todas las invenciones en que se traduce la libertad del espíritu. Mas ello no excluye la ne-

cesidad de distinguir el arte de otras formas de vida espiritual, ya que la libertad tiene grados de mayor o menor eficacia y amplitud. La actividad libre se nos ofrece desde luego, trabajando por vencer, por organizar la materia inerte y perfeccionando en los azares de la lucha las disciplinas científicas y las utilitarias. En un plano más alto la encontramos suscitando el ideal moral en que se identifican la libre expansión de la persona con la acción solidaria y simpática. En la vida religiosa por último, se presenta proyectando las exigencias superiores en una perspectiva ilimitada y componiendo allí la imagen ideal de Dios. Pero la actividad libre quiere todavía algo más y crea el arte bello, donde se realiza el valor de todos los valores, el cual es la pureza absoluta, la más incontaminada libertad.

La ciencia busca la verdad y la verdad es el orden. La economía liga los impulsos espontáneos al mecanismo de las fuerzas materiales y sociales. En la moral, la ley es una expresión de libertad, pero en cierto modo es también su límite. La liberación religiosa no lleva al individuo a la plena realización de sí mismo, puesto que tiende a abismarlo en el seno de Dios. Sólo la imaginación artística forja ideales libres de todo temor reverencial, no tiene sobre sí, ni el marco inflexible de la ley moral ni los designios sobrehumanos de Dios. Pero hay más: la actividad artística propone las nuevas formas de sueño o de vida que después consagrarán las mo-

rales y las religiones y las impondrán revistiéndolas de un prestigio inmemorial y místico. Y así, en el fondo de las instituciones más viejas, las creencias más venerables, palpitan la misma ansiedad renovadora, la misma efervescencia espiritual.

Ejercitando en el dominio estético su crítica del intelectualismo, estudia el doctor Deustua las clasificaciones y los grados estéticos. Los denuncia como deformaciones provenientes de aplicar las categorías abstractas de la lógica a una actividad libre sintética y concreta que abraza en un solo movimiento y funde en una sola realidad el contenido y la forma, el sujeto y el objeto, que es inclasificable por que es libre y que en la infinita variedad de sus manifestaciones ostenta el sello siempre auténtico y rebelde de una inspiración original. A la noción estática del orden predominante en la estética clásica y que inspira los conceptos fijos de los grados estéticos, opone el concepto dinámico de libertad que, al par que los explica, restablece la profunda continuidad de la vida artística.

La misma tendencia informa los bellos estudios sobre las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano. Investigación que revela la prolongada persistencia del intelectualismo helénico que determina la atribución de la más alta gerarquía al orden y la escasa importancia concedida a la verdadera libertad.

Y es que todo intelectualismo tiene una inclinación inevitable a la práctica y a la exte-

rioridad. De allí que su especulación refleje más bien las modalidades de la realidad externa que las exigencias interiores del espíritu. De allí también que toda su actividad se dirija, ora a construir sistemas cuya coherencia satisfaga su necesidad lógica, ora a establecer un orden que garantice la eficacia de la acción. En uno y en otro caso desconoce la expansión creadora, el impulso vital de la conciencia.

Podrá creerse que el misticismo se ha salvado de esta acción paralizadora y mecanizante de la inteligencia. El doctor Deustua constata que no ha sido así. Explica que el misticismo más que como una conquista de libertad y de personalidad se ha presentado como la absorción inefable y absoluta en el seno de Dios, y recuerda que las necesidades de organización tendieron siempre a destruir los anhelos místicos para acomodarlos a las formas y a las exigencias de la vida eclesiástica. Era siempre una necesidad de orden lo que se traducía en la inquietud de la inteligencia y en los movimientos de la sensibilidad. El arte ha sido en todo tiempo la verdadera forma de la libertad interior, mas por la general inclinación a incluirlo en un sistema de entidades racionales, ninguna filosofía del pasado pudo recoger su profundo sentido. Según Deustua, sólo la filosofía contemporánea—especialmente la filosofía de Bergson—ha adoptado una actitud estética ante el alma y ante el mundo. Por eso le debemos una doctrina sobre la libertad que salvándola del mecanismo

EL NUEVO ABSOLUTO

intelectual y de la absorción mística, la coloca en la aptitud creadora y artística. De este modo afirma nuevamente, después de revisar la historia de las ideas y de las corrientes culturales, su preferencia por una interpretación estética de la realidad; vuelve así el motivo predilecto de las meditaciones al proclamar la belleza como la expresión más pura de la vida.

El problema de la educación es en nuestra patria, un problema siempre actual y urgente. Tiene el doctor Deustua el mérito de haberlo planteado transportándolo de las particularidades meramente técnicas a las orientaciones generales y buscando de esa suerte, para la educación y para la cultura nacionales, una base filosófica y profunda.

Existen en nuestra ideología educativa dos prejuicios igualmente nocivos y que, por efecto de su común origen, se prestan mutua ayuda: el prejuicio intelectualista y el prejuicio económico. Postula el primero la suprema dignidad de la inteligencia y erige el conocimiento como el ideal más alto de la vida. Proclama el segundo el desarrollo material como la más importante finalidad educativa. Mas como al fin y al cabo, la facultad intelectual ha sido conformada para la utilización práctica de la materia y no para la obra especulativa, suele suceder que resbalando por su pendiente natural, pónese al servicio del economismo y se convierte de esta suerte, en una

actividad instrumental sin fines propios, sin elevación y sin desinterés. Facultad formal, elabora indiferentemente cualquier contenido y lo mismo sirve al ideal que al interés, al altruismo que al egoísmo, a la grandeza que a la pequeñez. Frente a una tendencia materialista y económica, la inteligencia proporcionará los elementos de acción y de este modo la misma verdad será objeto de cálculo en manos del egoísmo utilitario.

Y es que sólo una inspiración moral puede fundamentar una alta educación. Una educación moral que estimule y dirija los sentimientos superiores, las inclinaciones desinteresadas, los impulsos capaces de elevar al hombre por encima de la animalidad y del egoísmo. La ciencia misma—que en su pureza es una forma de interior elevación—beneficia el estímulo moral. Así lo sostiene el doctor Deustua cuando estima que: “si la ciencia es efectivamente la virtud de la naturaleza reflejada en una inteligencia sin prejuicios de los fenómenos estudiados, sin la esclavitud del sentimiento egoísta, la experiencia recibida con pureza en el laboratorio de las ideas, será allí elaborada no sin vida, como una combinación esquemática de líneas y de cifras, sino con el valor de un ideal, con el vivo fermento de un deseo generoso”. Afirma el maestro que esa aspiración no puede realizarse en el Perú mediante la simple difusión de las escuelas primarias. Faltas de profesores competentes, faltas sobre todo de profesores conscientes de su función social, sin elementos materiales de de-

EL NUEVO ABSOLUTO

sarrollo, las escuelas primarias suelen ser organismos anémicos, donde bajo el imperio de las viejas rutinas, se recibe una enseñanza memorística y vacua.

Pero hay en el problema un aspecto más serio, y el haberlo señalado, confiere su originalidad de trascendencia a la orientación educativa que adopta el doctor Deustua. Según el la transformación moral no puede venir del pueblo; debe iniciarse en las clases dirigentes como ideal y como disciplina.

Pero la educación preferente y previa de las clases directoras se impone todavía por una razón lógica. Porque, en efecto: ¿cómo hemos de educar al pueblo si no conocemos sus necesidades, sus disposiciones mentales y morales? Toda educación es ideal y luego disciplina, dirección. ¿Y cómo hemos de educar si no tenemos ideal, si ignoramos las energías, las fuerzas, las corrientes que debemos encauzar y dirigir? Precisa pues, antes que todo, la formación de los educadores, de quienes han de forjar el ideal y realizarlo, más que con las luces de la inteligencia, con la energía generosa de su corazón.

Y es la universidad quien debe formarlos. A ella corresponde pues la concepción ideal de nuestro destino, la inteligencia profunda e incansable de la propia realidad, la actividad ordenadora y sintética de la vida nacional. A ella convergerán todos los estímulos vitales y de ella partirán convertidos en cultura, transformados en espíritu. En ella se enseñará la ciencia, pero so-

bre todo se comunicará el anhelo ideal que inspira a los apóstoles.

Más, ¿cuál ha de ser el contenido espiritual de esa educación? A resolver esa pregunta se dirigen los trabajos que el doctor Deustua ha escrito a propósito de un cuestionario sobre la ley de instrucción y que constituyen sin duda el esfuerzo más importante de la ideología nacional sobre el problema educativo.

Siento no hacer la detenida exposición que estos trabajos se merecen. Por ahora retendré simplemente sus puntos de vista más saltantes y sus tendencias más características. Pónese ante todo de relieve el carácter filosófico de las disciplinas pedagógicas. La ciencia explica los hechos, pero la determinación de los valores le corresponde a la filosofía y toda educación debe partir de una previa determinación de valor. Para satisfacer esa exigencia el doctor Deustua se pregunta: "qué conviene más: una dirección científica naturalista con finalidad exclusivamente económica, una religiosa espiritualista, con finalidad exclusivamente sobrenatural o una filosofía idealista, que concilie ambas tendencias y forme el carácter moral del educando"? Ya vimos que el maestro preconiza esta última, pues sólo ella puede poner a salvo la libertad que es la premisa indispensable de toda cultura verdadera. Esa educación ha de referirse de preferencia al sentimiento, íntimo resorte de la vida, fuego interior del alma.

La libertad como ideal, la libertad como criterio valorador y como pura expresión del espíri-

EL NUEVO ABSOLUTO

tu: he ahí el motivo fundamental que el doctor Deustua desenvuelve en páginas donde el rigor de los análisis no perjudica el entusiasmo lírico ni empaña la visión ideal, en que se junta el agudo sentimiento de las dificultades a la clara percepción de los remedios, donde finalmente, se propone un amplio concepto de cultura útil sobre todo entre nosotros que, faltos de tradiciones intelectuales, necesitamos nuestros puntos de apoyo ideológicos en una abundante riqueza espiritual.

He procurado exponer a grandes rasgos el contenido de la obra de Deustua. Ese resumen no comprende multitud de ideas relativas a temas especiales o técnicos y consignadas en trabajos meritorios. Los estudios sobre la cultura superior en Italia, los informes sobre la instrucción pública en Francia y la Argentina, los trabajos sobre las leyes de enseñanza en el Perú contienen puntos de vista del más vivo interés filosófico y práctico. Es la laboriosidad uniéndose a la inteligencia en vasto empeño de organización.

Pero las simples ideas no agotan la virtualidad de una enseñanza. Son parte importantísima en la tarea del maestro, pero no constituyen el resorte principal de su eficacia. Por debajo de ellas está el fervor que las engendra, la convicción que las arma, el calor que las vuelve contagiosas y fecundas. El doctor Deustua perfeccionó su ideología con un constante amor y puso en su actividad de

maestro dedicación absoluta, entusiasmo inagotable, fe firmísima en los destinos de nuestra cultura superior. Por eso, por su enseñanza cargada de porvenir tuvo tal fuerza sugerente y tanta capacidad renovadora.

En la cátedra y en el libro el doctor Deustua es ante todo y sobre todo un maestro. Maestro por la sabiduría, por la fervorosa vocación y la actitud comunicativa, maestro por la visión filosófica, serena y elevada de las cosas, maestro, finalmente, por el constante anhelo de difundir la inquietud ética sobre los problemas nacionales. Tiene el entusiasmo y la idealidad, dice fervorosamente Francisco García Calderón y exhorta a la juventud a agruparse en torno al profesor que contra las rutinas del pasado, traía una fresca revelación de modernidad.

La misma exhortación procede ahora. Rodeemos pues al viejo catedrático y estudiemos profundamente el contenido de sus meditaciones. Pensemos al hacerlo que las ideas cumplen su destino bajo dos grandes formas, pues ora se emancipan de las vicisitudes de la historia y se inmovilizan en la esfera de lo intemporal, ora descenden a la tragedia de los hechos y adquieren en el curso de los tiempos nuevas significaciones vitales o desenvuelven nuevas virtualidades de acción. Y pensemos también en ambos casos que esa elaboración que infunde en las ideas la serena majestad de lo eterno o les comunica la inquieta palpitación de lo viviente, es en gran parte la obra de amor de los discípulos. Obra de

EL NUEVO ABSOLUTO

amor por el pensamiento del maestro y de noble devoción por la cultura.

En este caso será también patriótica porque propenderá eficazmente a la interna perfección de nuestro pueblo. Una de las tareas más importantes de la cultura, piensa Schiller, es hacer estético al hombre, esto es, salvarlo de la dispersión en que naufraga y devolverle la unidad fundamental de su espíritu. El doctor Deustua ha procurado realizar entre nosotros esa sugestión fecunda. En este sentido su enseñanza es una larga lección de estética donde la educación nacional debe inspirarse si quiere reemplazar la confusión con la unidad y el desaliento con la fe.

Por eso la Facultad de Historia, Filosofía y Letras de la Universidad de Lima, respondiendo a su finalidad eminentemente educadora y asumiendo la grata representación de las numerosas generaciones intelectuales que el doctor Deustua ha dirigido, quiere significar en esta hora solemne, junto con su caluroso homenaje al maestro, su adhesión al ideal de una cultura desinteresada donde vengan a reunirse y depurarse todas las múltiples corrientes de la energía nacional.

GONZALEZ PRADA, PENSADOR

La filosofía no es precisamente una hipótesis; es, más bien, una impresión. No debe ser una fórmula, sino un criterio viviente que penetra todas las cosas y las percibe en una armoniosa vibración. Por esto, en toda visión de arte, en toda emoción profunda, en todo vasto anhelo hay filosofía. Y por esto también, cuando se desea encontrarla en la obra de los poetas, de los artistas y de los apóstoles, será menester buscar, por debajo de la mera ideología, el sentido íntimo, la tendencia esencial de todo el conjunto de intuiciones, de pasiones y de actos que se organizan en la fecunda expansión de una gran existencia.

Decimos esto a propósito del pensamiento de González Prada, porque en él, la labor especulativa no se ofrece como una rígida sistematización de conceptos—símbolos provisionales de un estado de espíritu—; lo está en un cierto sentimiento, en una cierta determinación constante de la personalidad entera, que se tra-

EL NUEVO ABSOLUTO

ducen por el admirable contenido artístico de la obra y por la viril exaltación del esfuerzo y de la lucha.

Desde este punto de vista, estudiemos la concepción filosófica de González Prada comenzando por señalar las grandes líneas de su pensamiento en orden a las tres fundamentales cuestiones humanas: religión, arte, moral.

La rebeldía intelectual de González Prada no podía conformarse con la intangibilidad de los dogmas religiosos; su espíritu crítico no podía admitir un sentido sobrenatural en las leyendas y los mitos; su temperamento combativo y su creencia de que el dogmatismo teológico deprime el desarrollo intelectual y moral, le llevaban a atacar duramente todo sectarismo, todo credo incondicional y definitivo. Esperaba como Guyau, cuya influencia traduce, en la Irreligión del Porvenir, llena de un generoso sentido moral. Convencido de que las religiones son fruto de ignorancia, saludaba fervorosamente el advenimiento de una cultura netamente científica y por completo libre. Pagano por más de un concepto fué injusto cuando escribió: "El cristianismo se redujo a la reacción del fanatismo judío y oriental contra la sana y hermosa civilización helénica; pero fué una reacción *sui generis*, en que el vencedor no hizo más que engrandecerse con las últimas grandezas del vencido".

A tan eximio artista no le faltó la intuición de la suprema excelstitud del arte. "El arte, es-

cribe, ocupa la misma gerarquía que la religión y la ciencia. Como posee la música y el ritmo excede a la ciencia en la armonía y como no depende de creencias locales ni se manchó jamás con sangre, excede a la religión en lo universal y en lo immaculado,,. Bella concepción que puso en su vida y en su pensamiento un noble sello de elevación y desinterés.

En cuanto a la moral, Gonzalez Prada preconiza la vigorosa ética del esfuerzo. Concorde con el espíritu de su tiempo, tiene gran fé en la eficacia del trabajo científico. Crée en la existencia de leyes universales inflexibles y eternas, pero no deriva del cientificismo ni del determinismo, una estrecha moral eudemonista ni tampoco la resignación a la necesidad cósmica que realizó Spinoza. Por el contrario su personalidad descontenta y libre superó las consecuencias lógicas de sus ideas y profesó el culto de la acción y experimentó la ansiedad de la lucha y predicó la afirmación de la libertad y de la vida. Hay evidentemente algo del rico pensamiento de Nietzsche en las exclamaciones anárquicas de Prada. Y hay en este como en Nietzsche la oposición entre un concepto determinista de la realidad y el empuje triunfal del libre impulso interior.

Pero en la moral de González Prada hay también amor. En su devoción por un noble ideal humano nos dice que somos deudores del mañana y nos invita a preparar con nuestros anhelos, con nuestras fatigas, con nuestras abnegaciones, el advenimiento de una época me-

EL NUEVO ABSOLUTO

por, donde la justicia, la bondad, la belleza florezcan sobre la tierra trabajada por la labor de mil generaciones.

Hemos expuesto a grandes rasgos tres órdenes de ideas que, naturalmente, se relacionan con una cierta concepción general del mundo y de la vida. El maestro condensa sus meditaciones al respecto en las breves y admirables páginas del ensayo "La Muerte y la Vida".

Cuando pensamos en la muerte, el problema de la vida adquiere su máxima tensión. Entonces nos apremia más que nunca la necesidad de saber el significado de nuestras inquietudes y esperanzas. ¿De dónde venimos, qué somos, a donde vamos? Las eternas preguntas, en que se exaspera, nuestra pobre ansiedad. Pero la vida, al menos ¿vale la pena de ser vivida?

González Prada constata el dolor en el fondo de la vida. "Todo lo creeríamos un sueño, dice, si el dolor no probara la realidad de las cosas". Y con acentos de un pesimismo desolador nos habla de este hondo drama de la existencia, donde "vivir significa matar a otros, crecer, asimilarse el cadáver de muchos", donde toda alegría tiene una lúgubre resonancia y toda ilusión prepara un negro desengaño. Los hombres sufren y con ellos sufre todo lo creado. "Quien dijo existencia dijo dolor, y la obra más digna de un Dios, consistiría en reducir el Universo a la nada".

Ante el dolor universal y eterno, siente el pensador una inmensa simpatía por todo lo que padece; desde el hombre hasta las aves, las nu-

bes, las piedras. Y con piedad que recuerda la de Schopenhauer anhela "que la humanidad tuviera un solo rostro, para poderla enjugar todas sus lágrimas".

Después de fatigas y dolores el misterio insondable. "¿Existe algo más allá del sepulcro? ¿Conservamos nuestra personalidad o somos absorbidos por el todo como una gota en el Océano? ¿Renacemos en la Tierra o vamos a los astros para seguir una serie planetaria o estelar de nuevas y variadas existencias?" Nada sabemos observa Gonzalez Prada; desde que las religiones y las filosofías, se debaten en meras fantasías sin valor probatorio.

Entonces ¿qué debemos esperar de la muerte? No esperemos nada nos dice el maestro. Si hay algo, lo sabremos más allá del sepulcro, si no hay nada no seremos engañados. Tampoco nos acojamos a nadie. Nadie tiene en cuenta nuestras lamentaciones ni nuestros deseos. Habitando una naturaleza indiferente, incluidos en una red de leyes inflexibles ¿quién sabe qué nuevos dolores, qué nuevas desgarradoras realidades vendrán a herirnos en las sucesivas transformaciones que nos impondrá la vida?

Grande es nuestra esclavitud, desventurada nuestra suerte. "Nacemos sin que nos hayan consultado; morimos cuando no lo queremos; vamos donde tal vez no desearíamos ir. Años de años peregrinamos en un desierto, y el día que fijamos tienda y abrimos una cisterna y sembramos una palma y nos apercebimos a descansar

EL NUEVO ABSOLUTO

sar, asoma la muerte. ¿Queremos vivir? pues la muerte. ¿Queremos morir?, pues la vida“.

Pero no importa. Si la muerte es un misterio impenetrable, si la vida es un dolor acerbo, si toda providencia parece estar ausente del mundo, no importa. El miedo afirma Gonzalez Prada es indigno del hombre: “Cuando la muerte se aproxime, salgamos a su encuentro y muiramos de pie como el emperador romano“, y antes de pedir la gracia de un auxilio sobrenatural, “vale más aceptar la responsabilidad de sus acciones y lanzarse a lo desconocido como sin papeles ni bandera, el pirata se arroja a las inmensidades del mar“.

Tal es la actitud de González Prada, frente al enigma de la muerte. Hay en ella una rara valentía y un orgullo satánico, junto a una cierta embriaguez de aventura. En la alternativa de marchar humildemente a lo desconocido o desafiarlo con altivez, Gonzalez Prada opta por lo ultimo. Sin la creencia en un futuro reparador, sin la expectativa de una paz final, esta afirmación de la vida ante la muerte, tiene un acre sabor trágico.

Cuán diversamente pensaba en la muerte el alma religiosa de Lamartine, cuando compuso esta dulce estrofa:

On dirait que son œil, q' eclaire l'esperance,
Voit l'immortalité luir sur l'autre bord:
Au delá du tombeau sa vertu le devance
Et, certain du rèveil, le jour baisse, il s'endort.

MARIANO IBERICO RODRIGUEZ

Si no hay rebelión posible ante la muerte, en la vida, nos toca la lucha, repite Gonzalez Prada. Si el hombre aislado nada o poco vale ¿sabemos, pregunta, el destino de la Humanidad? ¿De que hasta hoy no hayamos resuelto el problema de la vida se deduce que no lo resolveremos un día?" Con la esperanza de conseguirlo—esperanza alentada por la realidad del progreso humano—debemos esforzarnos en una tarea continua y desinteresada. Si solos y desamparados hemos podido luchar contra innumerables elementos hostiles y prevalecer sobre ellos, solos sigamos caminando hacia el mañana, que por un constante enriquecimiento de experiencias, irá creándose una nueva humanidad. No pedimos la existencia pero con el hecho de vivir aceptamos la vida. Aceptémosla pues sin monopolizarla ni quererla eternizar en nuestro beneficio exclusivo. Nosotros reímos y nos amamos sobre la tumba de nuestros padres; nuestros hijos reirán y se amarán sobre la nuestra".

Con este culto ferviente por la humanidad, remata el arco intelectual que hemos intentado seguir. En él se advierte una constante vibración de rebeldía y, constantemente también, una orientación ideal, hondura de pensamiento que florece en magníficas imágenes y un soplo de inspiración que sacude la obra, poblándola de ritmos profundos.

Llena de un serio sentido de la vida, llena de sugerencias y bellezas, esta obra tiene una magestuosa elevación. Como esas altas monta-

EL NUEVO ABSOLUTO

ñas que sobre la ambigüedad de los senderos,
yerguen ante los ojos del peregrino su sereni-
dad y su eternidad.

FILOSOFÍA Y CRÍTICA

LA FILOSOFIA DE ROUSSEAU *

INTRODUCCION

No es el presente un ensayo de exposición, tampoco es exactamente un ensayo de crítica; es más bien una tentativa para expresar lo que existe invívito en el pensamiento de Rousseau y para reintegrar sus ideas en el tono de una inspiración fundamental. En todo gran pensamiento hay, junto con la fórmula que lo expresa, la ansiedad espiritual que lo inspira. En toda afirmación profunda, se mueve un mundo de interrogaciones innumerables. Y por esto, lo que constituye el interés vital de las obras del genio no es lo que escuetamente dijeron, sino la virtualidad de los impulsos que suscitaron, de los horizontes que entrevieron, de las regio-

(*) — Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra el 28 de Junio de 1712 y murió en el castillo de Ermenonville el 2 de Julio de 1778.

EL NUEVO ABSOLUTO

nes desconocidas y remotas a las que nos invitan de modo perenne, de los nuevos atractivos, o de las nuevas inquietudes que suelen despertar en la inteligencia y en el corazón.

Aquello que los filósofos pensaron, necesita para incorporarse a la ciencia como algo ya adquirido, despersonalizarse, en cierto modo, esquematizarse, adquirir una significación convencional y materializada que todo el mundo entienda y que de ésta suerte se fije como el término de una relación o como una ley objetiva e invariable. La obra de Rousseau ha tenido que experimentar esa congelación para ser utilizada científicamente. Fuera de su contenido lírico, fuera de su belleza formal, algo de esa obra se ofrece como una armazón de conceptos que la ciencia asimila, clasifica y erige en resultados. Nosotros estudiaremos esa armazón en el capítulo *Ideología*.

• Pero la ideología es lo más *útil*, no es seguramente lo más verdadero, es decir, lo más genuino lo más expresivo del espíritu creador.

En la especulación de un pensador — como acabamos de apuntarlo — por debajo de la ideología está la inspiración o sea la tendencia interior confusa y expansiva que el pensamiento realiza bien o mal, pero que confiere a la obra su resonancia y su vitalidad. Al rededor de las ideas, hay un halo de vacilación, de cosa incomprendible y fluída, que se relaciona, no con la lógica interna, no con la educación exterior de los conceptos, sino con su continuidad original

con esa interpenetración que el discurso del pensamiento viene a fraccionar e inmovilizar. La inspiración penetra las palabras impersonales de un significado único, las suspende en una atmósfera propia y las envuelve en un color irreemplazable. Pero entonces las ideas así contempladas ya no serán útiles para la ciencia, pues presentarán una incorruptible originalidad.

l' incorruptible orgueil de ne servir a rien

más aún: serán cuerpos vivientes libres e indóciles.

Nosotros procuraremos alcanzar el movimiento esencial de la inspiración de Rousseau y reconstituir el trabajo creador; entonces toparemos nuevamente con las ideas expuestas en la primera parte. Pero descubriremos de esta suerte algo especialmente interesante. Rousseau no se dió cuenta del alma remota de su obra. Por encima de lo que él dijo, de lo que pensó decir, de lo que quiso decir, está lo que hubiera debido decir, lo que habría dicho si se hubiese abandonado a sus tendencias espirituales más hondas, si no hubiera pagado tributo: por una parte al intelectualismo, contra el cual reaccionaba, precisamente, lo que había de más original y más íntimo en él; por otra parte, a las costumbres, a las preocupaciones morales y a ciertos hábitos de la sensibilidad, a los cuales no pudo completamente sustraerse.

Estudiaremos por último la influencia, más que de las ideas, de las tendencias anunciadas e insinuadas en la obra de Rousseau. Tendencias

EL NUEVO ABSOLUTO

que, contraponiéndose a las formas consolidadas y prestigiosas de la cultura, representan el papel de exaltados protagonistas en el agudo drama espiritual que al presente todavía prolonga su debate vital.

LA IDEOLOGIA

a) — *El hombre natural y la sociedad*

El hombre de naturaleza: He ahí el núcleo al rededor del cual han de agruparse las ideas de Rousseau. Este núcleo será un centro de atracción, pero todo el trabajo intelectual no se condensará en él ni se cristalizará en una forma regular y geométrica. Al contrario de esta fusión han de resaltar condensaciones parciales y movimientos confusos que darán al conjunto un aspecto complejo y una inagotable capacidad de sugerencia.

En las Confesiones y en la segunda carta a Malesherbes describe Rousseau los sentimientos que asaltaron su espíritu y la visión súbita que iluminó su pensamiento a la lectura — en el camino de Vincennes — de la cuestión propuesta por la academia de Dijon, a saber: *si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres.*

La gran idea se había presentado súbitamente en el espíritu de Rousseau como la concepción del nuevo método en el espíritu de Des-

cartes. Esa gran idea debía fijar todo su destino intelectual y moral. Ella debía presidir sus meditaciones más personales y determinar su posición en la historia del pensamiento. No hay una lógica perfecta en su desarrollo — la ideología política sobre todo se aparta de ella — mas, no por eso deja de ser lo más significativo y lo más fecundo en el conjunto de la obra. La contestación de Rousseau fué en el sentido de que las ciencias y las artes, lejos de depurar las costumbres han contribuído a depravarlas. "Nuestras almas se han corrompido, dice, a medida que las ciencias y las artes han avanzado a la perfección" (1). Las ciencias y las artes han engendrado el lujo, han estimulado la vana curiosidad, la insolencia, el orgullo, han arrancado al hombre de su bondad natural y lo han lanzado en una atmósfera artificial de inquietudes desconocidas, deseos inmoderados, de mentira y de miseria.

He aquí la primera expresión del optimismo místico de Rousseau. El hombre es por naturaleza bueno; la sociedad, la civilización son el origen de su perversión. Este enunciado envuelve la exigencia de volver a la vida inmediata, a la vida instintiva y natural. Por supuesto, semejante exigencia envuelve a su vez una cantidad de consecuencias que Rousseau no agotó porque su sensibilidad le llevó a adoptar respecto del hombre de naturaleza una posi-

(1) — Discours sur cette question: etc

ción hasta cierto punto convencional y arbitraria. Porque, en efecto, ¿cuál es el hombre natural?, ¿dónde le encontraremos antes de ser pervertido por la civilización? — Rousseau habla, tanto de un hombre puramente instintivo, aislado, errante, sin familia, sin más estímulo que las necesidades fisiológicas, de un hombre-animal en suma, cuanto de un hombre ya relativamente elaborado por la sociedad, de un hombre sin odios, lleno de amor sencillo por la familia y de una amable inocencia infantil.

Esto es la suposición de que Rousseau hubiese querido formarse una noción histórica del hombre natural. Más, puede ser que sólo haya querido elaborar una noción heurística, una entidad ideal, expresión de su anhelo por reconquistar una vida interior original y libre, en medio a las trabas, a los prejuicios, a las limitaciones de la sociedad. El hombre natural, sería de esta suerte, y para emplear una expresión a la moda, una “mentira vital”, destinada a estimular los esfuerzos espirituales de los hombres; pero al fin y al cabo, una quimera que no se realizó jamás, que no ha de realizarse nunca.

Dejando de lado la importancia que tiene esa cuestión en sí misma, observaremos que Rousseau, ora pretende acogerse a una hipótesis histórica, ora a un supuesto ideal, mezclándose por lo general ambas concepciones y originando por su vaguedad y sugerencia, infinidad de direcciones que se reclaman de la naturaleza — entendida de maneras variadísimas — para oponer-

se a lo que consideran como obstáculos artificiales y exteriores!.

Reanudemos nuestra exposición, dentro de lo que hemos llamado la hipótesis histórica. Primitivamente confundido con la animalidad, el hombre yerra en el seno de las florestas vírgenes, la satisfacción de sus necesidades orgánicas, sin inquietud ni exceso, mantiene en su espíritu una serenidad perfecta; la naturaleza misma de su vida, suscitando en él una completa adaptación a las condiciones ambientes, garantiza su salud y su vigor físico.

Si viviéramos, según la manera simple, uniforme y solitaria que nos ha prescrito la naturaleza, jamás perderíamos la dicha inapreciable del bienestar orgánico. "Si la naturaleza, dice Rousseau, nos ha destinado a ser sanos, yo casi me atrevería a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra Natura y que el hombre que medita es un animal depravado" (2). Porque el hombre que medita se excede a sí mismo, y, por lo tanto, se condena al desequilibrio y al dolor.

Al describir esta etapa, y en su empeño de confinar al hombre dentro de sus propios recursos naturales, Rousseau parece absorber al hombre dentro de la animalidad. Pero se nos ocurre preguntar, entonces: ¿Ese ser es realmente un hombre?

Es hombre, dice Rousseau, porque tiene libertad, porque es un "agente libre". "No es tan-

(2) — Discours sur l' origine et les fondements de l' inégalité parmi les hommes

EL NUEVO ABSOLUTO

to el entendimiento, cuanto su calidad de agente libre, lo que constituye la distinción específica entre los animales y el hombre" (3). Luego define la libertad como la actitud de resistir o ceder a los mandatos de la naturaleza. Y he aquí un punto inquietante en el concepto del hombre natural. O se confunde completamente con los otros animales y, entonces, la evolución posterior del hombre es una cosa inusitada y milagrosa, o el milagro está precisamente en la irrupción de la humanidad como algo inexplicable e imprevisto. Cuando Rousseau describe esta primera etapa — porque hay una segunda — del estado natural, se complace, como ya lo hemos dicho, en resolver al hombre dentro de la animalidad, sin fijarse en que de ese modo queda desconocida la verdadera característica del hombre, cual es la libertad. No la desconozco, argüirá Rousseau: el hombre es libre, pero entonces podríamos replicarle: ya no es vuestro *hombre natural*, instintivo, indolente, animal.

Hay más: Rousseau reconoce en el hombre la facultad insigne de perfeccionarse. Luego el hombre natural es ya un hombre que se perfecciona; esto es, un ser que experimenta el conflicto entre la realidad poseída y el ideal concebido, entre lo que es y lo que debe ser, la inquietud creadora y el dolor de pensar y de amar. Conflicto inquietud y dolor que define al hombre desde el preciso instante en que el primer ser huma-

(3) — Ibid

no abrió los ojos a la luz. Facultad de perfeccionarse que es en el hombre más natural que todos los instintos y todas las capacidades de adaptación al medio físico. Si como dice Rousseau, ella es la causa de la desgracia y la depravación humanas, el hombre lleva en sí la sentencia inexorable de un destino trágico. Y no hay por qué aflorar con tanta melancolía el estado del hombre animal, porque éste, inculto y todo, tuvo su tragedia, puesto que, a fuer de hombre, hubo de tener forzosamente un ideal.

En un proceso espiritual sumamente lento, fueron formándose las lenguas, las costumbres, las ideas. En cuanto a los sentimientos morales, o no existían o eran simples predisposiciones virtuales no inficionadas aún por el dolor del pecado ni por el respeto del deber. "Parece, desde luego, que los hombres en este estado, no teniendo entre sí ninguna especie de relación moral ni de deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, ni tener vicios ni virtudes; a menos que, tomando estas palabras en un sentido físico, se llamen vicios en el individuo las cualidades que pueden perjudicar su propia conservación, y virtudes a las que a ella contribuyen en cuyo caso sería preciso llamar el más vir; tuoso a aquel que resistiese menos a las simples impulsiones de la naturaleza". Y agrega: "Podría decirse que los salvajes no son malos, precisamente porque no saben en qué consiste la bondad, desde que no es el desenvolvimiento de las luces ni el freno de la ley lo que les im-

EL NUEVO ABSOLUTO

pide hacer mal" (4). La única virtud del salvaje es la piedad, virtud instintiva que poseen también, en cierto modo los animales, y de la cual derivan todas las demás. Rousseau cree que la piedad es más viva en el salvaje que en el hombre civilizado, opinión donde se revela de modo saltante el excesivo optimismo del filósofo sobre la bondad natural del hombre.

Sin lazos sociales, bastándose a sí mismo, sin ningún estímulo de transformación, el hombre natural vivió siglos enteros. "La especie era ya vieja; el hombre permanecía niño". En esta infancia que ignora la vanidad y el deseo de dominación, las propias necesidades naturales son tan moderadas, que su exigencia tiránica puede, prácticamente, atribuirse a la excitación proveniente de la vida social.

Hecha la pintura del hombre natural, Rousseau estudia las causas que han producido al hombre tal como lo vemos.

"El primer hombre que habiendo cercado un terreno tuvo la idea de decir: esto es mío, y encontró gentes bastantes simples para creer, fué el verdadero creador de la sociedad civil". (5). Rousseau atribuye así al establecimiento de la propiedad el origen de las innumerables desgracias humanas. Pero la propiedad misma es el resultado de una larga evolución. El género humano debe aprender a luchar contra la naturaleza,

(4) -- Ibid

(5) -- Ibid

contra las fieras y hasta contra los propios hombres. Después, racionando por analogía, reconocense los seres humanos como semejantes, comienzan sus *relaciones* mútuas y, entonces, se inicia la funesta complicación de la vida social. No queremos seguir a Rousseau cuando estudia el nacimiento de las tendencias e inclinaciones sociales. Bástenos manifestar que para Rousseau, todo lo que es social trasciende a corrupción y, por lo tanto, a dolor y a desgracia. Hasta la propia piedad sufre con la multiplicación y la complejidad de las relaciones entre los hombres. La humanidad avanza hacia la desolación y la miseria. Sin embargo, al salir de la primera etapa, se consolida un estado intermedio entre la indolencia primitiva y la "petulante actividad de nuestro amor propio". Rousseau lo concibe como un salvajismo medio idílico y lo considera como la época más feliz y al propio tiempo como la más durable del género humano.

Pero continúa el movimiento de la civilización; y después de largas experiencias aparece la agricultura con sus consecuencias inevitables: la repartición de las tierras, la propiedad, y con ella las primeras reglas de la justicia. Los más inteligentes y los más fuertes vienen a ser también los más ricos, por donde las desigualdades naturales se vuelven más permanentes y sensibles. Con la riqueza aparece el lujo y con el lujo la exterioridad de la vida, que deforma

EL NUEVO ABSOLUTO

los instintos de la naturaleza y que sacrifica las más puras inclinaciones del espíritu en aras de un convencionalismo desastroso.

Llegados al nefasto periodo en que la propiedad se constituye, los hombres no se detienen. Los propietarios se ingenian para conservar su propiedad; y como su detentación por el mero empleo de la fuerza, resulta difícil y precaria, imaginan legitimarla mediante la aceptación de los demás y retenerla al amparo de una fuerza superior a los individuos aislados. Esa fuerza es el poder público que fundado en un móvil interesado y egoísta, consagra la desigualdad bajo las formas de la ley; la explotación de los débiles y de los miserables, con la ficción de la justicia y de la conveniencia general. "Tal fué—dice Rousseau, refiriendo a esta génesis dolorosa,—el origen de la sociedad y de las leyes, que pusieron nuevas trabas al débil y dieron nuevas fuerzas al rico, que destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; que de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable, y que, por el provecho de algunos ambiciosos sujetaron todo el género humano al trabajo, la servidumbre y la miseria" (6). De este modo, los ricos interesados en legitimar su posesión, los pobres persuadidos por los ricos de que la constitución de una autoridad social iba a ser favorable para todos, unos y otros llevados por el interés y la ambición,

(6). — Ibid.

celebraron el pacto social. La sociedad así constituida fomenta las tendencias mismas que le dieron origen: la desigualdad y la servidumbre. Más adelante examinaremos la ideología política de Rousseau y veremos si la posición que ahora caracterizamos, fué definitiva.

Lo que queremos retener es el odio de Rousseau contra la desigualdad económica, esa especie de terror retrospectivo que le inspira la constitución de la vida social, donde se perverten los instintos y se excitan hasta la exageración las necesidades. Rousseau reconoce las desigualdades naturales, pero cree que la sociedad las acentúa con perjuicio para la felicidad y para la virtud. Rousseau no sabía en qué camino había entrado; no advirtió tal vez netamente que rechazar la sociedad era exaltar el individuo, que denunciar como artificiales las instituciones y las leyes, era proclamar la anarquía de las emociones y de los impulsos, era anunciar el culto del yo, y preparar toda una inagotable floración de extravagancias intelectuales y morales.

b). — La educación

Nada sintetiza mejor el pensamiento de Rousseau, que estas palabras suyas: "Todo es perfecto al salir de las manos del autor de las

cosas; todo degenera en las manos del hombre" (7).

Y su obra capital, el *Emilio*, pretende ser un desenvolvimiento de esa idea, y es un reclamo vehemente a las fuentes naturales de la inspiración y de la acción humanas. Puesto en esta actitud, Rousseau estaba obligado a distinguir lo "natural" de lo "social", distinción difícil, tal vez imposible, si no se adopta el criterio, hasta cierto punto arbitrario que adoptó Rousseau. Para él, la naturaleza o lo natural, es el conjunto de las disposiciones del hombre, no alteradas aún por la opinión. Lo social es, por lo tanto, un prejuicio que entraba el desenvolvimiento espontáneo, libre y sano de la vida natural. "Lo social" es una vez más, una como enfermedad terrible e insidiosa que atacó a los hombres felices del estado natural y que continúa atormentándolos, y lo que es más grave, quitándoles, con el vigor y la bondad primitivos, el propio deseo de la salud.

Fuera de otras publicaciones de índole pedagógica, como la carta al Rey de Polonia y *Sofía* que trata de la educación de las niñas, la obra verdaderamente característica de Rousseau en este género de producción es el *Emilio*. En ella expresa el concepto de que la educación debe llevar al hombre a la vida natural, a la vida inmediata. Dentro de ese criterio, preco-

(7). — *Emile, ou de l'education*, pág. 5. París. — Edición de 1851.

niza una educación predominantemente negativa a fin de aislar al niño de todo contacto deformativo y artificial. Pero Rousseau no estudió seguramente porque las ideas de su tiempo no le plantearon esta exigencia—la cuestión de las predisposiciones hereditarias. Ella es, sin embargo, de una importancia capital. Porque, ¿hasta qué punto nacen los hombres con una individualidad propia? O inician al nacer una vida absolutamente nueva o traen un conjunto de taras, de disposiciones que no pueden eliminarse fácilmente. Ahora bien, si se realiza este segundo supuesto, la educación no podrá sustraer al hombre a la influencia social que esas disposiciones traducen y, lo que es más, tampoco podrá ser meramente negativa. Venimos vinculados a la vida de nuestros antepasados en una forma indisoluble. La obra de Rousseau, que desconocía ese elemento del problema, adolece por ello de un lirismo algo abstracto y deductivo, que no le quita por cierto el mérito de su inspiración originalísima y fecunda. "Preparad desde lejos el reino de su libertad — dice refiriéndose al niño — y el uso de sus fuerzas, dejando a su cuerpo el hábito natural, poniéndole en estado de ser siempre dueño de sí mismo y de hacer en todo su voluntad tan pronto como la tenga".

El niño debe ser educado por un director espiritual, por un maestro que mantenga su cuerpo y su espíritu al abrigo de influencias malsanas. Rousseau mantiene, apesar de esta

EL NUEVO ABSOLUTO

intervención, su punto de vista negativo, porque ella, antes que a la personalidad del niño, se dirige a despejar su camino de los peligros, que la sociedad ha acumulado. En esa tarea habrá que considerar la infancia como una edad que tiene sus propias leyes, sus propias exigencias, sus propios derechos, su propia perfección, respetando en ella la expansión natural de sus fuerzas, la manifestación espontánea de sus modalidades. Rousseau divide el proceso de la educación en dos grandes etapas: En la primera, que abraza desde el nacimiento hasta los doce años, la educación deberá ser puramente negativa. Hay que dejar al niño en la más completa espontaneidad; hay que preservarle de prejuicios; hay que dejarle frente a frente con la realidad, para que produzca una reacción independiente de la opinión de los demás. Nada debe ser sobreañadido a las inclinaciones naturales y en el mecanismo de la vida infantil, la necesidad y su satisfacción deben equilibrarse y mantenerse en correlación perfecta. De suerte que habrá de proscribirse todo aquello que siendo una invención social desvirtúe las tendencias ingénitas. Si queremos preparar al niño el reino de su libertad, no comencemos por esclavizarle a las opiniones de los hombres. Que dependa en buena hora de las cosas, nunca de los hombres. Sin el exceso que es el vicio, y que por lo demás es un fruto social, la satisfacción de sus necesidades mantiene al niño en un estado de profunda felicidad interior. Nada turba la

tranquila serenidad de su espíritu; viviendo del presente no tiene ni la punzante tristeza de los recuerdos dolorosos ni la inquietud de las cosas del futuro. Pero su espíritu goza todavía de un beneficio precioso: la inocencia. Ignorando lo que es el bien y el mal, no tiene remordimientos ni cuidados morales; actúa por la tanto, con una pureza radical. No hay, pues, que turbar esta inocencia explicando al niño las razones morales de sus actos, enseñándole el mal por enseñarle el bien, y manchando su bondad, irreflexiva pero esencial, con la malicia corruptora y el desasosiego del pecado.

Cree Rousseau que hasta los doce años la vida es puramente sensitiva. Carecen los niños de ideas, de memoria verdadera; tan sólo poseen retención pasiva de imágenes; si razonan, es para lo que les interesa y nada más. Dentro de los límites que la incipiente capacidad del niño impone a la labor del maestro deberá éste antes de grabar en la mente infantil meras palabras o nociones abstractas y frías suscitar en ella disposiciones eficaces y útiles. Hay una cosa en que casi nunca se piensa y que es, sin embargo, el único resorte de la educación: el interés. Y éste sólo se despierta excitando, por ejercicios apropiados, la actividad constructiva e interpretadora del niño. Esta actividad se ejercerá en el círculo de sus intereses, de sus gustos; de sus inclinaciones y, sobre todo, de sus necesidades. Así aprenderá que el saber no es una nomenclatura sino una capacidad de acción.

EL NUEVO ABSOLUTO

“Vos proporcionáis la ciencia, escribe Rousseau yo me ocupo del instrumento propio para aquirirla”. (8).

En cuanto a la educación del cuerpo, nada de precauciones exajeradas, nada de engreimientos malsanos, que afeminan la voluntad al propio tiempo que el cuerpo, que lo predisponen a la enfermedad, tal vez al vicio, y que lo lanzan a la vida endeble, incapaz de una acción prolongada y de un esfuerzo intenso y tenaz. En la educación de los sentidos, pone Rousseau mucho cuidado exigiendo siempre seguir la pendiente natural para no deformar con falsas interpretaciones sus datos siempre ciertos y válidos.

El sexto sentido, que dice Rousseau, el sentido común, no tiene órgano particular, reside en el cerebro y sus sensaciones puramente internas se llaman percepciones o ideas. En el niño las ideas son simples, y no debe pasar de ellas la educación intelectual en el primer período. “Hemos conducido a nuestro alumno, por el país de las sensaciones, hastas los confines de la razón pueril, el primer paso que demos más allá, debe de ser un paso de hombre”. (9).

“Hasta aquí, dice Rousseau, sólo hemos conocido la ley de la necesidad: Ahora tenemos en cuenta lo que es útil; pronto llegaremos a lo que es conveniente y bueno”. (10).

(8). —Ibid, pág. 124-125.

(9). —Ibid, pág. 170.

(10). —Ibid. pág. 171:

MARIANO IBERICO RODRIGUEZ

La inteligencia del niño evoluciona hacia elaboraciones cada vez más complejas. Pero no debemos obligarle a traspasar los límites de su experiencia aprovechable. Dentro de esos límites lo pondremos en disposición de elaborar y de poner a su servicio los datos de su vida. Su conciencia ya no se limita a vivir en el momento presente, aparece la visión de lo porvenir, y, por lo tanto, la apreciación de las cosas en vista del partido que se puede sacar de ellas; en una palabra, de su utilidad. Por lo mismo, habrá que hacerle aprender un oficio, que al tiempo que ejercite sus facultades de construcción nacientes, le acostumbre a *utilizar* sus experiencias. Los conocimientos así adquiridos, serán concretos, manejables y de una asimilación viviente. Lo que así conocerá el niño serán las relaciones del hombre con las cosas; no conocerá todavía las relaciones de hombre a hombre. Por lo tanto, sus inclinaciones son todavía naturales, sus deseos no exceden sus necesidades; su espíritu se mantiene libre y sereno sin la mordedura de las pasiones ni el veneno de la vanidad. El mismo amor propio, la más natural de todas las pasiones, apenas ha despertado en él, y así llega Emilio a la edad de quince años. Pero entonces empiezan las inquietudes sexuales. Inquietudes destinadas, también, a sufrir el influjo deletéreo de los hábitos sociales, que desvirtúan el impulso natural del amor físico, que no envuelve predilección personal alguna,

EL NUEVO ABSÓLUTO

en el "amor moral", exclusivo, lleno de nuevas pasiones artificiales y nefastas.

En la cuestión sexual, ante la curiosidad del niño, más vale guardar silencio que mentir. "Si se toma el partido de responderle, que sea con la más grande simplicidad, sin misterio, sin embarazo, sin sonreír" (11). Rousseau creía que el instinto sexual no aparece en la primera infancia. Creía que los niños son asexuales. ¿Qué habría dicho, qué habría prescrito, si hubiera previsto las aserciones del psicoanálisis, relativas a la sexualidad infantil, si hubiera imaginado que era posible atribuir al instinto sexual el origen de toda la evolución afectiva?

Siendo su debilidad lo que hace sociable al hombre, su instinto de sociabilidad traduce su miseria. "Un ser verdaderamente feliz es un ser solitario". Uniéndonos a los demás, por lo que tenemos de limitado y de penoso en nuestra vida, nos vincula a ellos, ante todo y sobre todo, lo que en lenguaje de hoy llamaríamos la solidaridad por el dolor. No nos ponemos tan fácilmente en lugar del que goza, como del que sufre. Por eso el educando debe ser puesto en presencia de espectáculos dolorosos que exciten en él al par que la compasión y la simpatía, la satisfacción por la propia salud y el propio bienestar.

Consecuente con su inspiración fundamental, cree Rousseau que la educación de los sen-

(11): -- Ibid. pág. 245.

timientos debe realizarse, no por medios convencionales y por acción externa, sino por estímulos interiores y sugestivos. En esta dirección lo mantuvo siempre su desconfianza de las ideas puras, y su convicción de que las ideas verdaderamente eficaces y fecundas son las que traducen efectivas exigencias del corazón.

Si el ideal de la educación es el desarrollo espontáneo de las energías espirituales, será perniciosa toda acción que introduzca en la conciencia del educando elementos aún no reclamados por la etapa de su desarrollo. Así, será inconveniente iniciarle en las cuestiones relativas a la divinidad y el destino humano, antes de que su alma experimente la íntima necesidad de conocerlas. De lo contrario se exhiben ante los ojos del niño imágenes arbitrarias e ideas sin vida, que lejos de suscitar la sagrada emoción de lo infinito y lo supremo, determinan un inevitable sentimiento de limitación, y quizá de pequeñez. Por lo demás, la educación religiosa deberá inspirarse en la más completa tolerancia y la más alta inspiración moral. (12).

Pero donde Rousseau ofrece un alto espíritu de prudencia y de tacto, es en aquellas páginas destinadas a la conducción de un joven al iniciarse en la vida social. Si en la infancia debe campar la más absoluta libertad, en la juven-

(12). — Rousseau expone sus principales puntos de vista religiosos en la *Profesión de fé del Vicario Saboyano*, inserta en el *Emilio* y cuyo examen haremos en otra sección de este ensayo.

EL NUEVO ABSOLUTO

tud debe ya aparecer la disciplina. Una disciplina interior, obra de la misma educación que logre gerarquizar por acto propio las facultades y deseos. Esa disciplina mantendrá al joven en seguro equilibrio entre las mil sollicitaciones de la vida social. Con espíritu recto, donde las cosas adquieren su verdadero significado y su justo valor, Emilio apreciará a los hombres por lo que son realmente, y se unirá a ellos por la más tierna compasión. Entre las relaciones sociales, ninguna ofrece tantos peligros y problemas como la exigencia sexual. Rousseau vuelve a recomendar la verdad ante todo. Es preciso apartar a la juventud de la corrupción del siglo, pero sin falsos sermones ni hipócritas disfraces de la realidad.

Al exponer las ideas pedagógicas de Rousseau, hemos querido referirnos más a su punto de vista, que a las aplicaciones de su método. Por eso hemos prescindido de ciertas indicaciones que podríamos llamar técnicas, sobre la oportunidad de determinados estudios y de otras interesantes consideraciones de detalle.

Ese punto de vista contempla la educación como una labor destinada a proteger la libertad de la evolución interior. Es lo que se expresaba por el mismo Rousseau, en varios pasajes de la "Nueva Eloisa", donde se abogaba por una educación respetuosa de las disposiciones naturales. Tales tendencias debían producir, junto con un interés científico por las formas del desenvolvimiento infantil, una exaltación lírica de

la individualidad. Sobrepassando así el destino de estas ideas, las previsions de Rousseau, "tan audáz en las premisas, tan tímido, por lo general, en las conclusiones" (13).

c. — *El Contrato Social*

Rousseau, como es sabido, pretende explicar la constitución de la sociedad política por medio de un pacto. La necesidad de conservar sus personas y sus bienes, habría determinado a los hombres a celebrar un pacto destinado a resolver la cuestión siguiente: "Encontrar una forma de asociación que proteja con la fuerza resultante de todas las fuerzas comunes, la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes". (14). Con lo cual se rechaza la hipótesis que hace residir en la fuerza el origen del derecho; pues no se concibe que los hombres enajenen su libertad de modo incondicionado y perpétuo, sin consultar alguna conveniencia.

Con el pacto social, el hombre progresa de la simple espontaneidad instintiva y animal, a la libertad consciente de la vida civil. Cambio benéfico, según Rousseau. Significa un progreso y una elevación; porque todas las virtudes individuales y colectivas nacen entonces.

(13): — Faguet: *Rousseau penseur* — París.

(14): — *Du contrat social ou principes de droit politique*, I. — V.

EL NUEVO ABSOLUTO

El razonamiento que preside su celebración es el siguiente:

La libertad de todos se encuentra amenazada en el seno de una simple multiplicidad, sin lazos políticos ni sociales; es preciso salvar esa libertad por medio de una convención adecuada. ¿Cómo hacer, ahora, para que el hombre sin perder su libertad se someta al imperativo de leyes y de principios impersonales? De este modo: Cada cual pone en las manos del cuerpo social toda su persona y todos sus derechos (alienación total), pero no pierde nada porque todos hacen la misma entrega y porque, colocados de esta suerte en perfectas condiciones de igualdad, la posibilidad de todo abuso queda eliminada. Además, "como no hay ningún asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se le cede, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y, además, la fuerza para conservar lo que se tiene". (15).

Constituido el pacto social, se forma en el mismo instante un yo común con su vida y su voluntad.

La voluntad general en ejercicio, es la soberanía, y su dueño el soberano. La soberanía y, naturalmente, la voluntad general tienen como atributos esenciales, la inalienabilidad y la indivisibilidad. Si se concibe que entre los individuos aislados puedan algunos vender su libertad, no se concibe que una sociedad enajene su so-

(14): — Ibid. — I — VI

beranía, ni que dentro de ella pueda la soberanía enajenarse. La sociedad se ha constituido para garantizar la libertad de los ciudadanos; por manera que sin incurrir en contradicción consigo misma, la voluntad general no puede querer nunca su propia alienación. La soberanía es indivisible, porque si los hombres que constituyen una agrupación política en virtud del pacto social, entran a constituir un nuevo yo, no se concibe que ese yo se divida, sin comprender en su fraccionamiento la sociedad entera. Una sociedad dividida ya no es una sociedad. De modo que fundamentalmente la voluntad general es una, y viene a ser la encarnación de las voluntades individuales en cuanto concurren a la formación de la sociedad, más concretamente, del cuerpo político.

Pero hay otros atributos que se refieren, por decirlo así, al aspecto interno de la voluntad general. La voluntad general es perfecta; la voluntad general es indestructible.

La voluntad general no puede querer el mal, porque es la expresión de la voluntad de los ciudadanos, precisamente en cuanto quieren el bien común. La voluntad general quiere el bien por definición; y si concebimos que por un momento pueda querer el mal, ya no podemos concebirla como la voluntad general.

La voluntad general es indestructible, porque es la voluntad de los ciudadanos en cuanto quieren su bien propio, que se confunde con el bien común, y como no es posible imaginar

que los miembros del cuerpo político abandonen el propósito de favorecerse, que es el estímulo esencial para la constitución del pacto, hay que concluir que siempre se dirigirá la voluntad hacia el bien común. A veces, empero, los hombres votan contra los intereses sociales, a veces la nación es arrastrada por demagogos y politiqueros. Lo cual no quiere decir que la voluntad general ha sido destruída, sino simplemente desconocida, ocultada. No puede creerse, que ningún hombre desee su mal; cuando alguno se lo procura, es porque desconoce su verdadera voluntad. En los individuos y en los pueblos la voluntad del bien propio, es connatural y, por lo mismo existe, aunque sufra transitorios desconocimientos o desviaciones.

Estos enunciados—que después de todo ofrecen cierto matiz paradójal—se explican recordando las premisas que sustentan el procedimiento eminentemente deductivo de Rousseau. En el pacto social, todos dan su persona y sus derechos, porque quieren salvar su persona y sus derechos; es pues, absurdo pensar que alguien quiera dañar un pacto que es la garantía de su libertad y de su vida; es absurdo pensar que la voluntad general quiera el mal, porque la voluntad general es la expresión del anhelo al bien, que preside la constitución del pacto.

“Toda acción libre, dice Rousseau, tiene dos causas que concurren a producirla: La una moral, a saber: la voluntad que determina el acto; la otra física, a saber: la potencia que lo

ejecuta" (16). En el cuerpo social la voluntad se manifiesta por medio del Poder Legislativo, la potencia por órgano del Ejecutivo. El primero pertenece al pueblo, de modo esencial; el segundo, al que Rousseau llama también gobierno—intermediario entre el soberano y los súbditos, destinado a hacer cumplir a éstos las decisiones de aquél—se constituye en virtud de una ley e inviste a los ciudadanos con las obligaciones y los derechos de los jefes. Mucho insiste Rousseau en manifestar que el gobierno no es la obra de un contrato entre el pueblo y sus jefes, sino la creación libre y unilateral del soberano.

Rousseau distingue tres formas de gobierno, a saber: La democracia, la aristocracia y la monarquía, cuyo estudio no haremos por no compadecerse con la índole de este ensayo. Sólo hemos de decir que Rousseau, restringe el concepto de democracia a aquellas sociedades en que se supone que todos los ciudadanos forman parte del gobierno;—forma impracticable, porque la función gubernativa tiene forzosamente que pertenecer a una minoría.

En cuanto al Poder Legislativo, a las atribuciones mismas del pueblo, Rousseau es un enemigo declarado del gobierno representativo. Estima que el nombramiento de diputados o representantes, acusa en el ciudadano imperdonable negligencia.—"La soberanía no puede ser

(16).—*Du contrat social.*—III—I.

EL NUEVO ABSOLUTO

representada, porque es inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no es susceptible de representación. Los diputados del pueblo, en este concepto, no son ni pueden ser sus representantes; son únicamente sus mandatarios y no pueden establecer nada definitivo. Serán, por consiguiente, nulas las leyes no ratificadas por el pueblo. El pueblo inglés piensa que es libre, y se engaña: Solamente lo es durante la elección de los miembros del parlamento. Elegidos éstos, el pueblo vuelve a ser esclavo. Hace tal uso de su libertad en los cortos instantes que la disfruta, que bien merece perderla" (17). Así se proclama como ideal el gobierno directo, cual diríamos ahora, sin que le arredren a Rousseau las dificultades que la vida moderna opone a su ejercicio. Hay algo muy curioso en el contrato social: la religión civil del Estado. Al proponerla cae Rousseau en una flagrante incoherencia; porque predicando la tolerancia por un lado, rechaza el catolicismo por el otro, y luego propone una serie de dogmas, cuya aceptación es indispensable para formar parte del organismo social. Piensa que no pudiendo existir un cuerpo político sin una cierta comunidad espiritual, es necesario que los ciudadanos profesen las creencias favorables al cumplimiento de sus deberes cívicos. "La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los jus-

(17).—*Du contrat social*—II. V.

tos, el castigo de los criminales, la santidad del *Contrato Social* y de las leyes: tales son los dogmas positivos. Cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: La intolerancia, que es parte de todos los cultos que hemos excluido" (18).

El escrito de Rousseau sobre el pacto social, tiene una importancia extraordinaria. Rousseau pretendió definir el fundamento ideal del Estado, y si en la aplicación deductiva de su gran principio incurre en evidentes contradicciones y llega a conceptos difusos, siempre le pertenecerá el mérito de haber fundado el derecho político sobre la voluntad contractual y de afirmar con una gran valentía los derechos soberanos del pueblo. Pueden resumirse en esta forma las que podrían llamarse intenciones fundamentales del "Contrato Social": Primero, Rousseau hace de la voluntad general la base de la soberanía. Segundo, el derecho es la encarnación de la libertad y no de la fuerza. Tercero, la *alienación total* lejos de destruir la libertad la pone a salvo. Cuarto, la libertad se garantiza por medio de la igualdad y la igualdad consiste en la enajenación de su libertad, hecha por todos. Falta saber si el *Pacto Social* puede incorporarse a la corriente profunda del pensamiento de Rousseau y si tal como fué concebido, responde a las intenciones fundamentales que lo inspiraron.

(18).—Ibid. IV. VIII.

Es indudable que el *Contrato Social* no armoniza con las tendencias que confieren a la obra de Rousseau, su fisonomía característica. El verdadero Rousseau, es el individualista de los *Discursos*, del *Emilio*, de la *Nueva Eloisa*; el falso, es el Rousseau del *Contrato Social*, "ultrasocietario y ultraárquico", como dice Faguet (19). Solo que, según vehementes inferencias el verdadero apareció después que el falso. En efecto, Faguet fundándose en afirmaciones del propio Rousseau, hace remontar la concepción del *Contrato Social* al año de 1743, y la de su comienzo a los años de 1750 a 51, esto es, antes de que se hubieran definido en el espíritu de Juan Jacobo las ideas que más tarde decidieran el rumbo de su pensamiento y de su vida. Paralelamente a sus obras medulares, habría trabajado el Pacto Social, de inspiración diferente y de interés extraños al problema central que le agitaba. (20).

Ante todo, salta una dificultad: El pacto social no se explica si los hombres en el estado de naturaleza son tan perfectos y felices como lo pretende Rousseau en los *Discursos*. Y

(19).—*Rousseau penseur*, pág. 316.

(20).—Faguet hace alusión a un manuscrito del *Contrato Social*, conservado en la Biblioteca de Ginebra y redactado en 1754, donde no sólo se niega la existencia de la edad de oro, sino que se atribuyen a la civilización todas las virtudes. En el texto definitivo publicado más tarde, Rousseau habría suprimido los pasajes que pudieran contradecir sus ideas capitales.

si por explicar el pacto social, aludimos a la inseguridad, a los abusos, a las violencias del estado natural; si todavía decimos que el hombre progresa, se ennoblece y se eleva al pasar del estado natural al estado civil, como lo dice Rousseau en el capítulo VIII del libro primero del *Pacto Social*, hemos abandonado los motivos que llevan a condenar el estado de sociedad y la civilización.

El *Contrato Social* contradice el individualismo de Rousseau. La sociedad aparece como una entidad todopoderosa e infalible; como una divinidad sin misericordia, como algo metafísico y abstracto que puede, sin embargo, aplastar toda manifestación concreta de individualidad, de originalidad. El pacto social absorbe así la voluntad individual en la voluntad general, de modo absoluto, erigiéndose de esta suerte el panteísmo del Estado, donde naufragan las veleidades de los individuos, como efímeras y vanas apariencias.

Pero hay contra la ideología misma del *Contrato* una objeción que Faguet ha expresado muy claramente y es a saber: La libertad se confunde para Rousseau con la igualdad. Identificación errónea porque la libertad no es la igualdad. Todos pueden ser igualmente oprimidos sin ser libres. Podría contestar Rousseau que siendo oprimido por el Estado, se permanece libre. Pero entonces se sumerge en un concepto místico del Estado, que la realidad no ofrece y que presenta los mayores peligros. La ecuación

de Rousseau podría sostenerse quizá, si la voluntad general fuera "voluntad universal", y no como pasa prácticamente, la voluntad de la simple mayoría.

Otra causa que perjudica el reconocimiento de la libertad en la ideología política de Rousseau, es su criterio utilitario. Los hombres se resuelven a imaginar su libertad porque han hecho un cálculo aritmético que les ha demostrado la equivalencia entre lo que dan y lo que reciben. Cálculo que desconoce el carácter de la verdadera libertad y que sacrifica definitivamente al individuo en aras de la divinidad social.

d).—La Religión Natural

Habíamos visto que Rousseau preconizaba la religión civil del Estado. Con ello satisfacía la exigencia religiosa y moral de su temperamento. Sobre todo la exigencia moral; porque en el contrato social la religión se presenta como una garantía de orden, como un estímulo para el cumplimiento de los deberes cívicos. Esta especie de pragmatismo se transparenta, por lo demás, en todas las meditaciones de Rousseau sobre las grandes cuestiones del espíritu. Meditaciones donde se encuentra junto con un vivo sentimiento de certeza interior y mística, una decidida preferencia por las verdades consoladoras y eficaces. "Resuelto a decidirme en fin, escribe, sobre materias en que la inteligencia humana puede alcanzar tan poco, y

encontrando por todas partes misterios impenetrables y objeciones insolubles, adopté en cada cuestión el sentimiento que me pareció el mejor establecido directamente y el más creíble en sí mismo, sin detenerme en las objeciones que yo no podía resolver, pero que se refutaban por otras no menos fuertes en el sistema opuesto". Y prosigue: "Desde entonces, tranquilo en los principios que había adoptado después de una meditación tan larga y reflexiva, he hecho de ellos la regla inmutable de mi conducta y de mi fé, sin preocuparme ya, ni de las objeciones que no había podido resolver, ni de aquellas que no había podido prever y que se presentaban nuevamente en mi espíritu. Ellas me han inquietado a veces, pero no me han conmovido. Siempre me digo a mi mismo: Todo esto no son sino argucias y sutilezas metafísicas que no tienen peso alguno relativamente a los principios fundamentales adoptados por mi razón, confirmados por mi alma y consagrados con el sello del asentimiento interior en el silencio de las pasiones. En materias tan superiores al entendimiento humano ¿bastaría una objeción no resuelta para echar abajo todo un cuerpo de doctrina tan sólida, tan bien unida, tan bien apropiada a mi razón, a mi corazón, a todo mi ser, y reforzada con el asentimiento interior que siento faltar a todas las otras? No; vanas argumentaciones no destruirán jamás la conveniencia que percibo entre mi naturaleza inmortal y la constitución de este mun-

EL NUEVO ABSOLUTO

do y el orden físico que veo reinar en él: Allí encuentro, en el orden moral correspondiente y cuyo sistema es el resultado de mis investigaciones, los apoyos que necesito para soportar las miserias de mi vida. En cualquier otro sistema viviría sin socorro y moriría sin esperanza. Aténgome, pues, al único que basta para hacerme feliz a despecho de la fortuna y de los hombres" (21).

Hemos citado estas largas páginas, por que ellas arrojan mucha luz sobre la actitud religiosa de Rousseau. En ellas se mezclan estos dos elementos, un tanto contradictorios y bajo ciertos aspectos complementarios: El "asentimiento interior" y la "voluntad de creer", de que hablará más tarde William James. Se puede llegar a la convicción religiosa por la intuición directa o por el deseo de encontrar una base y un estímulo para la acción y para la vida.

Este último camino es más francamente pragmático, pero suele unirse al otro en la religiosidad concreta—especialmente en la conciencia religiosa contemporánea, cuyos intereses y cuyas soluciones anticipó así genialmente la compleja personalidad de Rousseau. En la *Profesión de fé del Vicario Saboyano* aparecen estas dos actitudes y además el deseo, que en el fondo las contradice, de obtener una solución racional del gran problema.

(21).—*Reveries du promeneur solitaire.—Troisième promenade.*

Rousseau hace una crítica de nuestra facultad de conocer y luego descubre cierto número de datos últimos e irreductibles que presiden el desenvolvimiento de nuestra vida espiritual y que, por lo tanto, hemos de tomar en cuenta si queremos descifrar los enigmas de la vida.

Entre esos datos tenemos el sentimiento inmediato de la espontaneidad y el de la acción de nuestra voluntad racional sobre nuestros movimientos. Por analogía, concluye Rousseau, de la existencia de la materia y de sus leyes a la existencia de una voluntad inteligente que la mueve. "Yo creo, pues, asienta, que una voluntad mueve el mundo y anima la naturaleza". Y agrega: "Si la materia movida me muestra una voluntad; la materia movida, según ciertas leyes, me muestra una inteligencia" (22).

Por lo tanto, podemos saber que existe un ser inteligente, motor, ordenador del universo; ser cuya sustancia y esencia no podemos conocer, pero algunos de cuyos atributos podemos concebir. "A este ser que quiere y que puede, a este ser activo por sí mismo, a este ser, en fin, cualquiera que sea, que ordena todas las cosas y mueve el universo, yo le llamo Dios" (23). Ese Dios está en todas partes, se le percibe por doquiera, pero no se le puede encerrar en una fórmula precisa. Prácticamente expresa

(22).—*Profesion de foi du vicaire savoyard*.—*Emile IV*.

(23).—*Ibid*.

EL NUEVO ABSOLUTO

Rousseau esta impresión, cuando dice: "Yo percibo a Dios por todas partes, por sus obras; le siento en mí, lo veo alrededor de mí; pero tan pronto como quiero buscar *dónde está*, lo que es, cuál es su sustancia, El se me escapa y mi espíritu turbado no percibe nada".

Dios habría ordenado las cosas según una perfecta armonía; la conciencia moral sería en nosotros como una traducción de ese orden ideal, querido por Dios. "Hay en el fondo del alma, dice, un principio innato de justicia y de virtud sobre el cual, p^ose a nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los otros, como buenas o malas; a ese principio le llamo conciencia" (24). Esa conciencia innata, superior a las creaciones artificiales de los hombres, conforme con la naturaleza, no sólo es un criterio moral sino que puede iluminarnos en las cuestiones relativas al sentido de la vida y a los destinos eternos de las almas. Mi conciencia es una traducción del orden divino, que como un ideal o una ley, se impone a la vida. Pero esa ley, ese orden, no se realizan sobre la tierra; infiérese de allí que la armonía entre los propósitos divinos y la humanidad ha de restablecerse en un orden definitivo y eterno. La inmortalidad del alma se deduce así en Rousseau, como más tarde en Kant, de este postulado, implícito en Rousseau, explícito en Kant: "El soberano bien es posible".

(24).—Ibid.

Si el hombre viviera según la naturaleza, que es la obra directa de Dios, realizaría espontáneamente la moral, que es la traducción del orden natural y, por lo tanto, divino. Pero los hombres han malogrado la obra de Dios; han inventado la desigualdad, la ciencia, el lujo; han abusado de sus facultades y han creado por esto el dolor y el mal. Los hombres son, pues, los autores del mal, y por ello la religión aparece como la aspiración del hombre por reconquistar su verdadera naturaleza, poniéndose en manos de Dios. Pero al fin y al cabo el mal existe, y los teólogos exhiben a Dios como un ser infinitamente bueno, perfecto y poderoso, con lo cual hacen incomprendible el drama de la vida y la resistencia que indiscutiblemente encuentra la acción de Dios. Esa resistencia la ofrecen la materia y la perversidad humana, creada por la civilización. Inclínase Rousseau por esas consideraciones a admitir el poder limitado de Dios, a fin de salvar su bondad infinita. Es lo que dejan ver su *Lettre a l'archeveque de Paris* (1763) y la *Lettre a Voltaire* (1756). Es en el fondo el maniqueísmo, confesado o negado, pero efectivo; porque si la materia es un principio de resistencia a la acción divina, de nada sirve decir que es un principio meramente pasivo, puesto que la resistencia es una forma eficaz de actividad. Es interesante observar el parentesco de este dualismo que pretende salvar la bondad divina a expensas de su poder, con algunas manifestaciones del pluralismo inglés y americano contemporáneo.

EL NUEVO ABSOLUTO

Educado en la religión, cualesquiera que por lo demás hubiesen sido sus cambios y caídas, nunca perdió Rousseau el sentido religioso de la vida y la inspiración cristiana de la moral. Sus ideas religiosas están a tal punto impregnadas de moralismo, que la religión se le aparece, más que como un medio de conocimiento, como un medio de garantizar la moral y de ofrecer un punto de apoyo a la actividad superior del espíritu. El instinto moral plantea la exigencia religiosa. Con lo cual anuncia la posición de Kant y del pragmatismo religioso que, apreciando las religiones por sus frutos para la vida, se desinteresa de su parte especulativa y sólo estudia su capacidad dinamogénica e inspiradora.

Como una reacción vigorosa contra el espíritu de la Enciclopedia, puede exhibirse la afirmación de que por encima del entendimiento hay "otras facultades más nobles". Se reclama del sentimiento, del asentimiento interior, del instinto moral. Las ideas se le aparecen como productos tardíos, artificiales, perturbadores de la frescura interior. "Siempre que Rousseau,—dice Höffding,—se emancipa de la influencia cartesiana, su idea de lo infinito no se forma por vía puramente intelectual para determinar en seguida el sentimiento; al contrario es este último quien por su expansión obliga al pensamiento a franquear sus límites" (25).

(25).—*Rousseau et la religion.*—*Revue de metaphysique et de moral.*—20 année N. 3.

Esta fuerza de sentimiento y esa como embriaguez de vivir, que caracterizaron la historia interior de Rousseau y que transfiguraron toda su existencia, comunican también a su obra, a pesar de todos sus contras'es, un optimismo fundamental y así llega finalmente a pensar que tal vez todos los males tendrán su resonancia necesaria en la gran armonía del Universo.

e).—*Observaciones generales*

La crítica de Rousseau es fácil, dice Eucken (26), y es verdad. Basta contemplar los problemas suscitados por su concepto indeciso del hombre natural y la labor de Sísifo que debió realizar para restablecer los valores sociales que su crítica había precedentemente arruinado. El hombre natural es el hombre individual, aislado. Pero eso no basta a la sensibilidad de Rousseau y amplía su concepto atribuyéndole cualidades y disposiciones que son obra exclusiva de la sociedad.

Entre las exigencias sociales está la moral. Rousseau comienza por negársela al hombre natural, quien en su inocencia ignora de modo absoluto lo que significan moralmente el bien y el mal. Plantea así la gran cuestión de saber si la moral es una adquisición benéfica o, por

(26).—*Los grandes pensadores*, versión castellana. Madrid 1914.

EL NUEVO ABSOLUTO

el contrario, una forma de corrupción que desvirtúa las inclinaciones naturales, infeccionándolas con el dolor del remordimiento y del pecado. Concluye más tarde, en la *Profesión de fé del Vicario Saboyano*, afirmando la existencia de un instinto innato de justicia y de virtud, instinto que no por ser innato deja de ser social, y que, por lo tanto, desmiente no sólo la tesis de que el hombre natural es inocente, sino la de su individualismo radical.

Sin una base de observación científica y sin llegar a concebir un verdadero arquetipo platónico del hombre natural, Rousseau elaboró una noción vaga, medio empírica y medio ideal, propia para estimular el esfuerzo de los educadores o la inspiración de los filósofos y de los artistas, pero sometida como tal al capricho variable de los deseos, a las veleidades temperamentales de los hombres.

Podría inferirse que Rousseau pretendiera destruir la obra de la civilización y volver al idílico estado natural. Pero no es así. Rousseau propónese tan solo detener en lo posible sus estragos valiéndose en parte de sus propios elementos, atenuando sus estímulos y recurriendo a la educación de la infancia como a una fuente generosa de purificación.

II

LA INSPIRACION

Se ha dicho, y con razón, que lo que importa en Rousseau, es menos la fórmula que el acento, y que más de una vez ha empleado los mismos términos que sus adversarios, dándoles otro sentido, y ha proclamado las mismas ideas sin ir al mismo fin. Por eso, sus ideas reducidas a fórmulas, pueden resolverse en antecedentes más o menos próximos o lejanos; pero lo que es irreductible es la intensidad con que las proclamara, la fuerza con que las sintiera y el ideal nuevo y creador de que fueran útiles y eficaces instrumentos. Sería absurdo buscar la originalidad de su obra en el simple esqueleto formal de los conceptos. Es su contenido lírico el factor principal de su influencia. Debemos por eso buscar los motivos de su inspiración y estudiar el matiz peculiar de su lirismo si queremos alcanzar la plena significación de sus ideas.

Rousseau, que era por temperamento excesivamente tímido y para quien la vida de los salones constituía un suplicio intolerable, experimentaba en cambio un exquisito sentimiento de plenitud interior, cuando podía abandonarse en la soledad a la íntima comunión con la naturaleza, a la elaboración de sus sueños intermina-

bles, a las efusiones de su misticismo poético. Como todo ser tímido y moralmente débil, tendía a echar sus propias responsabilidades en los hombros de los demás. Y como hombre fundamentalmente orgulloso y soberbio, se erigía en víctima sublime de la perversidad agena. Por un fenómeno curiosísimo, sus pecados, q' eran muy graves y antipáticos, engrandecíanle a sus propios ojos; porque recayendo la culpa en la sociedad, y sintiéndolos él, no obstante, con una intensísima amargura, permitíanle medir la distancia que separaba la corrupción social de la excelsitud interior que él se atribuía. En medio de sus mayores faltas, sabe poner a salvo su bondad esencial. A veces se confiesa de error, pero entonces el error parece imputable a una influencia social, más o menos directa, pero efectiva. Las particularidades de su temperamento, inclinaban, pues, a Rousseau a creer en la bondad primitiva del hombre y a odiar la obra de la sociedad.

Es verdad que a esas particularidades se unieron las peripecias de su vida para hacerle detestar y temer el comercio de los hombres, cada vez con mayor fuerza. Rousseau tenía a no dudarle cierta manía persecutoria. Por todas partes creía descubrir planes tenebrosos, conjuraciones abominables contra su reputación y su persona, y si bien en muchos casos su imaginación sobreexcitada le conducía a exagerar y a veces hasta a forjar peligros y acechanzas, lo cierto es que en derredor suyo desarrollábase os-

curas maquinaciones a las que no era extraña su propia compañera Teresa La Vasseur. Cada vez más disgustado de los demás, y por una reacción muy natural, en un temperamento como el suyo, se enfrenta a toda la sociedad y hace de su caso un símbolo de la bondad natural perseguida y humillada por la civilización. Por eso, cuando se atribuye la inspiración de su primer discurso a los enciclopedistas—especialmente a Diderot—no se toman en cuenta las predisposiciones que fatalmente debían llevarle a la glorificación de la naturaleza, contra las creaciones de los hombres

Esa glorificación se vinculaba a una sensibilidad extraordinaria, a un vago misticismo panteísta, a una innegable pereza moral. Al proclamar Rousseau que el hombre natural era bueno, satisfacía a un tiempo mismo, sus necesidades de complacencia subjetiva, y tributaba un homenaje a la naturaleza, que en toda la variedad de sus manifestaciones, constituía para él una fuente inagotable de consuelo y de alegría.

Esta compensación y esta alegría eran en el fondo una íntima complacencia estética, eran el amor estético a sí mismo, eran la exaltación lírica de la emoción, el espectáculo de la vida interior que se difundía por la naturaleza, comunicándole un temblor de alma y poblándola de significaciones y armonías.

Sensibilidad musical, honda, exquisita, transformaba todas las sensaciones en motivos artísticos, y todos los problemas en problemas vita-

les. Sintió y explotó de manera admirable la terrible voluptuosidad del dolor. Sensibilidad mística se insinuaba en el alma oscura de las cosas; por eso inventó el paisaje de significaciones subjetivas y elaboró una filosofía llena de intuiciones y penetrada de sentido religioso. Al propio tiempo su imaginación se desplegaba en ricas visiones de color y relieve.

Pero el descontento de la vida social, el amor a la naturaleza, o a lo que él entendía por tal, unidos a un extraordinario desarrollo de la imaginación y de la memoria, precipítanle en un mundo ora de recuerdos, ora de quimeras, siempre en un mundo subjetivo, donde a la embriaguez de la evocación o de la fantasía libre y alada, se junta la nostalgia de lo que está definitivamente perdido, o la melancolía de lo que nunca ha de llegar. Y es curioso ver cómo en este deseo de alcanzar una realidad más profunda, Rousseau y todos los poetas románticos orientan su corazón y su fantasía hacia la irrealidad y la quimera.

Pero no debe creerse que en el procedimiento constructivo de Rousseau estaba excluída la razón: Lanson ha dicho que Rousseau reaccionó contra estos dos hábitos del movimiento ideológico y literario de su tiempo: La razón y el "savoir vivre". En efecto, puede decirse que reaccionó contra la razón, porque fué de los sentimientos a las ideas, de las emociones a las palabras. Por esto a travez de toda su literatura, corren un temblor de vida y una palpación

de espíritu. Pero si estas indicaciones revelan la dirección fundamental de su temperamento no excluyen una vigorosa constitución lógica, una extraordinaria capacidad de razonamiento, una dialéctica imperativa, convincente, abrumadora. "Rousseau es poeta y pensador en una persona, —escribe Eucken—. Como pensador tiende a una fría lógica; como poeta a un romanticismo soñador. La exposición responde perfectamente a este carácter interno. Clara y sencilla como es, parece la mera expresión de la necesidad objetiva. Pero al mismo tiempo es más y más la resonancia de una alma blanda y soñadora; en forma entusiasta expresa su exaltación y su espíritu, lo mismo la indignación fulminante y la pasión tempestuosa que la más ténues vibraciones con su temblor y su armonía; es especialmente admirable cuando da cuerpo a estados de ánimo vacilantes entre contradicciones: con el tono principal da también otros tonos más suaves, y en la confusión del movimiento y en el impulso para la acción, sabe despertar el anhelo de lo mejor, una tendencia a la soledad, una muda melancolía. Todo eso no se realiza sin arte, pero el arte se escondé con bastante habilidad para presentarse como la naturaleza más pura" (27).

De aquí la complejidad de su obra y la variedad de interpretaciones a que puede dar origen. Bajo sus páginas tersas *agítase todo un mundo de conflictos, de oposiciones y de proble-

(27).—*Los grandes pensadores*, pág. 475.

EL NUEVO ABSOLUTO

mas; pero a través de todo, envolviéndolo todo, percíbese la resonancia de una sensibilidad llena de ternura y de entusiasmo. Los grandes dolores que Rousseau hubo de experimentar en el curso de su vida, estimularon su predisposición a la tristeza, pero encontró, como Nietzsche, la suprema compensación de vivirse a sí mismo. Nadie, dice Lanson, ha gustado más soberbiamente que Rousseau del goce de sí mismo. Espíritu complicado y soñador, sacó de sí mismo los materiales de una obra aparentemente armoniosa, pero en el fondo atormentada.

Mas, esas disposiciones de espíritu se alimentaban en determinadas corrientes de sentimiento que pugnaban por abrirse paso y a las cuales el genio de Rousseau debía prestar un concurso decisivo. Esas corrientes, indecisas, latentes, que implicaban una reacción contra el racionalismo del siglo XVII, obedecían a una inspiración mística. El rusoísmo fué, pues, la culminación de determinadas tendencias místicas y la fuente inagotable del misticismo moderno.

Ernest Seillière, en sus admirables estudios sobre la significación y la influencia de la obra de Rousseau ha examinado la génesis de su misticismo de modo singularmente penetrante: Según él el rusoísmo no es una continuación del movimiento protestante, es más bien una *herejía católica*. Hace notar Seillière las diferencias entre el concepto rusoniano y el concepto protestante del hombre. A la bondad natural de Rousseau, se opone la corrupción radical del credo protestante. El

rusoísmo es un optimismo, la Reforma Luterana es un pesimismo. Opuestas concepciones de la vida que debían engendrar formas de misticismo diferentes. El Cristianismo en su pureza original es una concepción mística de la vida. Mas, como ese misticismo favoreciese el desborde de la subjetividad y estimulara, por lo tanto, la multiplicación de los credos y la anarquía religiosa, la Iglesia misma hubo de desenvolver una política de disciplina, de organización, de orden. Para ello era necesario racionalizar el contenido religioso, canalizar la indeterminación y el entusiasmo de un misticismo sin freno, imponer dogmas precisos, proscribir la libertad de la inspiración religiosa, consagrar la autoridad, predicar la obediencia. "Durante la Edad Media, apunta Guillouin, comentando a Seilliére, la iglesia supo contener con mano firme las exajeraciones, sin cesar renovadas, del ardor místico" (28). Así pudo mantenerse el equilibrio entre el misticismo y la organización racional y autoritaria de la Iglesia.

Ese equilibrio se encontró en peligro cuando el Renacimiento, haciendo triunfar "la sabiduría mediterránea antigua, amenazó turbar con detrimento del apetito místico el equilibrio establecido por el Cristianismo entre las diferentes aspiraciones del alma humana, cuando el humanismo italiano pareció triunfar en los consejos de la Iglesia" (29). Aparece entonces la revolución luterana

(28).—*Une nouvelle philosophie de l'histoire moderne et française*,—París, 1921.

(29).—Seilliére, *Le peril mystique dans l'inspiration des dominations contemporaines*.—París 1918.—Pág. 49.

EL NUEVO ABSOLUTO

como una reivindicación de los factores afectivos y vuélvese así al misticismo. A un misticismo que hubo de ser racionalizado a su vez, para constituir una Iglesia y fundar una dogmática definida.

Mas, paralelamente al protestantismo y en el propio seno de la religión ortodoxa, se insinuó una tendencia mística de matiz femenino que encuentra en la vida religiosa una mayor efusión de sentimiento, una voluptuosidad en el abandono, una tierna confianza en Dios. Es el misticismo iluminista y quietista que se extiende en Francia en el curso del siglo XVII, que alcanza en Mme. Guyon su expresión más interesante y que conquista a Fenelón, a quien el deseo de mantenerse en el seno de la ortodoxia, no le impide impregnar su espíritu en la influencia personal y sentimental de su amiga (Mme. Guyon). Profesaba ésta que los únicos actores en el drama interior son Dios y el hombre. Eliminaba así al tentador y creía que el pecado es en el fondo una obra de Dios, el cual se complace manchando provisionalmente las almas elegidas, para imponerles una saludable humillación.

Luchar contra el pecado es, pues, contrariar los designios de Dios. El hombre no se ha corrompido totalmente a consecuencia de la caída de Adán. Puede alcanzar la perfección, no por la lucha sino por la devoción interior, por el abandono a la inclinación íntima, superior a toda autoridad. Así se embozan los caracteres de la religiosidad rusoniana: Creencia en la bondad primitiva del hombre, tendencia a abandonarse a la sim.

ple impulsión instintiva, abolición de todo esfuerzo, de toda seria disciplina interior. El carácter de Rousseau, sèntimental y laxo, unido al íntimo comercio con el espñritu complaciente de Mme. de Warens, durante sus años de formación, explican el hecho de que estas sugerencias tuvieran una eficacia tan considerable.

Con estos estímulos convergían otros a los que Seilliére llama "sugerencias cristianas de sociología mística". Consistían ellas en las relaciones que en el curso del siglo XVII, solían hacer los Padres Jesuitas de la vida de los pueblos salvajes. En estas relaciones tendíase por una parte a exaltar la inocencia unida a la fuerza y a una cierta rectitud natural en el hombre primitivo, y a presentar, por otra, las creencias fundamentales del catolicismo como invívitadas en sus religiones. Con lo cual, mostrando que en cierto modo el cristianismo está como "preformado en el espñritu y el corazón del hombre natural" (30), se iniciaba una peligrosa inclinación a glorificar las luces naturales y se abría el camino de la religión natural, cuyo representante más ilustre en el siglo XVIII, fué Rousseau. Razón natural y Religión Natural se mezclan así y llegan casi a confundirse, produciéndose un paradójal misticismo de la razón, que combinado con la creencia en la bondad natural y con otras formas de misticismo, da origen a la concepción romántica del hombre.

(30).—*Guillouin*:—ob. cit., pág. 69.

EL NUEVO ABSÓLUTO

Los estudios de Seilliére desentrañan, además, en las tendencias sentimentales de Rousseau, el misticismo pasional, de origen platónico y que consagra las preferencias instintivas del amor como respetables y sublimes en sí, sean cuales fueran las conveniencias sociales o morales que esos arrebatos pudieran comprometer o perjudicar.

He allí los antecedentes que podríamos llamar místicos y que son, sin duda, los más importantes; pero no podemos dejar de examinar, siquiera sea sumariamente, la vinculación intelectual de Rousseau con la filosofía de la Enciclopedia, su más inmediato antecedente ideológico.

Parece evidente que el rusoísmo es, ante todo, una reacción contra el espíritu enciclopedista, representante en su tiempo del genio clásico francés; sin embargo, en la obra de la Enciclopedia pueden encontrarse muchos puntos de partida del pensamiento de Rousseau, quien si se vuelve "el adversario de los filósofos, si los ha combatido, odiado, escarnecido, fué sólo después de haberse separado de ellos insensiblemente por una aplicación dócil todavía, aunque personal del espíritu que a ellos les debía" (31).

Es conocida la fervorosa admiración que Rousseau profesaba en un tiempo a Diderot. Este, dueño de un talento al que se aliaban una exuberante imaginación y un natural fogoso y expansivo, hubo de ejercer poderosa sugestión intelectual,

(31).—*J. J. Rousseau et la philosophie encyclopediste*, por G. Gasinel en el libro *J. J. Rousseau*—París 1912—pag. 68.

en el espíritu todavía vacilante de Rousseau, cuando iniciaron su comercio de ideas. A través de Diderot y caldeadas por su alma, influyeron en Rousseau las ideas de la Enciclopedia. Como es sabido, atribúyese a Diderot la idea capital del primer *Discurso*, que señala la dirección fundamental del pensamiento de Rousseau. No es difícil, en efecto, encontrar en la ideología enciclopedista enunciados que después reaparecen en la obra de Rousseau. Los enciclopedistas profesaron, como contrapeso a su relativismo derivado del empirismo inglés, un cierto dogmatismo naturalista que, sin duda, anuncia las tesis básicas del filósofo ginebrino. Es indudable, por otra parte, que el comercio con los enciclopedistas excitó el espíritu filosófico de Rousseau, llevándolo a desenvolver conceptos insuficientemente elaborados por aquellos filósofos. Con lo cual Rousseau creía adoptar una actitud reaccional, cuando en realidad—hablando en estricta lógica—no hacía sino continuar hasta lo infinito, la curva iniciada por el pensamiento de la Enciclopedia.

Y sin embargo las opiniones de Rousseau despertaron un sobresalto general y junto con odios profundos, admiraciones arrebatadas. "Esencialmente,—dice Lasserre—se impuso como un reformador total de los corazones y de los espíritus. Remontando con una temeridad inaudita más allá del origen de toda institución, hasta la naturaleza humana primitiva, cuyo tipo creía encontrar en sí mismo, Juan Jacobo, desde lo alto de este absoluto, juzgaba los sentimientos, opiniones

EL NUEVO ABSOLUTO

y costumbres de los hombres civilizados. Bajo una perspectiva semejante todas las cosas cambian de calidad y de nombre. Lo que había pasado por natural, aparecía como convencional y ficción; el estado salvaje se convertía en un idilio; el estado de sociedad, reputado por el asentimiento universal como la condición de todo bien posible, era denunciado como el autor de todo mal.—Se reconocía en la civilización la verdadera barbarie". (32).

El movimiento de ideas de la Enciclopedia el quietismo, el naturalismo de Montaigne, mil otras tendencias metafísicas, morales y estéticas, anuncian lo que habrá de decir Rousseau. Pero a él le estaba destinado llevar esos motivos a su plena y trascendental realización.

III.

LA INFLUENCIA

Aparte de la ideología política pueden señalarse las siguientes direcciones fundamentales en la obra de Rousseau: Bondad del hombre natural; rehabilitación del sentimiento, contra el racionalismo del siglo de las luces; importancia estética del paisaje que viene a convertirse en un estado de espíritu, y de la subjetividad, que genera una literatura confidencial y egocéntrica; culto a la quime-

(32).—*Le Romantisme Français*.—París 1907, pág. 9.

ra; desdén por las convenciones sociales y exaltación del individuo como única autoridad moral. Estos motivos promueven una verdadera revolución en la cultura, mostrando nuevas fuentes de vida, revelando escondidos secretos de emoción, e impulsando las inteligencias y los corazones hacia la profundización de la inagotable realidad del hombre. Sería pretencioso intentar seguir el destino de las innumerables tendencias ideológicas y sentimentales contenidas en la obra de Rousseau. La filosofía, la literatura, el arte, están impregnados de su espíritu, y sí es verdad que como dice Seilliére, Rousseau fué el profeta de la Segunda Reforma, pocas religiones habrán contado con más adeptos que la suya. Aunque le haya acontecido lo que a todas las grandes revoluciones espirituales: suscitar, junto con un renuevo de las energías interiores, los excesos de los fanáticos y las herejías de las almas refinadas y sutiles.

Limitémonos a contemplar globalmente su influencia en las grandes corrientes de la cultura moderna. Rousseau y Hume inician la reacción contra el Siglo de las Luces. Hume hace una crítica decisiva del principio de casualidad; Rousseau transporta la dignidad del hombre al corazón; Hume y Rousseau influyen en Kant y contribuyen así a la revolución que debía causar este último, tanto en el dominio de la especulación metafísica como en el de la especulación moral. Kant sentía una viva admiración por Rousseau. Lo admiraba como literato y como pensador profundo. Reconocía que Rousseau estaba en lo cierto al afirmar

la bondad del hombre natural, entendiendo por tal la humanidad considerada como especie moral. El sentimiento moral, el instinto moral de Rousseau se convierte en la forma universal de la razón práctica en Kant. Y ya hemos visto cómo la posición religiosa de Rousseau anuncia la posición de Kant; pues Rousseau como Kant, consideran las verdades religiosas, como postulados de la moral.

Kant no estuvo solo en esta admiración. Todos los escritores, alemanes que luchaban contra el rígido intelectualismo del *Aufklärung*, recibieron el mensaje de Rousseau con un entusiasmo extraordinario. Haman, Herder, Jacobi, Schiller, Goethe, fueron de ese número. Y se inicia luego la época tan extraordinariamente rica del romanticismo alemán; tan llena de entusiasmo y de lirismo, y cuya vinculación con Rousseau es evidente. Benrubí (33) encuentra, en la concepción rusioniana del conocimiento, el principal vínculo intelectual con los principales representantes de la filosofía romántica. Es, sin duda, así; pero más importante de cualquiera solución filosófica determinada, nos parece haber sido la protesta lírica de Rousseau contra el intelectualismo anquilosado, su descubrimiento de un mundo espiritual vasto y profundo, que inició a todos los espíritus en una tarea de interiorización y de libertad. En esa tarea coinciden Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer y Nietzsche, por diferentes que sean sus maneras de realizarla. Schelling, procurará superar el dualismo entre el sujeto y el

objeto, y alcanzar la suprema unidad espiritual. Hegel reemplazará la lógica superficial por la dialéctica de la vida. Scheleiermacher, se reclamará de la íntima experiencia religiosa. Schopenhauer, encontrará en la piedad, la forma suprema de liberación. Nietzsche, proclamará el valor de la alegría, la expansión y la fuerza. Todos quieren romper con la exterioridad y la ficción, para encontrar la verdadera vida.

En Francia, la Revolución reconoce a Rousseau como a uno de sus anunciadores. Mézclanse en la ideología de los revolucionarios el *Contrato Social* y la noción abstracta del Hombre Natural. Y así los derechos del hombre implican un postulado ideal y consagran el misticismo romántico de la libertad.

Dentro de esa corriente destácase la figura apostólica de Edgard Quinet, temperamento vibrante, profundamente influido por Rousseau, en cuya obra reconocía una verdadera función mesiánica. Partiendo del motivo fundamental de Rousseau, Quinet glorifica a los hombres primitivos; a los *hijos de Dios*, inspirados de lo alto para la constitución de la sociedad y para realizar las grandes revoluciones liberadoras.

Por lo demás, el romanticismo en Francia e Inglaterra, es menos especulativo que en Alemania, sin que deje, por eso, de contar con notables temperamentos filosóficos, cuyas ideas personales no exponremos, limitándonos a contemplar en conjunto la tendencia que encarnan. Desde luego las *Reveries*, las *Confesiones* y la

EL NUEVO ABSOLUTO

Nouvelle Eloise suscitan una literatura psicológica y confidencial, cuyas primeras manifestaciones aparecen con Senancour y Benjamín Constant, y cuyos desenvolvimientos se han prolongado hasta nosotros. Esa literatura delata la tendencia a erigir el yo en centro del mundo. Tendencia que pasa del análisis apasionado del propio yo, a la deificación de los propios instintos, de las propias pasiones; consagrando los impulsos espontáneos e irreflexivos como las expresiones más excelsas de la vida.

De este modo las exigencias temperamentales son idealizadas hasta la exageración, generándose la manía declamatoria y enfática, que es uno de los aspectos del romanticismo *clásico*. La predilección por tipos como René, Manfredó y otros, demuestra los extremos a que puede conducir un subjetivismo desenfrenado, una inclinación sin control, a presentar la rareza, la anormalidad, como las formas supremas de la vida. Vuelve aquí a presentarse, pero transformado el tema de la bondad primitiva, del hombre natural, que en medio a la nivelación social aparece como un ser de excepción.

Dentro del romanticismo produjéronse y siguen produciéndose admirables obras líricas, evocaciones magníficas, maravillas descriptivas en que la naturaleza se transfigura por el fuego interior del alma. Todos reconocen en estas manifestaciones de lirismo francés y en otras semejantes de la literatura inglesa la influencia de Rousseau, en cuyas exaltaciones y cuyos exta-

sis podrán siempre encontrar los poetas, estímulos preciosos de emoción.

La reducida extensión de este ensayo no nos permite estudiar el desarrollo de los motivos románticos ni señalar hasta dónde se extiende la influencia de Rousseau y desde donde comienza la eficacia de influencias distintas. Se ha dicho que Rousseau es el romanticismo, (34), y esa afirmación no es exacta, porque no es verdad que todos los motivos románticos estén contenidos en su obra. Pero si no es cierto que Rousseau sea todo el romanticismo, sus ideas y sugerencias constituyen la corriente central de su movimiento. Y en ella vendrán a incorporarse las tendencias procedentes de otros orígenes.

De todos modos el debate sobre la influencia de Rousseau suele convertirse en un debate sobre el romanticismo. Nos vemos, pues, obligados a buscar una noción de éste, y conscientes de la dificultad, preguntamos: ¿Qué cosa es el romanticismo?—Es la fé, se ha dicho, en la fuerza creadora del mundo interior. Es, agregaríamos, la absorción de la realidad por el espíritu, la transformación del no yo; en yo. Por eso el romanticismo concibe la realidad en armonía con las exigencias espirituales y por eso; también, muchos románticos imaginan el mundo como un sueño y se confinan en un reino

(34).—Lasserre, *Le Romantisme Français*, págs. 14 y 15.

EL NUEVO ABSOLUTO

flotante y quimérico. Pero el romanticismo no consiste solamente en un sueño quimérico; consiste, también, en el ímpetu místico, en el fervor apostólico, en el empeño por dominar el determinismo ciego de la materia con la fuerza expansiva de la libertad interior.

Lo que hay es que las escuelas románticas no supieron cumplir el imperativo de su propia tendencia y muchas se desvirtuaron en simples juegos imaginativos y estériles dispendios de emoción. Pocas comprendieron que la verdadera inquietud romántica no es ni una desordenada exaltación ni una perezosa languidez, sino una actividad creadora y entusiasta.

Los anti-románticos acusan al romanticismo de estimular la anarquía moral y el desorden estético. La sensibilidad romántica, disuelve, dicen, en el océano sin bordes de la emoción, los principios básicos de toda vida. Reaccionando contra la razón despoja al hombre, no sólo de su timbre de humanidad más alto, sino de toda posibilidad de éxito práctico, por haber destruído toda técnica. Olvidando la armonía clásica entre razón e imaginación, el romanticismo piensa Babbitt (35), ha precipitado a los hombres en un mundo irreal, los ha apartado de toda disciplina y los condena, por último, a la desilusión y a la amargura irremediables.

(35).—*Rousseau and Romanticism*.—Boston and New York. 1919.

En Francia, la reacción antiromántica se reclama de la genuina tradición francesa y denuncia como una malsana importación las veleidades místicas, el subjetivismo, el musicalismo, etc. Y tal pasión romántica, ponen estos impugnadores en sus críticas que podría llamarse *romanticismo reaccional* a la tendencia que encarnan.

Fuera de esta lucha, el idealismo contemporáneo es una nueva forma de romanticismo, Bergson, Eucken, James, Tolstoy, por personales que sean sus doctrinas, al fin y al cabo, son románticos. Todos conciben el mundo como una creación del espíritu, todos buscan por debajo de la apariencia inerte la realidad profunda y en medio a las mil incertidumbres de la existencia, el sentido y el valor de la vida.

EL ROMANTICISMO

(Conferencia dada el 22 de octubre de 1923 en el Teatro Municipal, bajo los auspicios de la Sociedad "Entre Nous").

Es muy grato para mi espíritu tributar un caluroso homenaje a las damas de la Sociedad "Entre Nous" por la labor de cultura que tan brillantemente realizan; y es muy grato también para mí saludar a la distinguidísima concurrencia que me va a escuchar.

Yo quiero poner esta disertación bajo la prestigiosa influencia de este pensamiento de Goethe: "Tan árida es toda teoría, como verde y lozano es el árbol de la vida". El Romanticismo es un árbol de vida. Razón para que yo no pretenda elaborar una teoría que habría de resultar tan árida y seca, como verde y florido es el árbol romántico. No voy a tratar, pues, de buscar una definición del Romanticismo; mi

propósito es poner a los espíritus en disposición de recoger lo que el Romanticismo tiene de universal y permanente. Y más que todo, quiero hablar del mecanismo [de la ilusión, de este poder maravilloso que tiene el espíritu, de forjar sueños, ilusiones, quimeras y de extraer así de nuestra imaginación y de nuestra fantasía, principios fecundos de acción y de vida.

Debo comenzar por decir que no voy a hacer un estudio de historia literaria; mi propósito es mostrar que el Romanticismo, más que una forma de estilo, más que un sistema de ideas, más que una escuela, es algo tan inactual, tan antiguo, tan eterno, como el arte, como la moral, como la ciencia. Estaríamos, pues, en un error si pretendiéramos asignar una fecha a la aparición del Romanticismo; pero estaríamos en un error más grande todavía, si quisiéramos poner fecha a su extinción. Tan antiguo como el mundo, el romanticismo existirá mientras exista el espíritu humano, mientras la tranquilidad de los hombres sea turbada por el enigma de su destino y de su origen; mientras haya en derredor nuestro y dentro de nosotros mismos, un misterio; mientras se agiten los corazones y se exalten las inteligencias con el ansia insaciable de lo infinito y de lo supremo, y, finalmente, y sobre todo, mientras exista el dolor en el fondo del alma y ante ese dolor el alma sienta el indestructible anhelo de vencerlo y dominarlo.

Esa ansiedad, esa inquietud, esa conciencia dolorosa del mundo, he ahí el romanticismo.

EL NUEVO ABSOLUTO

Pero en la vida humana hay dos grandes zonas: una zona de indecisión y de inquietud; otra zona de claridad y tranquilidad. La vida humana, es como el mar frente a una playa y es como una playa frente al mar; pero no es ni mar sólo, ni costa solamente; es la costa y el mar que la baña, es el mar y la costa que lo limita y lo contempla. El mar es la confusa efervescencia de nuestra vida interior, es el ritmo solemne de nuestra existencia, es el oleaje de nuestras pasiones y de nuestras luchas; la costa, es el refugio tranquilo desde donde contemplamos nuestro propio espectáculo; el mar, es la profundidad sombría, es la movilidad misma, es la perspectiva infinita; la costa, es la fijeza, la solidez, la limitación. Y hay un equilibrio inestable entre ese mar y esa playa. A veces se retrae el mar, otras veces invade la costa y arrastra las efímeras construcciones de nuestra tranquilidad; esas veces en que el mar de la efervescencia interior, invade la costa de la tranquilidad, son para los individuos y para los pueblos, las épocas románticas. Epocas creadoras y fecundas, épocas agitadas y contradictorias, épocas de confianza y de inquietud, de felicidad y de amargura. Como que el romanticismo, profunda expresión de la vida, es al propio tiempo la enfermedad y la salud, un mal y un bien. Es la enfermedad porque es el desasosiego, porque es la ansiedad; pero es la salud porque siempre está lleno de gérmenes y porque siempre les trae a las almas cansadas un nuevo mensaje de esperanza. Es un

mal, porque es la inquietud y el dolor; pero es un bien, y un bien muy alto, porque es la ilusión, la generosidad y el entusiasmo.

El pueblo griego, tuvo el poder maravilloso de contener el desborde, la exaltación y la inquietud de su vida en términos de armonía y de serenidad. Pero eso no quiere decir que en Grecia, todo haya sido serenidad, armonía y equilibrio. La pureza de líneas, la perfección de las formas del arte y del pensamiento helénicos, fueron los expedientes maravillosos de que el griego se valía para contener o dominar su conciencia dolorosa del mundo; y así los poemas homéricos, la mitología, las estatuas y los templos, fueron la playa riente que en el alma griega limitaba el oleaje de la inquietud y del dolor.

Se ha cometido, a mi entender, un error muy grande al contraponer romanticismo y helenismo, como si dentro de la civilización griega no hubiera habido una inquietud romántica. Hubo un romanticismo griego, hecho de incertidumbre, de exaltación, de temor. Era el espíritu dionisiaco de que habla Federico Nietzsche, espíritu musical y trágico, lírico y místico, que forma como el fondo misterioso de toda la civilización griega.

El pueblo griego, supo beber hasta las heces la copa del dolor que es la copa romántica; solamente que, como dice Rodó, supo llevar a sus labios este cáliz amargo con un gesto de suprema elegancia.

EL NUEVO ABSOLUTO

Pero la vida espiritual, contenía exigencias que ni la filosofía ni el arte griego podrían satisfacer. Entonces, aparece el Cristianismo. El Cristianismo, es la nueva alianza, entre Dios y el hombre; esa alianza se conquista al precio de un amor y de un dolor infinitos; por eso el Cristianismo, exalta el amor y el dolor que realizan el reino de Dios. El dolor, es un elemento de purificación espiritual, es el medio de ascender a una vida superior y el amor es la caridad, ese fuego en que arden las almas escogidas y que, por virtud maravillosa, las alimenta y las consume, al mismo tiempo.

El amor, el dolor, la fé, la esperanza, lo que no tiene nombre, lo que no puede decirse: he aquí un atributo esencial de toda inquietud romántica: el sentimiento de lo infinito y la imposibilidad de encerrarlo en una forma fija.

El sentimiento romántico de la Edad Media, presenta estas dos características: el ideal caballeresco y el misticismo. El ideal caballeresco crea el espíritu de aventura y despierta los sentimientos de fidelidad y de honor; el misticismo, hipnotiza las almas con la perspectiva del más allá; la Divina Comedia encarna todos estos sentimientos y afirma este valor esencialmente romántico: el amor de la mujer considerado como el medio más precioso de la elevación espiritual.

Pero si la Edad Media conocía y amaba el infinito Divino, ignoraba estos dos infinitos que debía traer la Edad Moderna: el infinito de la na-

turalidad material que descubre Giordano Bruno y el infinito de la naturaleza humana que descubre y profundiza el genio de Guillermo Shakespeare.

Y ya en los tiempos modernos tenemos ante todo, que dilucidar esta cuestión fundamental de lo clásico y de lo romántico; términos que no expresan simples direcciones literarias, sino dos diferentes disciplinas de la vida.

“Los conceptos de clásico y romántico, decía Goethe a Eckermann, derivan originariamente de Schiller y de mí”. Y explicaba la generación de esos conceptos a propósito de una discusión entre él y Schiller sobre los procedimientos objetivo y subjetivo en poesía.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que fué Hegel quien definió con admirable claridad los términos de clásico y romántico, antes de él variables y confusos. La conveniencia entre el fondo y la forma en la obra de Arte; la adecuación y la armonía perfecta entre la idea y su expresión exterior, constituyen para Hegel la característica fundamental del arte clásico. Esa armonía perfecta, la realizan las obras perfectas también, del arte griego. Más en esta perfección—dice Hegel—está el germen de su ruina, porque si bien la armonía perfecta entre el fondo y la forma confiere a la obra del arte una serenidad inalterable, en esa serenidad, en esa calma, hay algo de frío y de inanimado, porque el arte griego no conoce la naturaleza divina, ni ahonda tampoco en los misterios del alma humana. No trató de esa in-

EL NUEVO ABSOLUTO

quietud, perturbada, dolorosa, de la vida, que es precisamente la materia del arte romántico.

El Arte romántico que trajo el Cristianismo, es la revolución del espíritu, en lo que tiene de absoluto e infinito. La idea, en el arte griego, se exterioriza en una forma perfecta; en el arte romántico, se interioriza y se afirma como libertad absoluta. Esto en cuanto al fondo del arte romántico. En cuanto a la forma, el arte romántico deja de concretarse a las representaciones bellas y va hasta admitir la forma fea siempre que contribuya a sugerir el contenido espiritual de la vida.

De todos modos, los términos de clásico y romántico, que Schiller y Goethe contraponen y que Hegel llega a definir en forma insuperable, tienen una historia en la literatura europea. La palabra francesa "Roman" da origen a los términos "romántico" y "romanesco" empleados indiferentemente en un principio. En el siglo XV, se llamaron "romans" o "romances" las narraciones escritas en las lenguas derivadas del latín y que generalmente versaban sobre sucesos maravillosos, extraordinarios. Lo raro, lo fantástico, fue entonces sinónimo de romántico.

La palabra y la tendencia romántica o romanesca se extienden por Francia e Inglaterra, originando en uno y otro país, por los excesos imaginativos a que dieron lugar, lo que se llamó la reacción del buen sentido y que atacaba la imaginación que ha sido siempre romántica, en nombre del juicio que ha sido siempre clásico. Los

juiciosos de todos los tiempos fueron enemigos de los románticos; sólo que al fin y al cabo los juicios dieron siempre la razón a los románticos

Veamos ahora el movimiento clásico. Si queremos comprenderlo, tenemos que recurrir a lo que podríamos llamar la Biblia del movimiento clásico; esto es, a la Poética de Aristóteles. Según Aristóteles, la obra de Arte debía mudar algo, sólo que ese algo no debía ser lo individual, lo concreto, sino lo general, lo eterno. Inspirándose en esta estética, la Literatura de Europa vuelve al buen sentido y se hace ponderada, equilibrada. Mas paralelamente, se origina un falso clasicismo formalista y seco, incapaz de conferir a la obra de arte, la palpitación de la vida, incapaz de crear ficciones verdaderamente originales y expresivas. Es el falso clasicismo de muchos profesores de Literatura y de muchos estudiantes ingenuos, quienes se imaginan que basta retener una cuantas reglas y unas cuantas definiciones, para llegar á ser un gran prosador o un poeta.

La revolución romántica de Juan Jacobo Rousseau, fué una protesta contra este falso clasicismo, formulista y seco. Me vais a permitir que me detenga en la figura de Rousseau, que es la más importante del romanticismo moderno. He aquí los principales temas de la filosofía de Rousseau, que son también los principales temas y motivos del contenido romántico de la vida: la bondad del hombre natural, la exaltación del sentimiento sobre la inteligencia, la exaltación del

yo, el culto a la quimera, el amor de la ilusión. Lo que podríamos llamar el mensaje de Rousseau, produjo en Europa una verdadera conmoción. Y, puede decirse, que Rousseau fué el que desencadenó esta ola de romanticismo que extendiéndose hasta los tiempos actuales, comunica su exaltación e inquietud y también su reflejo de ilusión y de esperanza a la filosofía y a la cultura contemporáneas.

Yo quisiera estudiar en detalle este movimiento; pero no cabe dentro de los límites de una conferencia. Voy, pues, a limitarme a sus puntos más saltantes. A mi juicio, cuatro son los focos principales de irradiación romántica en nuestros días: Francia, Inglaterra, Alemania y Rusia.

La ola romántica precipita en primer término el estallido de la revolución francesa. Obra romántica en sus inspiraciones y en sus ideales, la revolución francesa trabajó por un ardiente anhelo de libertad y de justicia que desbordando las fronteras de Francia, envolvió al mundo entero en su impulso generoso. Nacida de una ilusión, trabajó por una ilusión como todo romanticismo; pero trabajó por una ilusión tan fuerte, que ahora todavía impulsa las vidas y las lleva a esa suprema exaltación del alma romántica que es el heroísmo.

Permitidme que prescinda de los aspectos puramente literarios del romanticismo en Francia e Inglaterra. En ambos países, el romanticismo ha producido y sigue produciendo admirables obras líricas, evocaciones magníficas, maravillas

descriptivas en que la naturaleza se transfigurará por el fuego interior del alma. Bajo los nombres de naturalismo, impresionismo, simbolismo e idealismo, la inquietud romántica tiene en Francia e Inglaterra representantes innumerables.

En Francia, Bergson, es seguramente el representante más caracterizado de la filosofía romántica en nuestros tiempos. La filosofía de Bergson es romántica, porque afirma el valor de la libertad y de la vida profunda contra la tiranía de la materia y de la rutina de los hábitos inertes; es romántica porque exalta por encima de la inteligencia, las manifestaciones del sentimiento y es romántica porque es profundamente artística; llena de emoción ante el espectáculo siempre nuevo y siempre asombroso de la evolución universal.

La idea central del romanticismo alemán es la idea de la vida. Los románticos alemanes conciben la vida como una oscura potencia de creación y la oponen a todo lo que es inerte, como se opone lo que se está haciendo, a lo que ya está hecho. Sumergido en el océano de la vida universal, el hombre no tiene sino que leer en su propio espíritu para descubrir allí las leyes más hondas y los secretos más profundos de la vida.

Imposible es hablar del romanticismo alemán, sin citar a Schopenhauer. No voy a hacer una exposición de sus ideas; voy a referirme solamente a un aspecto de ellas, que nos servirá para caracterizar al romanticismo alemán y tam-

EL NUEVO ABSOLUTO

bién al romanticismo en general. Es el aspecto musical de su filosofía. Para Schopenhauer, la esencia del mundo es la voluntad. Ahora bien, las artes que él llama plásticas, como la pintura, la escultura, la arquitectura y ciertas formas de la poesía, expresan solamente aspectos inmóviles de la realidad, lo que hay de fuerte, de inmóvil, de eterno. Sólo la música es el eco de la palpitación universal. Sólo la música puede traducir directamente el deseo insaciable, la voluntad que trabaja dolorosamente en corazón del mundo.

Todos los motivos del romanticismo alemán están condensados en el drama musical de Ricardo Wagner. Allí están el romanticismo simbólico, el romanticismo legendario y el romanticismo musical. En él están las leyendas románticas del Rin y los mitos románticos de los pueblos germanos. Revelando el sentido indecible de esos símbolos, está la música; y en el fondo de todo, el sentimiento trágico de la vida y la convicción de que sólo podremos alcanzar la paz con el renunciamiento y el amor.

El pueblo ruso, por último, siempre fué romántico. Siempre fué romántico, porque el alma rusa siempre fué oriental. En el pueblo ruso hay estos dos romanticismos: el romanticismo del dolor y el romanticismo de la exaltación mística. Ningún pueblo de la tierra ¡tuvo una conciencia más honda de lo que el dolor tiene de inexorable, de fatal; pero tampoco ningún pueblo de la tierra tiene una fé más inquebrantable en su destino espiritual. Por toda la

inmensa extensión de la estepa palpita toda un alma dolorida y resignada; mas tan fuerte como la fatalidad de una predestinación superior. Toda la literatura rusa recoge este estado paradójal de resignación y dolor. Fuera de otros ejemplos menos significativos, tenemos a Dowstoievski y Tolstoy. El primero es, ante todo, el dolor, y el sentimiento de lo que hay en la vida, de irracional, de obscuro, de profundo; Tolstoy es también el dolor, es el fatalismo, pero al mismo tiempo es el fervor apostólico, la exaltación mística, la fé en la palabra de amor del Evangelio.

Esta rápida revisión del movimiento romántico nos permite descubrir en el romanticismo dos aspectos aparentemente contradictorios, pero, si bien se ve, complementarios. Por un lado, el alma romántica está caracterizada por un gran desarrollo de la vida sentimental. El romanticismo es una emoción profunda ante la vida, es una intuición de la realidad más honda del espíritu. Por otra parte el alma romántica está caracterizada por un gran desarrollo de la facultad imaginativa; es decir, de la facultad de forjar sueños, ilusiones y quimeras.

La sensibilidad romántica transforma ante todo la naturaleza circundante. Envolviendo el paisaje en su coloración espiritual, lo convierte en un estado de ánimo. El romántico difunde su ser por toda la vasta extensión de las cosas, y para él los objetos no son inanimados; descubre una compañía, una sociedad, en las árboles, en las aves, en las rocas, en los lagos. Y

EL NUEVO ABSOLUTO

tan hondo es ese sentimiento, y tan fuerte, que comunica su vibración a las cosas más lejanas y más diferentes. Cuando José Asunción Silva pregunta a las estrellas:

Si estáis vivas, ¿por qué os calláis?
si estáis muertas, ¿por qué alumbráis?

nosotros sentimos cómo el alma del poeta ha volado hasta la estrella más lejana, y cómo ha mezclado a la palpitación de su luz, el ritmo de su propia inquietud.

El sentimiento romántico del amor. Una tal exageración de la vida sentimental no puede dejar de influir en el amor. El amor romántico, dice Hegel, consiste en olvidarse uno en otro ser, y sin embargo, en ese olvido volverse a encontrar verdaderamente. Sobre este motivo la filosofía y el arte románticos han bordado infinidad de direcciones. El romántico abandona el ser propio, deja de vivir en sí para vivir en otro ser, y encuentra en ese ser una vida más alta, más plena. Pero esa renuncia está acompañada de una gran exaltación; el romántico glorifica hasta lo increíble el objeto amado, y como además cree que su amor está predestinado por una fuerza superior, está dispuesto a sacrificarlo todo por ese sentimiento, que a sus ojos se transfigura con el prestigio de lo sagrado y de lo inviolable.

Pero donde más claramente se revela el sentimiento romántico de la vida, es en el sen-

timiento de la propia existencia. Tres direcciones podemos señalar en este sentimiento: una dirección imperialista, una dirección humanitaria y una dirección lírica. El imperialismo siente en sí la aptitud y el derecho de dominar, de imperar. Este romanticismo imperialista suele combinarse con el romanticismo de la ilusión, y entonces el conquistador cree que sobre toda su vida de violencia se extiende la mano protectora de una invisible Divinidad. Era así cómo los antiguos guerreros sostenían su bravura en las falaces predicciones de los adivinos. Y es así en todos los tiempos cómo los conquistadores y tiranos suspenden el peso enorme de su ambición o de su tiranía a las alas frágiles de una flotante ilusión.

Pero la sensibilidad romántica tiene una dirección más pura y más noble: la piedad, que está hecha de amor y de dolor, del amor que adivina el dolor de los otros y lo comparte, y del dolor que alimenta el amor, y que al crear la fraternidad en la amargura, prepara, como consecuencia inevitable, la fraternidad de la esperanza.

El romántico lírico hace de su propia vida el elemento preferido de su inspiración; y así el alma del romántico que, dotado de una exquisita sensibilidad, vibra con todas las vibraciones de la existencia, se convierte en un reino misterioso lleno de penumbra, lleno de melancolía, lleno de nostalgia. El romanticismo lírico es toda la poesía moderna, es toda la

poesía contemporánea, y especialmente es toda la literatura confidencial de los diarios íntimos, cuyos ejemplares más conocidos son: *Las Confesiones*, de Rousseau; el *De profundis*, de Oscar Wilde; las *Memorias de Ultratumba*, de Chateaubriand; el profundo y doloroso *Diario íntimo*, de Federico Amiel.

Mas, cuando el hombre desciende de esta región indecisa de sus pensamientos más personales, de sus sentimientos más íntimos, no puede menos que sentirse sobrecogido por el misterio de su propia existencia, por el enigma de su origen y de su destino, por el problema del valor y del sentido de su vida; y entonces, de ese estado de angustia, como una explicación, como un consuelo, como una esperanza, brota el sentimiento religioso de la vida, única fuente inagotable para la infinita sed del espíritu.

Mas, estos sentimientos son incomunicables; la religiosidad profunda del espíritu es incomunicable; la palabra no la puede traducir, la piedra no la puede encarnar, el color no la puede pintar; sólo la música puede decirla en toda su profunda intensidad. Y he aquí esta primera sugestión romántica: la verdadera vida es la vida musical del espíritu.

Mas paralelamente al romanticismo que hemos llamado de la emoción, del sentimiento, existe el romanticismo de la fantasía que vive de la ilusión y para la ilusión. Ahora bien, entre otras muchas, hay dos formas de ilusión particularmente interesantes: la ilusión que embe-

Ilce el pasado y la ilusión que crea el porvenir. Y es que siendo la ilusión el refugio espiritual de la vida, los hombres encuentran ese refugio según su temperamento, ora en el melancólico recuerdo de un ayer idealizado, ora en la incertidumbre de un futuro sobre el que dibuja la imaginación sus espejismos. Hay, pues, un romanticismo del pasado y un romanticismo del porvenir.

Romanticismo del pasado son las ideologías de Rousseau, que cree en la bondad del hombre primitivo; son las leyendas sobre la Edad de Oro; es el romanticismo de la Historia que arregla el pasado en armonía con las existencias del presente; es el romanticismo melancólico de los ancianos que se crean a sí mismos la ilusión dorada de su infancia. En nuestra literatura es el romanticismo de Ricardo Palma, que ha difundido su exquisita nostalgia poética sobre nuestro pasado colonial. Ricardo Palma, ha creado la ilusión de la Colonia, frágil y amable ficción, tanto más amable, cuanto más ilusoria.

Romanticismo del porvenir es la quimera de Federico Nietzsche que esperaba en el advenimiento del super-hombre, es la esperanza del novelista inglés Wells que piensa en la constitución de un Estado universal; es el romanticismo riente y brillante de la juventud; es el romanticismo de todos los revolucionarios, de todos los soñadores. Pero la forma más fecunda del Romanticismo es esta: El romanticismo del pasado se alía con el romanticismo del porvenir, y

EL NUEVO ABSOLUTO

entonces con las armas de un ayer ilusorio, combate por la ilusión futura. Algo de eso había en la sublime exaltación de don Quijote: armado con las armas de los caballeros andantes que nunca existieron, acomete don Quijote la aventura de un inmortal porvenir.

Pero el romanticismo del pasado y el romanticismo del porvenir no agotan todavía el reino de la ilusión. Lo que podríamos llamar la actualidad de la vida también está llena de ilusión. Movidos por una fuerza inevitable, los hombres tienden a formar de sí mismos un concepto ilusorio; ilusión fecunda cuando promueve las energías de la vida, ilusión nefasta cuando las contraría o las suprime, pero ilusión siempre, ilusión al fin y al cabo, y romanticismo siempre que insinúa sus perspectivas de quimera y de ensueño por entre las más sólidas realidades de la vida.

En las formas más nobles, el romanticismo revela que, sean cuales fueran nuestros fracasos y engaños en la vida, el espíritu conserva una fé inquebrantable en la eficacia de su poder creador. El romanticismo—dice el filósofo americano Perry—es como un alma de guerrero en la cual el espíritu de la victoria brotara de la intensidad misma de su desesperación. El romanticismo es un desafío a los hechos cuando precisamente estos se muestran más tiránicos; es el rechazo de lo que parece, en nombre de lo que debe ser. Si la realidad del mundo exterior presenta hechos caóticos y fugitivos, pues

es una razón para que el romántico crea que la realidad es ordenada y estable; si la conciencia o el gusto del romántico son ofendidos por algún espectáculo exterior, es una razón para que crea que la bondad y la belleza son las bases mismas del Mundo.

En el conflicto entre las exigencias ideales y los hechos, son los hechos y no los ideales, quienes deben ser sacrificados. Mas como los ideales, son expresiones del yo, resulta que el romanticismo es la afirmación de la universal soberanía del yo. Pero el yo romántico no siempre es el yo individual; cuando el romántico habla con autoridad, cuando cree dictar leyes a los demás lo hace en nombre de una razón única, de una razón universal. De allí el tono profético común a los románticos. En su deseo de suprimir todo obstáculo a los realizaciones ideales, el romántico llega a identificar la realidad con el ideal: así nace el idealismo para el cual el mundo es la creación de un espíritu universal que cada cual percibe a través de la propia floración de su ideal.

Ahora bien, ¿qué relación existe entre el romanticismo de la emoción y el romanticismo de la imaginación? El romanticismo de la emoción, obedece a un deseo de realidad. El hombre, huyendo de lo que hay de exterior, de convencional, de artificioso en la vida, busca en su yo profundo la realidad íntima y viviente. Por el contrario el romanticismo de la ilusión obedece a un deseo de irrealidad. Huyendo de la tiranía de

EL NUEVO ABSOLUTO

los hechos la imaginación forma su imperio de quimeras. Y he aquí el problema. El romanticismo de la ilusión y el romanticismo de la emoción, ¿son contradictorios? ¿Es que no pueden coexistir en una misma alma el romanticismo de la realidad y el romanticismo de la irrealidad? La experiencia nos dice que siempre van juntos; ¿cómo explicar entonces el misterio de su coexistencia? Ese misterio es el misterio de toda la psicología romántica. El romanticismo es, ante todo, una emoción intensa, una inquietud profunda, acaso una conciencia dolorosa e del mundo. De esa conciencia inquieta y dolorosa brota la ilusión, como de la imaginación del sediento brota la pura imagen del agua.

Y así la ilusión es lo más real y lo más irreal de nuestra vida. Es lo más irreal, porque es lo inalcanzable; es lo más real, porque es la lírica expresión de nuestros más íntimos anhelos.

Y no puedo dejar de decir una palabra sobre el romanticismo de la desilusión, que es el humorismo. Que el humorismo es una conciencia desilusionada del mundo, no tiene discusión. Ahora bien, ¿por qué el humorismo es romántico? En primer lugar, porque es una conciencia dolorosa del mundo, es la expresión de los contrastes, de las contradicciones, de las luchas interiores de la vida; el humorismo es un licor amargo. En segundo lugar, porque el humorismo es una forma de arte, esencialmente subjetiva. El humorismo es el humor, y no hay nada más individual que el humor. Pero el humorismo es

un romanticismo, por una razón suprema: el humorismo es una forma de engañar la nostalgia romántica de la ilusión. El humorista en la profunda amargura de su risa, traiciona su viejo amor romántico. ¿Por qué es el Quijote una obra humorística? Porque las desventuras del hidalgo caballero son las del ideal caballeresco, y porque en nuestra risa va envuelta la melancolía de una heroica ilusión desvanecida.

Ahora me preguntaráis, con mucha justicia, ya no que cosa es el romanticismo, sino que cosa es lo no romántico. Entonces yo os diré: en el dominio de la inteligencia, lo no romántico es la pura razón, la fría lógica; en el dominio de las convicciones, es el análisis y la experimentación científica; en el dominio del arte, es la serenidad, el equilibrio; y en el dominio de la vida práctica y de la moral, es la imparcialidad, y sobre todo la prudencia. No hay nada menos romántico que la prudencia y la imparcialidad.

Algunos creen que la vida debe fundarse exclusivamente sobre bases racionales y científicas; otros creen que la vida debe inspirarse sobre bases sentimentales y del corazón. No es el momento de analizar con detenimiento estas tesis, que pecan de exclusividad. Creo que una educación que prescindiese de todo lo que el alma tiene de romántico, sería una educación seca y árida, incapaz de promover los impulsos ideales y de favorecer las altas inspiraciones del

EL NUEVO ABSOLUTO

espíritu; creo también que toda educación que prescindiese de toda disciplina científica, haría al hombre incapaz para la acción y pronto se volvería declamatoria y vacua.

Bendigamos, pues, el ímpetu lírico del corazón; saludemos la expansión generosa de la voluntad, pero tengamos cuidado de cargar la nave romántica con los tesoros preciosos de la sabiduría, y de predicar sobre todo, el romanticismo de la voluntad, la fé inquebrantable en la eficacia de la porfía y del esfuerzo.

Eugenio D'Ors en una de sus glosas, anunciaba el fin del romanticismo; yo me permito creer que, ni desde el punto de vista literario ni desde el punto de vista general y humano, es eso cierto. Porque, por lo menos, D'Ors olvida, esta forma nobilísima del romanticismo: el romanticismo de la voluntad. La voluntad de creer de que hablan los filósofos. Al hombre no le basta soñar; no le basta ilusionar; quiere creer en sus sueños, quiere creer que sus ilusiones, no son sólo ilusiones; y como la voluntad lo puede todo, resulta que el hombre, no solamente llega a creer en sus ilusiones, sino que las llega a realizar. De esta suerte el hombre romántico va condensando en la dura materia de la realidad, la materia fluída de los sueños, y así podemos decir que la realidad no es solamente la que crea la ilusión, sino que es también la ilusión quien viene a crear la realidad.

Así se cumple lo que en el lenguaje de los

físicos podría llamarse la transformación de la energía romántica: de la inquietud, de la emoción, acaso del dolor brota la ilusión como una fosforescencia misteriosa; pero la ilusión no se queda flotando; convertida en creencia, vuelve a la vida, a renovar interminablemente la emoción y la inquietud.

Mas para que la ilusión sea un elemento dinámico, renovador del espíritu, es necesario que la integren esas dos clases de elementos: de confianza y de desconfianza; de inquietud y de esperanza. El absoluto desencanto y la plena esperanza, son ineficaces, porque hacen inútil el esfuerzo. Fabriquemos, pues, nuestras ilusiones con proporciones de seguridad e incertidumbre. Y he aquí mi segunda sugestión romántica. Lanzar la vida a las incertidumbres de una aventura generosa, de una aventura ideal; pensar que el mundo de las posibilidades es ilimitado; y que según la frase de un poeta romántico, el universo mismo juega en la infinitud de los espacios y de los tiempos una gran aventura.

La humanidad actual, la humanidad del momento presente, tiene este elemento romántico: la angustia; pero ha perdido el romanticismo del pasado y no tiene todavía el romanticismo del porvenir; y he aquí esta última sugestión romántica: Creémos la gran ilusión; creémos el romanticismo del porvenir, que oriente nuestros esfuerzos y transfigure con su luz nuestra vida.

LA ESTETICA DE WITASEK

Antes de elaborar una interpretación metafísica del hecho estético, es conveniente y legítimo analizar su contenido psicológico. Ardua y compleja labor, porque si en alguna especulación existen conceptos imprecisos y direcciones espirituales encontradas, es, sin duda, en la especulación estética.

De suerte que quien en ella se aventure, ha de poseer una extraordinaria finura de percepción y una muy bien formada y vasta experiencia, para penetrar, apartando pseudo-conceptos y no escasas trivialidades—que no por serlo dejan de enmarañar más de un problema—hasta la raíz esencial de la modificación psíquica que constituye el fenómeno estético. Aquí, como siempre, se trata simplemente de ver; sólo que aquí también la visión de la realidad es el inapreciable privilegio de unos pocos.

Entre éstos se encuentra, sin duda, el estético alemán Witasek, quién, a una poderosa facultad analítica, junta la bella aptitud de exponer y de distribuir la copiosa materia de su minucioso estudio con precisión no exenta de atractivo por su armoniosa austeridad.

Según él, ninguna labor científica, exige al iniciarse, una definición conceptual de su objeto. Esa definición será precisamente el éxito de la labor, ya que la ciencia tiene por finalidad el convencimiento y éste es, al fin y al cabo, una definición. Basta, pues, con que la investigación separe, entre los hechos del mundo y de la vida, aquellos que aparezcan, por el momento a lo menos, como diferentes de los que las demás ciencias estudian.

Adoptado este punto de partida Witasek establece que, entre el material completo de la estética—material que comprende: 1º Objetos estéticos (obras de arte; seres naturales);—2º Acciones estéticas dirigidas a estos objetos (creación artística, goce estético); y—3º Disposiciones o aptitudes requeridas por las antedichas acciones—son los elementos estéticos los que constituyen el núcleo de la cuestión, ya que los otros se dirigen siempre a ella.

Precisa antes aclarar el concepto de propiedad estética que caracteriza los objetos estéticos. En primer lugar, es una propiedad ideal según Witasek. Ideal en el sentido de que no es directamente representable como los objetos reales; así como son ideales el número, la relación y en general los demás objetos de nuestro pensamiento, distintos de los objetos de nuestra representación. “La belleza no es una propiedad real, sino ideal del objeto al que se refiere”. (1)

(1)—Stephan Witasek—*Principi di Estética Generale*.—Traducción italiana, p. 2.

EL NUEVO ABSOLUTO

Además la belleza es extra-objetiva, indicándose con esto, que no se da inmediatamente con la representación del objeto, sino que lejos de eso, agrega algo a aquella representación. La belleza de una melodía es algo más que el conjunto de los sonidos, del propio modo que la belleza de un ornamento, algo más que la simple representación de sus líneas.

Esto indica que el objeto estético debe ser puesto en relación con la actividad estética del sujeto, resultando entonces justificada la siguiente proposición:

“Por propiedad estética de un objeto, se entiende el hecho de que ese objeto puede encontrarse en relación causal y final con la actividad estética de un sujeto”.

La relación causal deriva de que el objeto estético actúa como causa de la actividad correspondiente, y la final de que esta actividad se dirige al objeto seleccionándolo entre varios otros, en razón de un atractivo estético.

Witasek analiza los términos de esta relación.

Comienza estudiando los objetos estéticos, advirtiendo que sus cualidades no constituyen precisamente su belleza, pero sí la premisa indispensable, base de ella. La propiedad estética no es una elaboración en el vacío. Se dirige a algo y se fija en algo. Aquella entidad de procedencia y de orientación, es lo que se llama objeto estético.

Objetos estéticos elementales son aquellos que suscitan en el sujeto una modificación estéti-

ca indescomponible, son los últimos residuos del análisis, los elementos más simples de las propiedades estéticas.

Dichos objetos son:

1º.—Objetos de simple sensación (colores, sonidos aislados).

2º.—Figuras.—El objeto saca su propiedad estética de la disposición de sus elementos singulares. "Representando una melodía, dice Witasek, se representa algo que no es la suma de los sonidos singulares y cuya representación debe ser *producida* en nosotros, sobre la base de los sonidos singulares". Análogamente a lo que ocurre con los elementos de una ornamentación.

3º.—Objetos correspondientes a una "norma"—En ellos se aprecia su conformidad con el tipo o la ley de su especie.

4º.—Objetos expresivos o de sentimiento.—Obras de arte o seres naturales que necesitan representaciones de contenidos psíquicos.

5º.—Los "objetivos".—Contenido mediato de la obra de arte: acontecimientos, propósitos, etc. que no aparecendirectamente de la obra de arte (argumentos de la pintura narrativa, de la poesía etc).

Frente a estos objetos precisa conocer la actividad psíquica correspondiente.

Los objetos pertenecientes a las clases 1ª y 2ª provocan una representación a la que va unida un sentimiento de placer o de desplacer estético. En este momento el sentimiento estético se nos aparece teniendo como premisa una representación intuitiva.

EL NUEVO ABSOLUTO

La tercera clase de objetos (belleza normal), tiene como premisa—además de la representación—un juicio que determina su especie. La belleza de un caballo, por ejemplo, está determinada, en parte, por la mayor o menor perfección con que su figura realiza el tipo de su especie o de su familia biológica. Como se ve, hay en el fondo, algo así como la consideración de moldes ideales, de arquetipos en el concepto de Platón, que las cosas deben alcanzar para ser bellas. Sin embargo, en el estado concreto del espíritu contemplador, el juicio del "valor", o sea la apreciación de la conformidad o disconformidad del objeto con la norma, debe permanecer nada más que latente, so pena de perturbar el puro goce estético. Toda vez, en efecto, que ante un espectáculo bello, desfloramos la virginidad de nuestra emoción, obligándola a plegarse a las determinaciones abstractas de las reglas, podemos quizá obtener un placer académico, tal vez derivamos una satisfacción técnica, pero la belleza misma, el goce ingenuo se nos ha escapado.

"Cuando se trata del placer de la expresión, dice Witasek, las premisas del sentimiento estético son dadas por representaciones de hechos pertenecientes a la vida intelectual o emotiva, en una palabra por las representaciones de los hechos psíquicos". Representaciones que son ficciones y que, como tales, engendran sentimientos que por no ser reales, llama Witasek, sentimientos de fantasía. Ficciones y sentimiento de fantasía, he allí dos condiciones indispensables para experimenta

el placer estético de la expresión. Si ante un objeto expresivo experimentamos sentimientos reales, nuestro placer o nuestro dolor carecerán, en lo absoluto, de valor estético. Al revivir el dolor de Laocoonte debería anularse el goce. Sin embargo, prevalece. ¿Por qué?

Porque, en este caso, el dolor, como el placer en otros, y en general como todos los sentimientos que revivimos cuando nos incorporamos en el contenido de la obra de arte son *sentimientos de fantasía*.

La aptitud de revivir la vida psíquica expresada por el arte y por la naturaleza, es lo que Witasek llama el consenso. Concepto que dicho autor expresa así: "El consenso consiste en que el sujeto revive—por lo demás, como hechos de fantasía,—los hechos psíquicos expresados por el objeto, y se los representa intuitivamente: el objeto de esta representación intuitiva se ofrece, pues, mediante una ficción o un juicio juntamente con la percepción del objeto expresivo; de modo que de ahí resulta un objeto completo, constituido por cualidades físicas y al mismo tiempo por cualidades psíquicas. "Vemos en el objeto físico expresivo, el hecho psíquico expresado".

Por medio del consenso, pues, participamos en una vida espiritual creada por el arte; hacemos que nuestro yo vibre—más allá de la simple sensación—en las variaciones de un contenido íntimo.

La palabra y la figura plástica o pietórica, tienen con su contenido, una relación intrínseca. Las palabras sugieren los hechos concretos mediante

EL NUEVO ABSOLUTO

combinaciones de conceptos; las figuras, mediante una interpretación que debemos verificar nosotros. Sólo los sonidos se vinculan de una manera inmediata e intrínseca a los hechos psíquicos que expresan. La figura musical expresa los estados del alma por su esencial analogía con ellos; bien entendido que no se trata de analogías entre detalles recortados del movimiento psíquico y sus componentes aislados de la expresión sonora, sino entre el conjunto de la figura musical. Tanto, que es posible transportar una melodía sin turbar su resonancia espiritual.

Pero la música no sólo nos conmueve por la forma, sino por la eficacia emocional propia de los sonidos. Eficacia que hace de ellos, sin disputa posible, "el medio más adecuado para reproducir las líneas y el colorido de los sentimientos". Brotados naturalmente del alma musical, los sonidos nos dicen de modo directo, todo aquello que nos "pueden decir". Y así no solamente podemos "comprender" lo que expresan, sino vivir en la onda de emoción que traducen, tanto mejor, cuanto que en la música—como no ocurre en las otras artes—nuestra alma no está aprisionada por ninguna representación impuesta, sino por el contrario, ingenua y libre ante la inefable inquietud.

Al lado de los sentimientos de consenso—que son sentimientos estéticos, cuando se les erige en objetos de contemplación—existen otros que son, no ya los expresados por la obra de arte, sino la reacción emocional frente al objeto estético.

Sentimientos de simpatía, de compasión, etc., fácilmente observables, cuando, con motivo de ciertos personajes o situaciones, se despierta en nosotros el interés por su suerte o por su desenlace. Es la tensión que producen las novelas. Para que sean fuentes de goce estético, hay que instuirlos y acentuarlos proyectándolos en el objeto y contemplándolos entonces como si pertenecieran a éste, siendo así que, en realidad, nos encontramos ante el espectáculo de nuestra propia reacción espiritual.

Del mismo modo, cualquier clase de sentimientos reales, pueden convertirse—al ser pura y simplemente contemplados—en sentimientos de fantasía y llegar, por lo tanto, a ser objetos de eficacia estética.

La quinta y última clase de objetos estéticos comprende los objetivos, o sea, el contenido mediato de la representación estética. Ejemplos: el argumento de una pintura histórica, el significado ideológico de un poema. "La atención estética, dice al respecto Witasek, nunca se dirige directamente al objetivo, sino a los objetos de representación que él comunica al sujeto". Los objetivos son importantes porque enriquecen el material representativo que forma la base del sentimiento estético; pero no la suscitan por sí mismos. "El objetivo sólo es mediador de belleza".

Verificado el análisis de la atención estética dirigida a cada una de las cinco clases de objetos estéticos elementales, es posible encontrar ya,

EL NUEVO ABSOLUTO

una nota genérica entre las diversas impresiones estéticas experimentales en el sujeto. Se ha visto que la base o la premisa del sentimiento estético es una representación intuitiva, esto es, una representación pura, sin mezcla de juicios ni de valuaciones. Por manera que la modificación psíquica llamada estética es en sustancia: "un estado concreto de conciencia constituido por un sentimiento que acompaña el contenido de una representación"

Así entendido el acto estético, se explica que la libertad sea una de sus características. Libertad que se ejercita, desde el momento en que la intuición estética no depende de juicios—condicionados y rígidos—sino que se dirige a representaciones sujetas tan sólo a la fantasía y a la voluntad. "Lo que suele llamarse ojo estético", dice Witasek, es la facultad de reprimir todo deseo, toda valuación estética o extraestética; toda idea de interés o de oportunidad y dejarse influenciar del objeto por sí mismo".

Siendo el sentimiento estético, de representación, el arte crea representaciones que son premisas del goce estético. Estas creaciones, obra de la fantasía, son ficciones.

Ahora bien, hay otra actividad del espíritu, que crea ficciones: el juego. Existe, pues, entre ella y el arte, un elemento común muy importante, a tal punto, que se ha querido por algunos, asimilar al juego, la actividad creadora del arte. Pero junto a la semejanza anotada, hay esenciales diferencias entre el juego y el arte. Los

sentimientos de fantasía que provoca el arte, son experimentados como tales, mientras que el niño en el juego procura llevar éste a la mayor realidad posible, gozando de sus ficciones sin considerarlas como objeto de contemplación. Lo que resulta muy claro, cuando se tiene en cuenta que los niños cuando juegan, procuran encarnar personajes importantes o intervenir en situaciones predominantemente agradables. "En el juego, los sentimientos suscitados por las ficciones constituyen por sí mismos el placer, en el arte, son cuando más objetos de goce, en cuanto que representados intuitivamente, forman la premisa del sentimiento de placer estético".

Al rededor del goce estético puro, se aglomeran una serie de elementos sentimentales que no son de naturaleza estética, que son capaces de acrecentar el estado estético complejo o de turbarlo, cuando dejan de tener una importancia subordinada para convertirse en preponderantes. Estos factores pseudoestéticos, son sentimientos de valor, de juicio y de sensación.

Examinemos los sentimientos éticos y extraestéticos de valor.

Las sentimientos éticos de valor constituyen una valiosa contribución a los factores pseudoestéticos, porque—nacidos de lo profundo de la vida espiritual—tienen que ofrecernos el interés de sus conflictos y de sus crisis, ya que por medio de los sentimientos de coparticipación podemos insertarlo en el proceso íntimo que forma el contenido del

EL NUEVO ABSOLUTO

objeto estético. Se comprende que los sentimientos pueden turbar el goce estético, y hasta impedirlo, cuando se carece de la preparación o de la serenidad indispensables para desprenderse de preocupaciones morales y atender sin obstáculo la representación base.

Por otra parte, la valuación moral influye en la disposición del sujeto hasta el punto de suscitarle sentimientos éticos reales con ocasión o a propósito del contenido ético del objeto. El sentimiento patriótico exalta, como se sabe, el mérito de las obras creadas por el genio nacional, porque en su apreciación contribuyen estímulos que frecuentemente las desfiguran, engrandeciéndolas. Las obras tendenciosas se fundan en la posibilidad de provocar sentimientos éticos reales y activos.

Además de los sentimientos éticos hay otros de goce pseudoestético, derivados de la contemplación de los propios estados del alma, nacidos ante el espectáculo estético. Es el goce de contemplar la propia capacidad de emocionarse y de sentir; es otras veces, la satisfacción de contemplarse ejecutando una obra inspirada. (Placer de declamar, de cantar etc.); suele ser también el placer de admirar al artista. Sentimientos de valor que inciden, como se ve, en el puro goce estético.

El sentimiento de imitación y de valor del saber, tienen especial interés.

Conrado Lange hace de la imitación la esencia del arte. Witasek, le arguye que la imitación

es un factor pseudoestético y observa con mucha razón: "Que la imitación no sea un factor estético sino pseudoestético, se ve allí donde aquel sentimiento saliéndose de su posición subordinada se subleva, atrayendo sobre sí, toda la atención, de modo que al goce puramente estético nada se le ofrece de esencial". La imitación es, en concepto de Witasek, una de las condiciones preliminares del goce estético, pero no es su objeto. ¿Qué mejores imitaciones que las que ofrecen los museos de cera? Técnicamente perfectos, no son capaces de producir placer estético.

En cuanto a los sentimientos del valor de saber, clara es su influencia. Ellos constituyen el principal atractivo extraestético de multitud de obras de arte que, como ciertas novelas, cuadros históricos, problemas filosóficos, etc., ofrecen datos, plantean problemas o desenvuelven tesis de interés especulativo o científico.

No deben confundirse con los citados, los sentimientos del acto del juicio. Aquellos se refieren al contenido del saber; esto es, se producen, como su nombre lo indica, por la simple actividad de la aptitud de juzgar. Estos últimos provocan su placer, sea cual fuere el contenido del juicio. Placer que el arte no es del todo apto para suscitar, debido a que su material se compone de percepciones y no de juicios. La metáfora, la similitud, el parangón, ofrecen, con todo, ocasiones para ejercitar el juicio y, por lo tanto, para experimentar el correspondiente sentimiento.

EL NUEVO ABSOLUTO

Fuera de los ejemplos citados, eucùenrase un caso en que el sentimiento del acto del juicio tiene una importancia esencial: el sentimiento de lo característico que nace cuando el objeto presenta la nota distintiva de su especie, cuando es un objeto tipo. Dicho sentimiento es pseudoestético, porque no surge directamente de la representación, proviniendo, al contrario, de una cierta actividad que se emplea en reconocer una cierta nota en el objeto y en referirla al concepto específico.

Por último, pueden observarse sentimientos del acto del juicio en la compleja impresión de lo cómico, donde junto al placer que le es inherente, existe el desplacer que es compasión, rebelión, etc.—derivado de contemplantar una situación falsa. El primero es un sentimiento de acto del juicio (placentero); el segundo es relativo a su contenido. Sentimientos de juicio, uno y otro, como que para gozar con lo cómico, hay que comprenderlo, condición que hace de él, un placer extra estético.

Terminan la serie de los factores pseudoes-téticos los sentimientos sensuales. Cosa que se comprende con bastante facilidad, cuando se piensa en la contribución que las sensaciones llevan al goce estético sin cambiar, con esto, el sentimiento de la representación base. Una melodí-produce sentimientos estéticos de diversa intensidad, cuando es realmente escuchada y cuando es reproducida en la memoria.

Examinados los objetos estéticos elementales y la actividad estética que a cada uno de ellos corresponde, precisa estudiar la modificación estética concreta; ya que nunca, o casi nunca, se presentan aislados los objetos estéticos; pudiendo un mismo objeto real ofrecer reunidos los cuatro tipos de belleza, combinándose naturalmente, los sentimientos inherentes a ellos: sentimientos de placer (consenso y participación) y sentimientos éticos, que suelen presentar, en los estados estéticos complejos, una importancia considerable.

Si tomamos, en efecto, las cuatro clases de objetos elementales y descomponemos la última en dos — una para los sentimientos de consenso y otra para los sentimientos de coparticipación — obtendremos cinco, que si bien a siete si se tiene en cuenta que las dos últimas (4a y 5a) pueden presentar sentimientos de placer y de desplacer. Además, las clases 6a. y 7a., así obtenidas, pueden, a su vez, ofrecer sentimientos privados o no de carácter ético, resultando dos nuevos grupos con los cuales, el número de las combinaciones estéticas asciende a nueve.

Combinando luego, entre sí estos grupos, llegarían a formarse una centena de grupos definitivos, cuyo enumeración sólo tendría un relativo interés teórico.

Hay, entre las combinaciones estéticas, una que merece especial atención: nos referimos a la que se designa con el término *belleza*.

EL NUEVO ABSOLUTO

Precisa anotar aquí, que la palabra belleza tiene dos sentidos: uno amplio, en el que designa la totalidad de las manifestaciones estéticas, y otro restringido que es, como se comprende, el que nos interesa examinar. Desde este punto de vista puede decirse que la belleza es la combinación estética, donde no hay elementos de displacer. Las cuatro clases de objetos estéticos: sensación, figura, objetos de belleza normal y expresiva pueden combinarse sin incluir ningún elemento de perturbación no placentera y dar con la expresión, sobre todo, altos tipos de belleza pura.

Lo *feo* es lo contrario de lo bello, lo que despierta un sentimiento de displacer estético. Sin analizarlo en sí mismo, Witasek estudia el papel, aparentemente paradójal de lo feo en el arte, mostrándose en esta cuestión muy claro y acertado. "En objetos estéticamente apreciables, observa, lo feo consiste por lo general, sólo en la forma exterior y la causa del goce estético es el contenido espiritual". En este caso y en otros, el contenido psíquico puede no ser moralmente agradable, pero es a menudo objeto estético. Sólo que entonces no se llama bello, porque aquí el prejuicio ético empeña el significado estético. A la apreciación, de lo feo se añaden, por lo demás, factores de goce pseudoestético, como la admiración por la habilidad técnica del artista, el placer por la imitación perfecta, etc.

Lo *trágico* es el caso más importante de elementos de displacer que cooperan en la coloración del estado estético. "Lo trágico está

caracterizado en sustancia, por sentimientos de desplacer, de coparticipación". Sentimientos que, naturalmente, deben ser despertados por objetos de eficacia estética, sin cuyo requisito la emoción dolorosa desplazaría de la conciencia todo goce.

Lo *sublime* que Witasek identifica a lo grandioso, se produce por la intervención de sentimientos éticos. Es la contemplación de una grandeza de orden espiritual que, al ser comparada con la pequeñez de las cosas comunes, suscita en el ánimo dos sentimientos opuestos: uno de placer—la percepción de la grandeza—; otro de desplacer—la percepción de la propia pequeñez—que se sintetizan en una emoción compleja:—El goce estético surge de lo *sublime* cuando hacemos de él un objeto de contemplación, pero lo sublime no es, por si mismo, de naturaleza estética.

Hemos resumido brevemente la parte analítica de la obra de Witasek. Como habrá podido apreciarse, el autor aplica a través de todo su desarrollo, gracias al estudio de los objetos estéticos cimentales y de la actividad psíquica correspondiente sobre el contenido psicológico del hecho estético, el concepto de que el sentimiento estético es un *sentimiento representativo*, "esencialmente diverso de un sentimiento de valor". Veamos como trata Witasek el problema global de la interpretación estética, esto es del significado y del valor universal de esta actividad.

EL NUEVO ABSOLUTO

Según él, ni Kant — para quien la belleza aparece como la correspondencia del objeto con su fin—ni Hegel—que interpreta la belleza como la revelación de la idea—ni Lipps—que asigna al hecho estético la característica de significar un enriquecimiento de la vida espiritual, explican en realidad el origen y la significación de la belleza. Y es que la teoría que proporcionan, aprecia el sentimiento estético como un sentimiento de valor; así, mientras para Kant la belleza de un objeto dependerá de su mayor o menor correspondencia con su fin, para Hegel y Lipps, resultará de su aptitud para expresar la idea o para enriquecer la vida espiritual, respectivamente. De esta suerte se desplaza el sentimiento estético del objeto mismo, para encontrar la razón de su belleza en un criterio extrínseco.

No hay que buscar, pues, la explicación de la belleza en consideraciones de valor sino en la premisa representativa que es su base. Esta premisa se forma en virtud de condiciones objetivas y subjetivas, que es necesario estudiar. Tratándose de las primeras, la estética, necesitaría un repertorio de objetos, de efectos estéticos positivos o negativos y luego clasificar esos objetos para buscar en ellos la causa explicativa del placer estético. Ya que la única explicación posible sería la de encontrar un nexo causal entre el objeto y el sentimiento estético. El repertorio de objetos estéticos, de que habla Witasek, permitiría establecer una serie de co-

rrrelaciones, que serían el material de una interpretación. La estética no posee tal repertorio y, por lo tanto, le falta base para la explicación causal del placer estético.

Además, no es fácil formar ese repertorio, porque el setimiento estético es subjetivo y, por lo tanto, cambiante, variable de individuo a individuo. Se sabe muy bien que a causa de la continúa e incontinente evolución interna, nuestras disposiciones intelectuales y sentimentales se caracterizan por una cierta inestabilidad y que por esto, lo que en un momento puede parecernos bello más tarde, quizás sea para nosotros mismos indiferente o desagradable. Y si las disposiciones subjetivas cambian dentro de nuestra propia conciencia, cambian muchas más de un espíritu de otro. De suerte que para formar el repertorio estético habría que disponer de una extraordinaria agudeza de observación, así como de una gran experiencia capaz de tener en cuenta todas las condiciones subjetivas y objetivas de la realidad estética.

Hoy por hoy, es posible constatar que, dentro de disposiciones favorables, hay cierta uniformidad en la apreciación estética. Esta uniformidad manifiesta que el objeto estético es apreciado y sentido según las leyes normales de la psicología. Por manera que ciertos objetos y reacciones estéticas, pueden llamarse normales y adquirir, en consecuencia, un valor superior. Quiere decir, pues, que existe una determinación que explica el valor estético.

Esta determinación se llama norma.

Decimos que una serie de objetos estéticos obedece a una norma, cuando el estado de espíritu que derivamos de ellos, es de la misma calidad. El objeto que no es capaz de producirnos dicha calidad de sentimiento o de emoción, está fuera de la norma. La norma es, pues, la traducción de cierta constancia, dentro de nuestra conciencia y de cierta uniformidad en la psicología humana, dependiendo la diversidad de gusto, no tanto de la conformación espiritual de los hombres, cuanto de la diversidad de las representaciones que son las premisas del sentimiento estético. Entre el hombre que goza con fuga de Bach y aquel que no saca ningún placer de ella, hay seguramente alguna diferencia de virtualidad sentimental, pero no tanta como la que existe entre la *percepción* musical del primero y la del segundo. Para el oído ineducado, en efecto, pasan inapercibidos infinidad de matices, de variaciones, de armonías y de tenuidades que expresan sutiles corrientes de emoción y que percibidos irían a despertar en todo hombre normal y perteneciente a cierto estado de cultura, sentimientos del más puro goce estético.

El hecho de existir diferencias individuales, no depone, pues, contra la existencia de la norma. La fundamentan dos hechos: "Las leyes generales de la vida psíquica y las condiciones del mundo que, dentro de ciertos límites de espacio y tiempo, son las mismas para todos los

hombres. Más, así como cambian las leyes de la psicología y las condiciones de mundo, cambia también la norma estética.

La norma,—expresión de condiciones generales de expresión y de sentimiento—resulta la medida del valor estético; si bien, insiste Witasek, el valor en sí mismo, está al margen del sentimiento estético puro. La valuación aunque se aplique a objetos estéticos, permanece extraestética.

El objeto estético es objeto de valor en cuanto es deseable. El goce de la belleza pura, no es incompatible con el deseo de conservar esa belleza; de multiplicar y poseer los objetos estéticos. Este deseo es el origen psicológico del arte, "actividad humana dirigida a crear objetos de eficacia estética,"

Desde el punto de vista estrictamente psicológico, la obra de Witasek, nos parece admirable; pero se nos ocurre una objeción, no ya contra el desarrollo del análisis psicológico—escrupuloso y por lo general rigurosamente exacto—sino contra el punto de vista. Creemos que la cuestión estética, como todas las grandes cuestiones humanas, es eminentemente metafísica y que, por lo tanto, mantenerse dentro de una especulación "estrictamente psicológica", es recortar arbitrariamente el material de estudio. Hay que penetrar ese material con una intuición profunda, con una preocupación esencial; sea cual

EL NUEVO ABSÓLUTO

fuere el estado de la experiencia científica. Siempre existirá en la trama de los hechos algún hilo que pueda conducirnos a la verdad viviente.

Y pensamos que la cuestión estética ocupa en el campo de las altas inquietudes espirituales, una situación central. Porque esperamos que la fórmula que diga alguna vez el íntimo secreto de la ansiedad universal, se exprese en términos imaginación y de sentimiento.

LA FILOSOFIA DE EMILE BOUTROUX

A propósito de un estudio del Sr. José Ingenieros en la "Revista de Filosofía", de Buenos Aires.

Comencemos en forma un tanto solemne:

La Historia de la Filosofía era para Hegel la expresión de la marcha dialéctica del pensamiento, del mundo, de Dios. Sigue, por lo tanto el ritmo inevitable de las tesis, antítesis y síntesis. Los sistemas opuestos se funden en sistemas superiores que, enfrentando sus afirmaciones a nuevas negaciones, son a su vez absorbidos—ellos y sus contrarios—en conjuntos más vastos pero igualmente destinados a integrar futuras síntesis.

De esta suerte los sistemas se desenvuelven siguiendo una lógica interna. Pueden estar vinculados a circunstancias históricas pero no por eso son meros accidentes exteriores. Son por el contrario revelaciones del proceso inmanente del absoluto.

Véase por qué recordamos el método de Hegel a propósito del estudio que en la "Revista de Filosofía" de Buenos Aires dedica el señor Ingenieros a Emile Boutroux y la filosofía francesa de su tiempo. En su parte histórica, ese estudio relaciona por modo tan estrecho las peripecias políticas de Francia con sus tendencias ideológicas—a lo menos en lo que se refiere a la filosofía universitaria—que en ocasiones se presentan éstas cual aspectos más o menos engañosos de intereses burocráticos y, en consecuencia, como productos artificiales, como gestos acomodaticios o plataformas para luchas ajenas a la esfera propiamente filosófica. Y así el drama de las ideas aparece no ya como la expresión de la dialéctica inmanente y absoluta sino como un vano juego provisional y utilitario.

Tal no es sin embargo la verdad en la historia de la filosofía. Pueden los filósofos acomodar sus sistemas a sus conveniencias personales o a sus intereses de partido. Más si la historia del espíritu ha de estudiar las doctrinas no en lo que tienen de contingente y de precario sino en lo que tienen de absoluto y de inactual, deberá eliminar la escoria de los intereses pasajeros, para exhibir la revelación esencial, que superando la esfera de aquéllos, traen para la meditación y para la vida.

Y bien: los valores esenciales de cada sistema se eslabonan siguiendo una determinación interior y profunda que no viene de la política, ni siquiera de los factores económicos. Esos va-

lores se eslabonan según el ritmo que preside todas las oscilaciones de la realidad y en el cual han de moverse la política, las finanzas, las peñeñas veleidades individuales.

Por eso en cada idea hay que buscar la idealidad, es decir lo que la liberta de la relatividad meramente exterior y temporal y la incorpora en la esfera superior del espíritu. Sólo de esa suerte podrá el filósofo insinuarse en la verdad de la inspiración filosófica y comprender que la misión del pensamiento, más que en conocer, consiste en descubrir fórmulas progresivas y vitales que satisfagan en cada momento las exigencias del espíritu. De este modo las fluctuaciones en la historia del pensamiento expresarán fases efectivas en el movimiento de la realidad y, por lo tanto, nos ilustrarán no solamente sobre las etapas ya superadas, sino sobre la situación espiritual del presente integrado en gran parte por virtualidades que se actualizan y por recuerdos que se transfiguran.

El señor Ingenieros introduce en escena a Emile Boutroux, presentándolo como encargado de prestigiar los intereses predilectos de la burocracia filosófica: "Dios y el alma, el libre albedrío y la fé", cuando en la política francesa, por los años de 1873-74, se acentuaban síntomas de reacción monárquica. Lachelier lo impulsó. "El talentoso joven Boutroux, que era agregado desde 1868 y acababa de regresar de Alemania, estaba enseñando filosofía en el Liceo de Caen. Habíase formado al amparo de Ravaisson, seguía

fielmente las enseñanzas de Lachelier y debía presentar su tesis del doctorado. ¿Por qué no hacer una defensa del libre albedrío contra el determinismo que a la vez serviría para afirmar los "sanos principios" del espiritualismo y combatir la "funesta aberración" del positivismo científico"?

Luego entra el señor Ingenieros a estudiar la filosofía de Boutroux. Con singular justeza señala las etapas de su evolución mental: Tres personalidades distintas se suceden, dice: el joven adepto del espiritualismo de Ravaisson, adiestrado en la disputa dialéctica por Lachelier; el maduro profesor de historia que aligera su disciplina alemana con el claro y armonioso decir francés; el anciano místico que, lleno de impresionante unción, afirma su panteísmo moral ante las incógnitas de lo desconocido". Entre esas personalidades se tiende un vínculo que el señor Ingenieros caracteriza muy bien cuando afirma que el estímulo esencial en la obra de Boutroux —estímulo que sólo en la última fase de su producción se revela plenamente— es un intenso "misticismo moral".

Desde su punto de vista, hace una crítica penetrante y en muchos casos concluyente del procedimiento a veces en extremo deductivo, otras un tanto artificial de las tesis de Boutroux relativas a la "Contingencia de las leyes de la naturaleza" y a la "Idea de ley natural". Pero el señor Ingenieros no apunta que con los simples recursos de la inteligencia no es posible percibir la libertad y que, por lo tanto, había en el

procedimiento dialéctico de Boutroux una incapacidad originaria para probar lo que pretendía probar el espíritu místico, intuitivo y artístico del filósofo. Y es que en la inspiración filosófica de Boutroux había un dualismo. Por un lado su intuición de la libertad, por otro sus hábitos dialécticos. Lo fundamental era el misticismo, pero el procedimiento era intelectual, de allí que Boutroux no pudiera demostrar la legitimidad de sus intuiciones rebeldes a la lógica y a la expresión.

Ese dualismo explicaría en Boutroux y en otros muchos filósofos lo que el señor Ingenieros llama hipocresía y que no es seguramente más que una expresión de la incoherencia entre la inclinación intelectual y los datos inclasificables del sentimiento y de la intuición. Eso es quizá un defecto, pero es así la vida, que entre la rígida armazón de los sistemas, insinúa un soplo de inquietud y de contradicción.

A PROPOSITO DEL "OSCURANTISMO CONTEMPORANEO"

Las escuelas intelectualistas no se dan punto de reposo en sus ataques a lo que Vernon Lee llama, en un libro de combate, (1) el oscurantismo contemporáneo, calificativo con el cual agrupa un conjunto de tendencias mentales inspiradas en el pragmatismo de William James o muy afines a él, y que se esfuerzan por justificar, juzgándolas bajo el ángulo de sus frutos para la vida, las concepciones religiosas u otras, elaboradas sobre fundamentos que la ciencia no garantiza.

Esas construcciones, que desde un punto de vista científico son falsas, engañosas, ilusorias, suelen sin embargo ser capaces de promover y acrecentar la vida. Vernon Lee las llama, sirviéndose de una expresión de Ibsen, "Mentiras Vitales". Mentiras que éstos combaten y aquéllos ensalzan—unos en nombre de la verdad, otros en nombre de la vida—pero cuyo secreto de fecundidad y de eficacia, permanece todavía intocado.

(1) *Les Mensonges vitaux*. Trad. francesa. París 1921.

Y así quedará mientras los llamados oscurantistas y sus adversarios se coloquen frente a las mentiras vitales en una actitud meramente espectacular y crítica. Los espíritus científicos, lógicos, enamorados de la claridad y de la evidencia analizarán esas ilusiones y nos dirán que son sólo ilusiones; no sabrán darnos el porqué de su poder dinámico y de sus virtualidades creadoras. Los espíritus intuitivos alcanzarán algo de su vitalidad íntima, pero si se contentan con glorificar su poder y con remitir al misterio la cuestión de su realidad o irrealidad, caerán en la posición de sus contrarios, con una simple diferencia de valuación.

En contraste con esas actitudes—a las que tal vez impropriamente hemos llamado espectaculares—creemos posible una tercera disposición de espíritu, más cercana del pragmatismo que del racionalismo, pero más interesada que ambas en la realidad esencial de las experiencias y concepciones extracientíficas llamadas mentiras vitales.

En un ensayo anterior hemos manifestado que la actitud estética es una cierta disposición del espíritu por cuya virtud el sujeto se confunde con el objeto en una misma vida. La intuición estética aparece entonces como la adivinación de una vida interior en todos los seres y como una aptitud transfiguradora y liberadora. Y la actividad estética en general, como

EL NUEVO ABSOLUTO

un conjunto de acciones y reacciones espirituales entre el hombre y el mundo.

El hombre percibe y al propio tiempo inyecta en todas las cosas la agitación peculiar al espíritu, adquiriendo éste, por lo tanto, una extensión infinita al incorporarse en la vibración inconcebible, en el "corazón innumerable" de la inquietud universal. Goza con todas las alegrías, sufre con todas las tristezas, se interesa en suma en las incontables peripecias del drama de la vida.

Lo cual quiere decir que la actividad estética eleva todas las cosas a la categoría de estados de espíritu. No sabemos donde termina nuestra alma, ni donde comienza la extensión del mundo. Algo de nosotros irradia en la fulguración de la estrella más lejana, y en el rincón más oscuro de nuestra conciencia trabaja Dios sabe qué ignota ansiedad del Cosmos.

Ni la experiencia de la vida práctica, ni la reflexión pueden producir esta actitud—impulso adivinatorio y expansivo que burlándose de los cálculos utilitarios y de las precauciones de la lógica, se interna en un mundo misterioso y flotante, musical e inquieto, donde todo se acompasa al ritmo profundo del yo. En ese mundo se producen las adivinaciones de los místicos, las fantasías de los inspirados, las exaltaciones de los apóstoles. Allí se crean los valores y se conciben los ideales que pliegan la realidad a las exigencias del espíritu.

En cambio la actividad científica, se carac-

teriza por una esencial tendencia a la exterioridad. En efecto, si lo que la ciencia persigue es establecer un orden real y objetivo, un orden sustraído a las contingencias de nuestros caprichos, a las veleidades de nuestro corazón, es claro que deberá fundar un mundo rígido y estable, un mundo personal e indiferente. Por eso, aún aplicándose a estudiar el yo, la ciencia debe prescindir de ese algo inexpresable que confiere a aquél su carácter de yo, para convertirlo en no yo e incluirlo de esta suerte en el sistema de sus determinaciones inflexibles.

Entre estas actitudes el debate es eterno. La contienda entre la actitud estética que tiende a espiritualizar la realidad y la actitud científica que tiende a materializarla, mejor dicho, entre la actitud estética que absorbe las cosas en el yo, y la actitud científica que disuelve el yo en las cosas, se prolonga en toda la historia de la cultura y cada cual puede presenciarse en sí mismo. Oscilamos entre una visión panorámica de la existencia y una fusión simpática con la realidad. En la primera el yo se hipnotiza ante el espectáculo, en la segunda lo transfigura y vivifica. Estas dos actitudes suscitan impresiones y engendran verdades del todo diferentes. Las verdades estéticas—también podemos llamarlas místicas—son las verdades del yo: vivientes, activas, dinámicas; las verdades científicas, son las verdades del no yo: estáticas, racionales, fijas. En la lucha ora triunfan las primeras, ora las segundas, sin que ni en la historia humana, ni

EL NUEVO ABSOLUTO

en la historia personal, ni aquéllas, ni éstas resulten para siempre destruídas. El yo necesita para vivir, creer en una exterioridad rígida y estable. A esa necesidad responde la ciencia. Pero también necesita reconquistar su libertad, borrar todo límite y absorber en si mismo el universo, tal exigencia satisface la actitud estética.

Las mentiras vitales son las verdades de la intuición estética. Sometidas a la crítica de la ciencia aparecerán como alucinaciones capaces sin duda de estimular el esfuerzo, de impulsar la aventura de la vida, pero al fin y al cabo como simples mentiras, como representaciones inadecuadas de la naturaleza y del destino de las cosas.

Mas ocurre preguntar: si las concepciones religiosas y las altas creencias morales—otras tantas mentiras—son simples farsas, mitos, fantasmas, ¿por qué son eficaces? ¿por qué alimentan el ideal y la fé en la conservación del valor que sostiene la vida por sobre tantas contradicciones y fracasos?

Por—que contienen esenciales elementos de veracidad, porque se vinculan con las articulaciones reales de las cosas. La ciencia no percibe esos vínculos porque es incapaz de descubrir la continuidad del yo con la animación universal, porque conforme con su naturaleza está condenada a concebirlo todo dentro de la categoría muerta del no yo, y a transformar por lo tanto las experiencias interiores en esquemas sin valor ni sentido.

La religión, el arte, la moral, sitúan las cosas en la categoría del yo; para ellos toda la existencia se organiza en función de las exigencias, de los impulsos, de las necesidades del yo. El universo no es algo exterior y envolvente, sino algo interior y personal. Y la verdad no es una fórmula abstracta y fija, sino una impresión preñada de ansiedad y de esperanza. La verdad en este sentido es el sentimiento de nuestra colaboración en la vida interior del todo.

El pragmatismo se aproxima a este concepto, pero se detiene en la consideración exterior de la eficacia práctica como criterio de lo verdadero y en una conjetura más o menos probable sobre el valor cognoscitivo de las verdades místicas.

Y ya podrá inferirse cuál es la disposición de espíritu que anunciábamos al principio: consiste en asumir la actitud que llamamos estética y en reemplazar la visión panorámica de la ciencia por la intervención transfiguradora del arte.

Así podremos medir lo que va de la impresión científica a la impresión estética de la realidad. Y así también podremos constatar—sin preguntarnos ahora cual es más verdadera—que ellas provienen de dos actitudes características e irreducibles del yo, y que, por lo tanto, representan expresiones diferentes de relaciones diferentes también, entre el yo y los objetos ofrecidos a su conocimiento y a su acción.

Unas son verdades de contemplación; otras, son verdades de intervención.

Pero el yo ¿deja alguna vez de intervenir?

EL BOVARYSMO

(ENSAYO SOBRE LA FILOSOFIA DE
JULES DE GAULTIER)

El hombre no puede salir de sí mismo. No puede, por lo tanto, afirmar nada fuera de las apariencias entre las cuales vive. De suerte que, por de pronto, las cuestiones relativas a la existencia de un ser en sí, a la libertad, al destino supraterráneo del espíritu y otras son insolubles. Si el hombre se atuviera a los datos del conocimiento puro, debería limitarse a constatar en sí mismo un sistema de formas mentales destinadas a deformar el ser y a dibujar un horizonte de perspectivas ilimitadas y falaces.

Mas, para vivir necesitan los hombres creer en una cantidad de entidades metafísicas, organizar un sistema de mentiras, trabajar, soñar y pensar fascinados por un vasto miraje de ilusiones. Si la humanidad se desengañara, desvanecidas que fueran las ilusiones de Dios, de la libertad, del deber, y, en general, todas aquellas que comunican dinamismo y actividad a la existencia, ¿no acabaría ésta por congelarse en una contemplación estéril, en una inmovilidad irremediable? Afortunadamente no pasa esto porque el instinto vital posee una ilimitada ca-

pacidad para sugerir ficciones y, por lo tanto para renovar en el espíritu de los hombres el engaño multiforme y fecundo. Algunas inteligencias renuncian a la ilusión e inflexiblemente demuestran la inanidad de la quimera. Esas inteligencias sirven al conocimiento, simple función descriptiva de las formas que aprisionan por manera ineludible y absoluta todo el impulso investigador del espíritu.

Orígnase de tal suerte un radical antagonismo entre el instinto vital y el instinto del conocimiento: aquél interesado en conservar y propagar la vida sugiriendo para ello las ficciones religiosas y metafísicas; éste dirigido precisamente a denunciar la intriga, a desenmascarar las invenciones tendenciosas del instinto vital. En esta lucha, es el instinto vital quien generalmente prevalece, ya suscitando creencias que se reclaman de una inspiración sobrenatural, ya levantando construcciones mentirosas e ilógicas, aunque aparentemente racionales y legítimas. El instinto del conocimiento consigue triunfar alguna vez, pero los intereses vitales desvirtúan a menudo ese triunfo y, lo que es más curioso, suelen utilizarlo sutilmente en su provecho.

De todos modos, el instinto del conocimiento es un peligro para todos los demás que sostienen la vida, cosa que explica, según Jules de Gaultier, la lentitud de la metafísica para constituirse en ciencia del conocimiento. "Mientras que el conocimiento, escribe, no es de ninguna utilidad para conservar y desenvolver la vida,

EL NUEVO ABSOLUTO

mientras que él es para ella, hasta un peligro, hay ilusiones fecundas. Son ellas las que en todo tiempo han sido enseñadas bajo el nombre de teología o filosofía; y con muy justo título, las sociedades, los estados, los gobiernos favorecen esta enseñanza: no podríamos asombrarnos en efecto de que, representantes de la vida, se esfuercen por propagar lo que fortifica la vida. Una ilusión antigua no es nunca destruída, y no puede serlo más que por una ilusión nueva que venga a su turno a prevalecer. Cuando una moral se eleva en oposición a otra precedente, sus posibilidades de triunfo están vinculadas al error que aquélla disimula, al principio de ilusión mas o menos fecundo de que ella dotará a la humanidad". Es lo que saben muy bien los hombres de acción que cuando preconizan una idea, no lo hacen por que la creen verdadera, sino por creerla eficaz. Es lo que sabe también el artista, preocupado en proporcionar a los hombres una ilusión bella. La vida suscita forjadores de ilusiones que la mantienen y propagan. Pero si se comprende muy bien que la vida permita la existencia de quienes favorecen la gran mentira, ¿cómo explicar su tolerancia con respecto a los hombres del conocimiento puro, su mortal enemigo? Es que la verdad es un medio magnífico para romper el prestigio de las viejas ilusiones y, al mismo tiempo, para favorecer el florecimiento de nuevas mentiras; pues la vida inagotable y multiforme, eleva instantáneamente otros ídolos.

sobre el pedestal de los ídolos caídos, y de esta suerte el engaño puede renovarse en armonía con el movimiento de las cosas y de las necesidades de los hombres.

Desde luego las ficciones religiosas y filosóficas responden a exigencias de utilidad del grupo donde se generan. La gran mentira monoteísta era necesaria para estimular el esfuerzo de las razas de occidente; y ella aparece alimentándose en dos grandes fuentes, filosófica la una y religiosa la otra: Platón y el Judaísmo.

Platón que desde algunos puntos de vista puede ser considerado como un filósofo del conocimiento, es por las condiciones mismas de su doctrina y por las entidades que consagra, un señaladísimo servidor del instinto vital. Este le debe, en efecto, la noción de un dios distinto del mundo, de un dios antropomorfo. Noción engendradora de antinomias insolubles, de dualismos inconciliables, y de errores profundos sobre la naturaleza y el destino del alma. La infinitud divina coexistente con la limitación del mundo, la sabiduría y la bondad infinita de Dios, permitiendo el dolor, son cuestiones que traen inevitablemente las ilógicas concepciones del pecado para justificar el dolor y la del libre albedrío para explicar el castigo. Con lo cual se atribuye a Dios, una justicia humana y se consagra la contradicción por salvar la quimera.

De otro lado, los pueblos de occidente reciben la mentira monoteísta elaborada por el

pueblo judío, cuya concepción por lo demás, considera a Dios inconmensurable con el hombre. Para el judaísmo la idea de la divinidad no viene de la razón sino de la revelación. Y así se instituye para el espíritu religioso, mas que todo para el catolicismo, la necesidad de la fé, aún contra la razón. Pero el racionalismo griego no podía perderse porque era un instrumento precioso para ser utilizado al servicio de la nueva creencia; generándose así, por la mezcla de platonismo y judaísmo, la preocupación teológica de la Edad Media, donde lo incomprendible se esfuerza por adquirir la evidencia de las verdades racionales.

Auxiliada por un uso desviado y contradictorio de la razón la idea de un Dios único, con sus consecuencias morales y sociales — de una gran trascendencia por lo demás — hace un camino triunfal en la civilización europea. Preside la organización política, penetra en las costumbres y reina en la ideología de la Enciclopedia y de la Revolución Francesa, corrientes emanadas todavía del formidable río platónico-judaico.

Con Kant, observa de Gaultier, el conocimiento va a mostrarse en todo su poder destructivo. La crítica de la razón pura, ha fijado de una vez portodos, los límites de nuestra facultad cognoscitiva. Sólo le es dable al intelecto humano, conocer las formas de su funcionamiento; lo que está más allá de ellas permanece y permanecerá por siempre incognoscible. Lue-

go pues esas formas, lejos de servirnos para coger el enigma supremo, están destinadas a instituir la gran ficción universal, la gigantesca farsa cuyo espectáculo llenaba de contento estético el alma iniciada de Federico Nietzsche.

El trabajo de Kant tendía a demostrar la absoluta falta de sentido de las hipótesis sobre el ser en sí, Dios, la libertad; y esta demostración, latente en el espíritu de la especulación kantiana, habría sido explícitamente consignada, si el filósofo se hubiera hallado libre de la preocupación moral que subrepticamente se preparaba, contra la lógica orgánica de la primera Crítica, un refugio donde poder mas tarde instalar un nuevo y peligroso aparato de ilusión: *La Crítica de la razón práctica*.

Para no tomar en cuenta sino la parte verdaderamente destructiva — y la única gloriosa según Jules de Gaultier—de la Crítica de la razón pura especulativa, indicaremos que de sus análisis resultan las cosas inaprensibles en sí mismas. La sensación, el tiempo y el espacio son ya dos factores de desfiguración a los que debe agregarse, como lo quería Schopenhauer, la causalidad. El mundo para ser materia de conocimiento necesita experimentar una deformación que esconda para siempre y por modo absoluto, el misterio.

“El análisis ha permitido distinguir tres clases de aparatos a través de los cuales la realidad parecía deformarse para llegar a ser objeto de conocimiento: la sensación, la intuición en el

EL NUEVO ABSOLUTO

tiempo, la intuición en el espacio y en la causa, la razón con su facultad de abstraer y generalizar," Pero si aún subsistiera —que no subsiste— un asidero para edificar construcciones teológicas, la fórmula de Schopenhauer—invivita por lo demas en la crítica de Kant—vendría a destruirla: no hay representación de un objeto mas que para un sujeto. Fórmula que, confundiendo el sujeto y el objeto en el yo individual, va a evidenciar la ilusión que entraña el universo cognoscible, con toda la certeza de una ciencia a priori.

El mundo exterior no es mas que la proyección del yo, la transformación de la sensación, en percepción. Relativamente a este mundo objetivo aparece el sujeto. Mas si este sujeto trata de cogerse a sí mismo tendrá que objetivar una parte de su realidad para convertirla en objeto de contemplación, de conocimiento. Si en lo que queda aún como sujeto quiere el yo conocerse, tendrá que efectuar una nueva división y así para siempre. De donde concluye de Gaultier: "El deseo mismo de un sujeto ávido de cogerse a si propio, implica una alteración de su realidad y la precisión de fijar una parte de si en el zócalo del pasado, separándose y alejándose de ella, para poderla contemplar, para conocerla".

Con el ser universal, con el ser "fuera del cual nada existe", ocurre una deformación semejante. Desde el momento en que quiere ofrecerse a si mismo en espectáculo esto es conocerse,

tiene que fraccionar la unidad que por hipótesis le atribuimos, y alterar necesariamente su realidad por tal manera. De donde resulta esta proposición fundamental: el ser univerral se concibe necesariamente distinto de lo que es. De donde resulta además que el ser en sí—caso de existir—esto es, el ser considerado fuera de toda determinación fenoménica, es para sí mismo, incognoscible. Todo conocimiento—implicando la descomposición de lo uno en la multiplicidad de sujeto y objeto—es, pues ilusorio, falso. Y si esto es así, habrá que considerar el ser como refractario al conocimiento y decir que hay antinomia esencial entre existencia y conocimiento.

Estas proposiciones exigen la negación de los noumenos, o sea de las realidades en sí, escondidas detrás de las apariencias de sujeto y objeto. Si son realidades en sí, no tienen por qué corresponder a apariencias, desde que no hay objeto mas que para un sujeto y recíprocamente. El ser en sí es por hipótesis, anterior a la división en sujeto y objeto. Considerar en él noumenos, es introducir la diversidad en lo que no puede ser sino uno. ¿Mas este ser en sí, tiene una realidad?

Pero aún se deduce una consecuencia importantísima tocante al concepto kantiano sobre las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad. Dichas formas son atribuidas, según Kant, al sujeto del conocimiento; sin que tal atribución signifique conceder al sujeto la existencia en sí, lo que no es legítimo. "Si no hay su-

EL NUEVO ABSOLUTO

jeto sino por relación al objeto y al contrario, si el objeto no se deja coger sino al través de esas formas, parece mas natural considerarlas como los procedimientos de la ilusión fenomenal, como las leyes panorámicas engendradas por la actitud del ser en tanto que él se representa a si mismo“.

Los filósofos hindúes obtuvieron también una conclusión ilusionista. Este mundo es una apariencia, y los hombres sumidos en la ignorancia se agitan en un mar de vanos deseos. De ahí la aspiración al Nirvana, donde se abisma la apariencia y se disipa la multiforme ilusión de Maya.

Ahora bien, cuando el dios de la teología es destronado por la razón, los filósofos despojan a la victima de sus atributos y los erigen en entidades abstractas. De Gaultier llama a esas entidades ídolos lógicos, para distinguirlos de los ídolos teológicos. Los primeros corresponden a las ideas de Verdad y de Libertad.

La palabra Verdad puede ser empleada en un sentido legítimo y en otro injustificado. O bien la verdad es el conocimiento de las formas del intelecto —lo único que podemos conocer,— o bien es la aprehensión del contenido de dichas formas. En el primer caso hay el derecho de llamarla verdad, en el segundo no. No, porque la ciencia constata simplemente el encadenamiento de las perspectivas ilusorias sin poder proporcionar una verdadera explicación. No es la verdad sino el misterio lo que la ciencia descubre.

Y, por esto: "Un sabio revela la medida es su espíritu, cuando concibe la ciencia, dirigiéndose, no al descubrimiento de la Verdad, sino a una vision mas directa y a una sensación mas intensa del misterio."

" Los hombres, como todos los cuerpos naturales hacen siempre lo que deben hacer pero no lo creen así. A las causas verdaderas que los hacen obrar con necesidad, sustituyen otros engañosos principios de actos, y es así como se dicen libres". La palabra libertad tiene un sentido positivo: es la capacidad de una fuerza para dominar otra. Es libre una tendencia cuando puede realizarse no obstante la existencia de otra antagonica. Pero no es este el sentido que le da la metafísica interesada en servir al instinto vital instituyendo una noción de lo inconocible como base para inventar ficciones estimulantes y dinámicas.

La inteligencia, encerrada en los cuadros ineludibles del tiempo, del espacio y de la causa no puede concebir fenómeno alguno sustraído a la necesidad. Porque o bien conoce todas sus causas determinantes, y entonces se lo explica, como necesario, o no las conoce, y en ese caso debe confesar su ingnorancia. Nada la autoriza a declarar una cosa sustraída a la necesidad porque no percibe la totalidad de sus antecedentes. Pero el espíritu quiere -- aspiración quimérica-- encontrar en el extremo de la cadena necesaria, un ser libre; así le atribuye, con Spinoza, aquella libertad que consiste en "existir por la sola

EL NUEVO ABSOLUTO

necesidad de su naturaleza y en no ser determinado a obrar mas que por sí mismo. " Solo que resulta ilegítimo hablar de necesidad refiriéndose al ser en sí; puesto que la necesidad expresa una relación entre dos realidades: una el antecedente y otra el consecuente ineludible. Y parece por lo mismo, injustificado, atribuirle la libertad que tambien es siempre esencialmente una relación - inconcebible en un ser fuera del cual nada existe. Y es que es absurda la pretencion de describir el ser en sí: incognoscible, misterioso, para siempre oculto, no tan sólo a nuestras miradas, sino, y por modo absoluto a si mismo.

Pero el esfuerzø metafísico tendiente a introducir en la realidad un principio de indeterminación, tiene un propósito vital de suma importancia: encontrar un principio semejante - libre arbitrio - en la acción humana. Nueva y grande ficción que no resiste al análisis, porque en la conciencia como en la naturaleza, y en general, allí donde las cosas no se ofrecen completamente explicadas, lo único legítimo es confesar nuestra ignorancia, sin envolverla en una palabra incomprendible e indefinible, cual es la libertad. La voluntad cumple ciegamente su ley y la lucha de los motivos es un simple espectáculo cuyo desenlace está ya decidido de antemano. "Así en las barracas de feria, los luchadores profesionales suelen concertar anticipadamente las peripecias de la lucha, hasta el triunfo del luchador designado, quien en el simulacro de un gran esfuerzo,

proyecta sobre el suelo de tierra blanda, las espaldas del adversario complaciente".

¿Mas cómo nace esta ilusión de la libertad? Es otra ilusión, la de la personalidad, quien la hace posible. Creemos que es una síntesis activa de los fenómenos concientes. Síntesis quimérica, ¿por qué? Porque en el ser humano prodúcese el propio milagro que en el ser universal; de modo que ofreciéndose a sí mismo en espectáculo se representa en la diversidad. Así aparece la conciencia cuyo papel único consiste en asistir pasivamente a la representación. Mas la conciencia no es posible sin una "presunción de unidad". Y esta no advierte que cada ser humano es una multiplicidad de fuerzas en lucha, en las cuales sucesivamente la conciencia reivindica el yo, hasta que, con mayor fuerza se identifica a la victoriosa, imaginándose que ella ha pronunciado la sentencia cuando en realidad sólo la ha escuchado. Creyéndose activa y libre se atribuye un papel directivo y positivo en la acción humana, se siente responsable y da así nacimiento a la ficción de la justicia y a todo el sistema de sanciones internas y externas que consultan el interés social y que se hacen representar en la conciencia del individuo en forma de deberes. "Es así como la ilusión soberana de la libertad hace germinar en los espíritus toda la mitología monstruosa de la moral. A la sombra de los ídolos Verdad, Libertad, se exaltan las ideas de bien y de mal, y entre ellas, la concepción irónica de la justicia que, aplicando medidas semejantes a

cosas desiguales, consagra con solemnidad, sanciona y multiplica la desigualdad y la injusticia que son las condiciones de la vida fenomenal“.

Bovarysno llama de Gaultier, al poder conferido al hombre de concebirse distinto de lo que es, y luego hace de esa palabra la denominación de toda su filosofía.

En los personajes de Flaubert encuentra el filósofo un constante desacuerdo entre sus inclinaciones reales y el concepto que tienen de sí mismos. El novelista francés ha puesto de relieve una tendencia que en formas de mayor o menor acentuación presentan todos los hombres y que, en espíritus apasionados como el de Mme. Bovary, puede llegar a la tragedia, cuando estalla el conflicto entre el falso ideal, y la realidad interior que vivía oculta.

En el individuo, por las sugerencias de la educación, erígese un espejismo vano de aspiraciones, de ideas y de creencias que, apartándole de las aptitudes hereditarias y efectivas, conducen al hombre hacia esferas de vida y de acción totalmente extrañas a sus verdaderos sentimientos, del todo inaparentes para sus capacidades. La noción, que generaliza las imágenes, pone ante la conciencia individual maneras de ser y de actuar cuya realización es imposible pero que se presentan aureoladas por un prestigio ocasional.

También hay un bovarysno de las colectividades, cuya forma más fácil de observar es la que consiste en la imitación del modelo extran-

jero. La psicología de los grupos recibe variadas deformaciones provenientes de aceptar ideas generales inadecuadas que sugieren el sentimiento de semejanzas ficticias y provocan movimientos sociales desconectados, a las veces por modo absoluto, de la realidad. La humanidad entera tiene su bovarysismo forjador de ilusiones que estimulan la actividad moral, intelectual y biológica a saber: la ilusión de la unidad de la persona; el bovarysismo pasional o genio de la especie que fascina al hombre con la idea de realizar su felicidad personal, mientras que sólo cumple el voto de la especie; el bovarysismo científico que tan sólo aumenta la suma de los conocimientos pero que nos engaña con la perspectiva de un mayor bienestar.... Ilusiones todas que nunca satisfacen el deseo que las engendra, pero que son un resorte constante de actividad y de evolución.

Ya habíamos visto que el ser universal se concibe distinto de lo que es. Hay pues, un bo-rismo esencial de la vida fenoménica. Y si el esfuerzo de toda conciencia por conocerse a sí misma reproduce la actitud del ser universal, habrá que concluir que el hecho de concebirse diferente de sí misma, es inseparable de toda existencia conciente.

Todo el conjunto de la vida fenomenal se nos ofrece en movimiento. Y moverse es cambiar, es venir a ser otra cosa de lo que se era. Por lo tanto el bovarysismo adapta al hombre al flujo de los cambios fenomenales y de este modo

EL NUEVO ABSOLUTO

puede decirse con Jules de Gaultier que la falsa concepción de sí mismo es un medio de vivir y de progresar.

El bovarysimo se presenta también como un medio de producción de lo real. Resorte y factor de movimiento precipitaría la realidad en el vértigo si no fuera contrariado por una cierta tendencia conservadora llamada por Nietzsche "espíritu de pesadez". Conflicto que forma la trama de la vida fenoménica y que instituye para todas las esferas de la actividad, la lucha constante y la contradicción perenne.

Nietzsche es, para Jules de Gaultier el verdadero representante de la filosofía del conocimiento. Mas ya que esta, como toda otra filosofía es al fin y al cabo la traducción de un instinto predominante en el espíritu del filósofo, resulta interesante ver por qué impulso interior llega Nietzsche al nihilismo intelectual que le caracteriza.

El medio por el cual llega Nietzsche a la negación radical de las ficciones metafísicas, es "el instinto de grandeza", bajo la apariencia del ascetismo cristiano.

El instinto de grandeza impulsa a la continua superación interior y ésta sólo se obtiene mediante la crueldad consigo mismo. Crueldad que derribando los ídolos tradicionales y venerables, pone el espíritu en disposición de volar hacia nuevas y más altas esferas de vida. Esta actitud aproxima a Nietzsche a los ascetas cristianos, por el renunciamiento y el combate interior, pero

va a conducirlo, precisamente, a atacar el cristianismo.

Para ser cruel consigo mismo, despierta Nietzsche el instinto del conocimiento que le obligará a negar aquello mismo que él quisiera "afirmar, amar, adorar". De esta suerte, consume la obra de arruinar el mundo de las ficciones humanas, y Zarathustra anuncia la muerte de Dios. Realizada la destrucción de la divinidad, abolida la cosa en sí y la finalidad universal, acaba por derrumbarse todo el edificio moral que sobre esas ficciones se había construido.

En psicología Nietzsche denuncia la ilusión del yo y su consecuencia: la ilusión del libre arbitrio. Con lo cual, ya no quedan sino instintos en lucha, disputándose el señorío de la conciencia.

Pero aún más: Nietzsche que ha inmolado los viejos ídolos ante el Dios-Verdad, concluye por sacrificar también éste, al descubrir su vanidad y su absoluta falta de sentido, cuando no se refiere a la simple constatación de los hechos concientes.

¿Cuál es ahora la actitud del filósofo frente a la apariencia fenomenal? Habiendo perdido la ilusión que hace actuar, el filósofo se interesa ante la vida como ante un espectáculo. Y concibe la belleza como el goce que se deriva de esa contemplación. Por este lado se aproxima Nietzsche a Schopenhauer. Subsiste con todo una honda diferencia: mientras para el primero la belleza es un estado provisional, tras del

que viene el Nirvana, para Nietzsche es una compensación permanente del dolor que teje el drama de la vida.

La vida es esencialmente un espectáculo, y su única explicación como su única justificación es su belleza. Por eso el contemplador, el filósofo exige que quienes intervienen en la farsa de la vida, sean buenos actores o mejor, personajes que tomando en serio su papel, pongan tragedia y emoción en la escena. Los violentos, los fuertes, los innovadores, representan concienzudamente y suscitan peripecias interesantes. Son por eso los autores preferidos.

Pero el instinto de grandeza que anima el pensamiento de Nietzsche, no descansa en la etapa de la serenidad estética. El instinto de grandeza que se había servido del conocimiento como un medio de ejercitar la crueldad hacia sí mismo, y por lo tanto, como un resorte de elevación; quiere ahora reinar en nombre propio. "Así hablaba Zaratthustra" realiza ese voto.

El anhelo de superación forja el ensueño de lo sobre humano. Más no es este un ideal fijo, sino un símbolo de la nunca satisfecha ansiedad que tiende, cada vez con mayor fuerza, el resorte de la voluntad.

Fácil es presumir la moral que de esta concepción puede derivarse. Bien será todo aquello que intensifique el poder de la voluntad. Mal lo que tienda a debilitarla. La única virtud es la crueldad para consigo mismo. Y, por lo tanto, el valor de los actos dependerá de la

impulsión a que obedezcan: serán buenos si los inspira la crueldad interior que traduce la continua voluntad de superación.

Por lo demás, las ideas morales de Nietzsche obedecían a una reacción contra el desfallecimiento de su vida física. Reacción que lo llevó a glorificar la fé, el ardor, el frenesí, tan contrarios a la serenidad estética de la etapa precedente. Ahora recomienda la acción y no la simple actitud espectacular. Ahora exalta a los hombres de voluntad a los que transforman la vida creando valores nuevos. Es un individualismo lleno de exaltación y de ímpetu.

El instinto de grandeza tiene, según Nietzsche, un enemigo capital en el Cristianismo, religión depresiva que predicando el renunciamiento y la piedad, representa el espíritu de esclavitud y de medrosa defensa, el instinto de igualdad y de nivelación que tiende a destruir toda la aristocracia dominadora y feliz de los fuertes.

No hemos pretendido, agotar la ideología de Jules de Gaultier sino tan sólo seguir sus grandes líneas. Desde una posición vieja, el pensador elegante nos ofrece una concepción llena de sugerencias. Nos agitamos en un mundo de perspectivas ilusorias, vivir es correr tras la esquiva irrealidad de un sueño, es amar la quimera y buscar lo imposible; la verdad es el desengaño del espíritu que ha deshecho el encantamiento de la fantasmagoría fenoménica.

Pero la ilusión estimula el esfuerzo y promueve la vida. Los dogmas religiosos y los prin-

cipios morales realizan así una función útil. Orientan las energías de los grupos sociales y, con la fé, confieren a la actividad humana el entusiasmo y la pujanza.

Mas, ¿esas ilusiones son solo ilusiones? Si algunas, de ellas tienen una eficacia es seguramente por que coinciden con las articulaciones reales de las cosas. Esas cosas son también fantasmas dirá Jules de Gaultier. Pero nosotros le responderemos que en nuestro mundo fantástico podemos distinguir dos clases de ficciones: unas eficaces, otras no. Las primeras nos ofrecen satisfacciones permanentes y compensaciones efectivas; ellas son nuestra mejor realidad, nuestra mejor verdad. Lo cual nos autoriza a sostener que ciertas ilusiones encierran un elemento de *veracidad*. Es la posición del pragmatismo que llama verdad al éxito de las ideas en la prueba heroica de la acción.

Para esta filosofía todo conocimiento es infiel. Y es que para ella todo conocimiento es una visión panorámica que rompe la unidad del ser fraccionándola en sujeto y objeto. No toma en cuenta a aquella otra forma de conocer, que los confunde a entrambos en una intuición musical, íntima, inefable, y que nos permite desflorar si quiera sea ligeramente la superficie del misterio.

Más en el fondo queda un residuo amargo. Saber es sufrir y morir.

La vida engendra la ilusión y la ilusión engendra la vida. El ardor juvenil es fecundo en quimeras y la fantasmagoría de la ilusión y el espe-

MARIANO IBERICO RODRIGUEZ

jismo del ideal confieren al alma de los jóvenes la exaltación y el entusiasmo. La vejez es la verdad, pero es también la tristeza y la muerte.

En la vida individual, las sagradas mentiras que transfiguran la existencia, los absurdos que nos hacen felices, las ilusiones que envuelven el alma en un manto de claridad y de belleza, pronto son disipados por la dura experiencia de la vida, por el conocimiento. Y entonces, cuando el perfume de esas flores quiméricas ha volado de su frágil vaso, ya no le queda al hombre sino apurar la última gota.

LAS IDEAS RELIGIOSAS DE G K CHESTERTON.

Leyendo a Chesterton se convence uno de la seriedad de la paradoja, no sólo porque el famoso escritor inglés la pone al servicio de las cosas más serias sino porque emplea ese sistema con toda seriedad y hasta diríamos con toda reverencia. Y, sin embargo, como quiera que Chesterton suele envolver su seriedad en una sutilsonrisa y disimularla con una fina gracia, resulta, que leyendole, extraemos junto con una impresión seria, otra de ágiltravesura y de fácil amabilidad. Una impresión, si se quiere paradógica, más no por ello superficial ni incierta.

Hay dos formas de paradoja: una en que es un recurso de técnica, otra en que es la expresión de una íntima modalidad intelectual. Aunque no lo parezca, la paradoja de Chesterton pertenece al primer tipo, porque su propósito fundamental es justamente superar la inestabilidad o la estrechez de las ideologías presuntuosas y alcanzar la visión universal y honda que nos da la Ortodoxia. "Nada hay que yo desdeña tan sinceramente, ha escrito como la ligera

sofistería. No conozco nada más despreciable que una mera paradoja, una mera defensa ingenua de la que no admite defensa".

Hay en la obra de Chesterton un profundo anhelo de generalidad, de dirección, de buen sentido. La exigencia de un pensamiento que abarque todo el mundo y de un orden de vida que abarque al hombre entero, con sus contradicciones pero también con sus supremos ideales. Y sólo el Cristianismo puede satisfacer adecuadamente esa exigencia. Contra la presunción de los sistemas que quieren suprimir el misterio, el Cristianismo afirma precisamente el sentido normal del misterio y restituye a todas las cosas su fresca viviente y varia. Símbolo supremo de la vida, la expresa en su contradicción íntima, pero también en su infinita virtualidad. La cruz es el símbolo cristiano; el círculo, según Chesterton podrían ser el símbolo de esos sistemas perfectos tal vez pero cerrados que aprisionan odiosamente la vida. "El círculo, dice, podrá ser perfecto e infinito por naturaleza, pero cerrado para siempre en su órbita ni aumenta ni disminuye jamás. La cruz en cambio aunque tenga en el corazón una intercepción contradictoria de líneas, puede eternamente alargar sus brazos sin cambiar de contorno. Como tiene una paradoja en el centro, le es doble crecer sin transformarse. El círculo se vuelve sobre sí mismo siempre opreso. La cruz se abre a los cuatro vientos: es como la señal del camino para los libres caminantes".

EL NUEVO ABSOLUTO

En el delicioso libro *Heretics*—que contiene entre otros, admirables comentarios a la obra de Bernard Shaw y a la de H. G. Wells—sostiene Chesterton la necesidad de una creencia, de una opinión definida, de un ideal que oriente la vida y confiera un sentido al progreso. En la conocidísima obra *Ortodocia* define su credo y este no es otro que el de los Apóstoles “según lo entendía todo cristiano hasta hace poco tiempo y según resulta de la conducta histórica general de los que en tal credo han comulgado”.

Ortodoxia es “una especie de auto biografía vagabunda”. En ella pinta Chesterton como encontró en el Cristianismo y en el Cristianismo católico, la mejor de las filosofías. Y habla de su descubrimiento como el de un piloto que creyendo arribar a un mundo nuevo, desembarcara sencillamente en Inglaterra. Así es él que quiso ensayar una herejía por su cuenta y al darle los últimos toques, se encontró con que su herejía era la ortodoxia.

Un sentimiento de maravilla y de sorpresa ante la mágica visión del universo, un sentimiento de gratitud y sobre todo un sentimiento de humildad y de modestia ante el autor escondido del cosmos, fundamentan su actitud religiosa. El estado que en ella predomina, es placentero, alegre. Chesterton parte del goce infantil de las cosas y se eleva a Dios por un acto de reconocimiento y amor.

Sólo el Cristianismo permite estar en paz con el universo y en guerra abierta con el mundo. Así el Cristianismo se eleva sobre el pesimismo desolador y el optimismo estático. Sobre la filosofía que considera al mundo como radical e irremediablemente malo y sobre aquella otra que por considerarlo como absolutamente bueno es incapaz de excitar en el hombre ningún entusiasmo por el mejoramiento y el trabajo, instituye el Cristianismo una especie de patriotismo cósmico, gracias al cual infunde al hombre, junto con un gran amor por lo creado, el odio al mal y el deseo superior de eliminarlo. El cristiano es pues un hombre militante y resuelto que pone su optimismo no en el mundo sino en el designio perfecto de Dios.

Todas las disposiciones de su espíritu preparaban a Chesterton para comprender y amar a San Francisco. Obra de comprensión y de amor es por eso su *St. Francis of Assisi* pequeño y exquisito libro de cuya páginas surge la figura del santo con toda su compleja simplicidad. Por que Francisco de Asís fué simple como un niño pero tuvo todas las complejas capacidades del constructor, del luchador, del apóstol del poeta y del santo.

En Pascal la religión surge de un conflicto trágico. En Chesterton no. Hay empero entre ambos dos semejanzas que nos ilustran sobre el secreto de la vitalidad católica. La primera es que tanto Pascal como Chesterton ingresan a la religión huyendo de las presuntuosas fi-

EL NUEVO ABSOLUTO

lososías que pecan, no por lo que conocen sino por lo que ignoran y que presas en un racionalismo hermético, mutilan de modo pernicioso la visión integral de las cosas. La segunda es que tanto Chesterton como Pascal proclaman la humildad como condición necesaria de la vida religiosa. Chesterton no tiene el genio de Pascal ni su sentimiento dramático de la existencia, pero puede serle comparado por la energía con que cree en la necesidad de una filosofía que lejos de desconocer las contracciones de la vida sepa hacerlas fecundas.

Hay algo tan hondo como la Humildad, aquello que persiste a través de todas las peripecias, de todas las tribulaciones como algo indeclinable e inefable. A ese algo le llama Chesterton el secreto del cristiano. ¿Qué es? "Algo había, escribe refiriéndose a Cristo, que escondía a los hombres, cuando iba a rezar a las montañas: algo que El encubría constantemente con silencios intempestivos o con impetuosos raptos de aislamiento. Y ese algo era algo que, siendo muy grande para Dios, no nos lo mostró durante Su Viaje por la tierra: a veces discurro que ese algo era Su Alegría".

Chesterton no es un simple paradojista porque en su pensamiento alienta la vitalidad de una convicción vigorosa.

LA PERSONALIDAD Y LA OBRA DE BLAS PASCAL

*Conferencia dada en la Universidad de
Lima el 11 de agosto de 1923.*

Señor Rector:

Señoras:

Señores:

Agradezco vivamente al señor Rector por las frases benévolas con que se ha referido a mi labor y a mi persona. Agradézcole de modo especial por haber vinculado mi actuación universitaria a la memoria del ilustre maestro doctor Javier Prado y a la fecunda tarea del eminente profesor doctor Deustua a quien la Facultad de Letras tributara hace poco un merecido homenaje de admiración y simpatía.

Vengo a evocar la figura venerable y el pensamiento augusto de Blas Pascal. Quisiera poner en mis palabras todo el fervoroso recogimiento que merecen la vida y la obra de ese hombre

singular. Pascal puso su alma en su obra de tal modo que el alma y la obra son la misma cosa. Estudiemos, pues, en el alma y en la obra la realidad profunda que el alma y la obra revelaron.

Pero sería vana la pretención de agotar en una conferencia los variadísimos motivos encerrados en la obra y en la vida de Pascal. Atengámonos pues a los puntos de vista más saltantes.

Pascal se destaca en el cuadro intelectual del siglo XVII como una figura de excepción. En el siglo sistemático y deductivo, Pascal presenta la atormentada experiencia de los contrastes y de los desgarramientos interiores. Al culto de la inteligencia opone la religión del corazón. Y así en el siglo claro y lleno de confianza en el poder de la razón, Pascal ofrece el fuerte atractivo de lo incomprensible, de lo apasionado y de lo trágico. Este contraste adquiere claridad mayor cuando se compara a Pascal con cualquier pensador típico del siglo XVII, con Descartes por ejemplo. Con Descartes sobre todo, cuya influencia se traduce en algunos aspectos de la concepción científica de Pascal, pero cuyo espíritu metódico y arquitectural no podía arder en la llama donde se consumía el genial solitario. Entre esos grandes pensadores, dice Delbos, la diferencia es sobre todo de estados de alma. En Descartes la duda es un método crítico. En Pascal es un estado de insoportable angustia. En Descartes la razón está llena de confianza y de orgullo, en Pascal está llena de humildad y de incertidumbre. Descartes es el metafísico, Pascal el místico.

“Escribe con sangre dice Zarathustra, porque la sangre es espíritu”. Pascal escribió con sangre. Todos sus pensamientos están mojados en la sangre de su corazón. A partir de cierta época de su vida se consagró a combatirse, a desgarrarse. Intensamente pasional, puso toda la fuerza de su alma en la lucha desesperada contra sus pasiones. Su trágica lucidez veía toda la ignominia de la condición humana, su fé le hacía conocer toda la excelsa beatitud de nuestro último destino. Y toda su vida contraíase en la conciencia de esa contradicción dolorosa. Su alma debía abatirse, confundirse, humillarse, negándose como algo nulo e indigno. Renunciamiento cruel porque el alma de Pascal estaba llena de vida, de entusiasmo, de fuego.

Este hombre ardiente estaba dotado de una extraordinaria penetración intelectual. Conocía sus complicaciones interiores, conocía a los hombres. Unía la conciencia despiadada al incontenible hervor del espíritu. Esa lucidez aliada a una gran virilidad le preservó de toda delicuescencia voluptuosa, de todo sentimentalismo femenino. Todo en él es másculo, sencillo, austero. Enemigo de toda vacilación, de toda transacción, se abraza ardientemente a su fé, a las medias verdades prefiere los errores apasionados y su gran corazón rechaza por igual a los teistas glaciales y a los ateos indiferentes. Pascal sabe amar y odiar. Sólo que sus amores y sus odios están muy por encima del plano donde los hombres

vulgares suelen instalar el mezquino escenario de sus amores y de sus odios.

Pascal sólo ama el amor y por el amor el dolor. Y Cristo es para él, el amor y el dolor. Cristo no es una idea, no es un ser adorable, no es un símbolo, es algo más: es algo difícil de caracterizar, algo que talvez podría expresarse diciendo que Cristo es la vida misma de Pascal. Cristo es la clave de todo su espíritu. Es la clave pero también es el enigma.

Toda la vida de Pascal es un sacrificio continuo ante el altar de Cristo. Es el sublime sacrificio que Suarés llama con frase admirable "el ascetismo del corazón". Fué algo más que el castigo de la carne y la humillación de la razón. El ascetismo de la carne y la humillación de la razón son formas inferiores de la santidad. Queda todavía un grado más alto de perfección ascética. Pascal lo subió. Había que castigar un corazón lleno de fuego, de esperanza, de fuerza. Había que entablar una lucha sin tregua consigo mismo, no permitir nada al enemigo interior, proseguir el combate contra la propia pasión, hasta lo indecible, hasta lo incomprensible. "La dificultad infinita es la seducción suprema para un corazón de fuerza infinita. dice Suarés. La pasión de Pascal hace la guerra a su pasión como al único enemigo digno de ella. Pascal vive en la fiebre, en el temblor y las tristes delicias de un corazón que él alimenta y también devora".

"Hay que amar sólo a Dios y odiarse solamente a sí mismo" dice Pascal. Y nadie supo realizar como él esta heroica exigencia de amor.

Pascal realizaba la inmolación de su vida con la más profunda humildad. Sabe que el hombre no es nada, nada espera pues de sí mismo. Todo lo bueno que tenga le vendrá de Dios. "Sé—dice en la oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades—que ni la enfermedad, ni la salud, ni las razones, ni los libros, ni vuestras Sagradas Escrituras, ni vuestro Evangelio, ni vuestros santos misterios, ni las limosnas, ni los ayunos, ni las mortificaciones, ni los milagros, ni el uso de los sacramentos, ni el sacrificio de vuestro cuerpo, ni todos mis esfuerzos, ni los del mundo entero pueden nada para realizar mi conversión sino acompañáis todas estas cosas de una asistencia extraordinaria de gracia". La gracia expresa la humildad más absoluta y la más alta ambición. "Todo lo que no es Dios es incapaz de llenar mi deseo. A Dios mismo pido, a Dios mismo busco. A vos mi Dios me dirijo para obteneros". Pascal se inmola, se niega, se suprime. Pero es que con el dolor de esa inmolación, siente su alma la inefable beatitud de una vida divina.

Pascal parte su alma en dos. No es la lucha de la idea contra la pasión. Es la pasión contra la pasión. Mas como el enemigo renace incesantemente la lucha no termina nunca y por lo tanto, la victoria no envejece nunca tampoco. Por

EL NUEVO ABSOLUTO

esó en Pascal, el espectáculo de la tragedia interior se reviste de una tan grandiosa sublimidad.

Pascal nació en Clermont Ferrand el 19 de junio de 1623. Su padre pertenecía a una familia de comerciantes y de magistrados, cuyo espíritu de precisión y exactitud se tradujo indudablemente en la actitud científica de nuestro filósofo. Su madre pertenecía a una familia de labradores; era una mujer profundamente piadosa que impregnó en su alma el alma de su hijo.

Pascal quedó huérfano de madre a los tres años pero nadie discute la importancia de la influencia maternal en la orientación total de su vida. Tuvo tres hermanas. La menor, Jacqueline, era suave, encantadora, inefable, "la sonrisa del hogar" como solían llamarla. Ella con su dulce manera, con su espíritu a la vez suave y fuerte, contribuyó más que nadie a cultivar las disposiciones religiosas de su genial hermano.

En el ambiente de familia que hubo de respirar Pascal se unían los estímulos de una noble inspiración religiosa y moral a las altas sugerencias del pensamiento científico. En París, su padre que era contertulio del célebre jesuita Marcenne lo introdujo en la academia de éste y allí Blas que era un adolescente, no se limitó a aprender sino que intervino lucidamente con sus opiniones personales en los de-

bates en que se agitaban las más arduas c
tiones científicas de ese tiempo. Cuando Pascal
contaba 18 años, su padre sufrió un accidente
del que fué curado por dos médicos jansenistas
cuya influencia en las disposiciones interiores
de toda la familia Pascal, pero especialmente en
las del joven sabio fué decisiva. De esta época
data lo que suele llamarse la primera conversión
de Pascal, conversión que fué para él un mo-
vimiento de honda concentración preñada de
virtualidades inefables. Pero estaba deparada a
Jaqueline la gloria de consumir en el espíritu
de su hermano la transformación definitiva. Ja-
queline, la dulce, ingresó en el monasterio de
Port Royal y atrajo poco a poco a Pascal hacia
la suprema vida religiosa. El 23 de noviembre
de 1654 hace crisis este proceso espiritual en el
éxtasis que Pascal describe con palabra infla-
mada y que marca su conversión definitiva.

Desde sus primeros años Pascal nos asom-
bra por la grandesa de su genio científico y por
su formidable capacidad crítica. Sabido es que
fué un niño prodigio y que elaboró casi toda
su obra científica entre los doce años — época
aproximada en que sin más recurso que su ge-
nio descubrió hasta la XXXII proposición de
Euclides—y los veinticuatro en que comienza a
orientarse hacia nuevas y más altas esferas.

La actitud de Pascal ante la ciencia coinci-
de con la de Descartes al rechazar la autoridad
como criterio de conocimiento. Mas, al paso

EL NUEVO ABSOLUTO

que en la geometría y en la física, Descartes es predominantemente apriorista y metafísico, Pascal representa la tendencia experimental e intuitiva. Además, la concepción de Pascal trata el saber tradicional con más miramientos y aún se apoya en él para restituir al proceso de las ciencias su continuidad evolutiva.

Al negar después de rigurosas experiencias, el horror de la naturaleza por el vacío, excluye de ella toda cualidad oculta y se aproxima a la concepción mecánica sin abrazarla enteramente por creer que la naturaleza es inconmensurable con nuestros medios de conocer.

La geometría nos proporciona según Pascal, el tipo más perfecto de demostración que podemos alcanzar; pero no el más perfecto en sí, porque ese método debería probar todas las proposiciones y definir todos los términos lo cual no sucede. No todo se demuestra en geometría. Hay cosas como el tiempo, el espacio, el movimiento, el número, la igualdad que no pueden definirse. El corazón las siente y eso basta.

El razonamiento deducirá las proposiciones que esos principios encierran, pero es el sentimiento quien ha puesto las bases últimas e indemostrables. Los tres elementos básicos de la geometría: el espacio, el movimiento, y el número, tienen la propiedad de la infinitud en la grandeza y en la pequeñez. Reflexionando sobre esta propiedad y sobre el empleo de los infinitamente pequeños, Pascal concibió los principios

del cálculo infinitesimal y aún los del cálculo diferencial e integral.

Como es sabido Pascal era un eximio conocedor de los hombres. Percibía lo que cada uno encierra de original, de irreductible. Apreciaba toda la enorme complejidad de la vida interior con sus contrastes rebeldes a la lógica y sus oscuros procesos. El Discurso sobre las pasiones del amor es un notable estudio de psicología y un elocuente elogio de la ambición y del amor. Sus admirables indicaciones sobre el espíritu de geometría y el espíritu de sutileza instruyen por igual a quien investiga en modalidades psicológicas y a quien estudia las formas de nuestra facultad de conocer.

Su mirada sorprende las pasiones, los intereses, las mentiras de la vida social y su fuerte amor por lo verdad sabe desenmascararlas y confundirlas. Su instinto moral se revela contra toda conciliación acomodaticia del ideal con la realidad y aspira al reinado austero del deber absoluto. Su actitud crítica por último, mostrándole los límites de la razón, apártale del dogmatismo y lo hubiera llevado talvez al pirronismo sin esa certidumbre misteriosa que fundamenta su filosofía mística.

Como hemos visto la geometría nos instruye sobre los límites del espíritu ya que nos muestra su incapacidad para probarlo todo y la necesidad en que se encuentra de apelar a la con-

EL NUEVO ABSOLUTO

vicción del corazón. Pero todavía más: colocándonos en frente a dos infinitos de grandeza y de pequeñez nos invita a reflexionar sobre la situación humana que vacila entre esos infinitos.

Hay, pues aquí dos sugerencias: una sobre las maneras de conocer, otra sobre la situación del hombre colocado entre dos infinitos. Existen dos grandes formas de conocer: la razón y el corazón. La razón procede por demostraciones, va indirectamente a su objeto. El corazón se transporta al interior, lo conoce inmediatamente. Y su conocimiento se transfigura cuando Dios interviene y con la gracia inicia al hombre en los sagrados misterios de la vida. En este último grado, conocimiento es sinónimo de humildad y amor. Conocer es amar pero es, sobre todo disponer el alma para recibir el inefable mensaje de Dios.

El examen de la segunda sugerencia nos llevaría al corazón mismo de la filosofía religiosa de Pascal. Antes de entrar en este exámen detengámonos por un instante en la visión pascaliana del mundo y en su concepto sobre la altísima dignidad de la conciencia humana. Voy a citar aquí un pensamiento muy conocido pero muy hondo. "El hombre, dice Pascal, no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza: pero es una caña pensante. Un vapor, una gota de agua bastan para su muerte. Más aunque el universo lo destruya, el hombre será siempre más noble que aquello que lo mata; puesto que él sabe que muere y el universo nada sabe".

El amor de Cristo inspira toda su filosofía religiosa. La doble naturaleza, los abismos de amor, de santidad y de dolor que se encierran en la persona y en la predicación del Cristo traen a Pascal no sólo la solución de sus inquietudes filosóficas sino el consuelo profundo para las angustias de su corazón. Pascal personificaba en Cristo sus exigencias interiores, hacía de El, su ideal y su estímulo. Y así es como todos sus *Pensamientos* se nos ofrecen cual trasposiciones de ese motivo fundamental. Recojámosle pues, si queremos penetrar el verdadero sentido de sus meditaciones religiosas.

Lo que desde luego llama la atención de Pascal es la naturaleza contradictoria y enigmática del hombre. Suspendido entre un infinito de grandeza y un infinito de pequeñez, el hombre contiene en sí, al par que la miseria más profunda, la posibilidad de la más excelsa elevación. Por una especie de proceso dialéctico, es en la propia conciencia de su pequeñez, donde encuentra el hombre el signo revelador de su grandeza. "La grandeza del hombre es tan visible que se deduce aún de su miseria. Pues, ¿quien tiene a desgracia no ser rey sino un rey desposeído?" Grandeza y miseria, lo más alto y lo más bajo, dualidad de dos extremos inconciliables. ¿Cómo explicar el misterio de su presencia en el mismo ser? Algunos han llegado a atribuir dos almas al hombre, otros se han atenido a uno de los extremos solamente: y así ora abstraídos en la grandeza del ser humano le encumbran hasta Dios,

EL NUEVO ABSOLUTO

ora, abstraídos en su miseria le niegan toda certidumbre, le desconocen toda dignidad, le condenan a la vacilación y a la ignorancia. Esas dos tendencias que Pascal llamaría la filosofía de la grandeza y la filosofía de la pequeñez encárnanse respectivamente en Epicteto y en Montaigne.

“Me parece, decía Pascal a M. De Sacy, que la fuente de errores de estas sectas consiste en no haber sabido que el hombre actual difiere del hombre de la creación; de suerte que el uno (Epicteto), al advertir algunos rasgos de su primitiva grandeza e ignorando su corrupción ha tratado a la naturaleza como sana y sin necesidad de reparador, lo cual le lleva al colmo de la soberbia; mientras que el otro (Montaigne), experimentando la miseria presente e ignorando la primitiva dignidad, trata a la naturaleza como si fuese irreparablemente enferma, lo cual precipita en la desesperación de llegar al bien verdadero y, por ahí a una extrema cobardía“. Así pues Epicteto y Montaigne, han mostrado, cada cual de modo exclusivo las direcciones opuestas que al alma humana solicitan. Epicteto la grandeza, Montaigne la pequeñez estimulando aquél el orgullo, éste la cobardía y la pereza. Tendencias divergentes, estados contradictorios que la filosofía no puede conciliar porque carece de un criterio capaz de absorberlos. Lo que se afirma por un lado se niega por el otro, y de esta suerte el hombre tiene que optar entre el orgullo y la cobardía, resultados inevitables de esas “luces imperfectas“ que se pierden, no por lo que conocen

sino por lo que ignoran. Como que sólo la verdad del Evangelio puede resolver esa oposición y dar al hombre la luz sobrenatural de su destino y de su origen. No necesitamos decir con cuánta ansiedad buscó Pascal esa luz misteriosa y con qué arrobamiento hubo de recibirla. Todo su pensamiento se orienta entonces iluminado por esa claridad remota. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, peca contra ese mismo creador de bondad y es precipitado desde la cumbre de su grandeza en un abismo de abyección del cual sólo la intervención graciosa de un mediador puede redimirlo. Ese mediador es Jesucristo. En él se expresa nuestra contradicción, se estimulan nuestra confianza y nuestro temor, se condenan y destruyen la desesperación y la soberbia". "El conocimiento de Dios sin el de la propia miseria hace el orgullo. El conocimiento de la propia miseria sin el de Dios hace la desesperación. El conocimiento de Jesucristo es el medio porque en él encontramos a Dios y nos encontramos a nosotros mismos".

He aquí el significado de la verdadera religión según Pascal: explica al hombre todo entero en su grandeza y en su pequeñez, explica: "esa impotencia de probar invencible a todo dogmatismo y esa idea de verdad invencible a todo el pirronismo", esa ansia de divinidad que flota sobre todas las caídas y la flaqueza invencible de la condición humana, La religión de Cristo es una redención y como tal deriva de un acto absolutamente gracioso por parte de Dios,

EL NUEVO ABSOLUTO

El hombre sin mérito alguno, encuéntrase así elevado a la mas alta dignidad de la existencia, al orden divino del amor y de la gracia.

Pascal superpone este orden—el orden de la caridad—a los del pensamiento y la extensión admitidos por Descartes. Piensa que así como el pensamiento es irreducible a la extensión, la caridad lo es a uno y otra. “De todos los cuerpos juntos no podría hacerse surgir el más pequeño pensamiento, esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no podría obtenerse un movimiento de verdadera caridad, esto es imposible y de otro orden, sobrenatural”. La caridad es el amor de Dios, la santidad, la humildad, el renunciamiento, la plagaría; es la gracia divina que transporta el corazón de la concupiscencia a la vida plena de la primitiva beatitud.

A la vida de la caridad ingresa el alma por virtud de una inspiración sobrenatural. Nada es mas extraño a ella que los vanos razonamientos de los filósofos, que las orgullosas disquisiciones del pensamiento puro. El orden de la caridad es cosa de sentimiento y en él, Dios no es una fria abstracción, no es una simple idea filosófica sino algo concreto y viviente. Por eso la religión no es tampoco una forma de la filosofía sino “Dios sentido por el corazón”.

¿Quién es pues ese Dios sentido por el corazón? Es un Dios escondido, *Deus absconditus*, invisible para quienes sólo ven con los ojos de la carne o del espíritu y nó con los

ojos de la gracia. Ese Dios sólo se entrega á quienes le buscan Y sólo le buscan quienes ya le tienen. "No me buscarías, dice la Escritura si no me hubieses ya encontrado". Y Pascal escribe: "Hay bastante luz para aquellos que no desean mas que ver y bastante oscuridad para quienes tienen una disposición contraria". Así hace de la verdad una obra del corazón y del deseo, Mas como los movimientos de uno y otro son al fin suscitados por la gracia, concluye Pascal por desplazar la fuente del conocer y del amor de nuestra alma a Dios. ¿Quién no siente palpar en este proceso el viejo dilema de la gracia y de la libertad, de Dios y del hombre? Las filosofías pueden atenerse a uno de los términos; la religión debe absorberlos. Esa absorción es incomprendible argüiremos a Pascal. Pero él nos opondrá esta frase profunda: "Todo lo que es incomprendible no deja de ser".

Però no olvidemos que Pascal no concibe a Dios sin Jesucristo. Nada repugna más a su corazón inflamado en el amor de Cristo, que el frío y metafísico Dios de los teístas. Y así dice: "No conocemos a Dios mas que por Jesucristo. Sin ese mediador queda cortada toda comunicación con Dios, ya que por Cristo conocemos a Dios. Todos los que han pretendido conocer a Dios y probarlo sin Jesucristo no han propuesto mas que pruebas impotentes. Mas para probar a Jesucristo tenemos las profecias que son pruebas sólidas y palpables. Estas profecias habiéndose cumplido y habiendo demostrado su

EL NUEVO ABSOLUTO

verdad por el acontecimiento, prueban la divinidad de Jesucristo. En él y por él conocemos a Dios. Sin él sin la Escritura, sin el pecado original, sin el Mediador necesario, prometido y llegado no se puede probar absolutamente a Dios ni enseñar buena doctrina ni buena moral. Mas por Jesucristo se prueba a Dios y se enseña la moral y la doctrina. Jesucristo es pues el verdadero Dios de los hombres“.

Pascal quería atraer las almas hacia la fé. Con este propósito y pensando componer una apología de la verdadera religión, consignaba sus pensamientos en la forma fragmentaria y dispersa a que le obligaba el mal estado de su salud. No era su principal objeto una demostración racional de las verdades religiosas. Lógico insigne, conocía muy bien los límites de la razón; sabía que esta no puede determinar ningún movimiento de fé ni mucho menos de amor. Era necesario, pues, emplear otro elemento de persuasión, y Pascal lo hizo con admirable maestría, combinando la seguridad metódica del *espíritu de geometría* con la rapidez intuitiva y contagiosa del *espíritu de sutileza*. Era preciso conmover, llegar al corazón, tocar las fibras recónditas de la creencia y para ello se requieren el fuego de la pasión, la fuerza del hábito, los prestigios de la belleza y aún los estímulos del interés. Mediante esos recursos cree Pascal, ya que no suscitar la caridad, por lo menos disponer el espíritu para recibir la acción santificante de Dios.

El argumento de la apuesta—que suele ser

tan mal comprendido— no es sino una manera de probar lo absurdo de permanecer indiferentes ante el problema trágico de nuestro destino y la necesidad de decidírnos a arriesgar nuestra vida efímera contra “un infinito de vida y bienaventuranza”.

Toda creencia es una apuesta y Pascal quiere determinarnos a arriesgarla. ¡El riesgo es tan despreciable y la ganancia tan inmensa! Ea pues! exclama Pascal: apostad, y si no creéis todavía, seguid el camino que otros han hecho antes que vosotros: haced como si creyérais y creeréis al fin.

Habiendo señalado la dirección de su pensamiento no puedo seguir a Pascal en la extensa parte estrictamente apologética de su obra. Sus consideraciones sobre los milagros, su interpretación de las profecías—en las cuales distingue un sentido literal y otro espiritual,—sus reflexiones sobre el pueblo judío, sus observaciones sobre los evangelistas, admirables unas por profundas, otras por sutiles, todas por originales y concluyentes, no caben en esta conferencia, extraña por otra parte a toda discusión dogmática. No quiero callar sin embargo, que muchas indicaciones de Pascal, revelan una exégesis incipiente aunque ingeniosa en sumo grado.

Yo creo distinguir tres grandes tipos de religiosidad: unos buscan la vida religiosa como el consuelo o la salud, otras la adoptan porque ella les resuelve sus contradicciones interiores y sus dudas punzantes. Por último, hay almas

EL NUEVO ABSOLUTO

sublimes para quienes la religión no es sino una amorosa e interminable inmolación. En el temperamento de Pascal parecen resumirse todos estos tipos. La religión es para él, consuelo, salud, explicación, amor y dolor a un mismo tiempo. Por eso sus pensamientos tienen resonancias para todas las almas y perspectivas para todos los ojos.

La religiosidad de Pascal parte de un contraste doloroso y encuentra en la persona de Cristo su expresión suprema y su alimento de vida. Por eso si Nietzsche tuvo según Höffding tres maestros: el dolor, Schopenhauer y Wagner, de Pascal podemos decir que tuvo sólo dos: el dolor y Jesucristo.

Casi todas las grandes personalidades apóstólicas fueron a la vez personalidades trágicas y místicas. En ellas encontramos en primer lugar un gran dolor, el dolor que en sus almas condensa toda la realidad dolorosa del mundo; en segundo lugar una extraordinaria lucidez, una perspicacia intelectual que les permite conjurar el encanto de las apariencias mundanas, de los pequeños intereses, de las solicitudes inferiores; en tercer lugar una gran soledad, "la soledad del hombre entre los hombres" y por último, más profundo que su dolor, que su desilusión y que su soledad, un inmenso amor. Ese amor amargo que separa al hombre de los suyos para llevarlo a la piedad por todos sus hermanos en el mismo destino y en la misma angustia.

Pascal fue así. Sintió el dolor del mundo, deshizo el encanto de las vanas apariencias y fué un sublime solitario.

Y ya que hablamos de Pascal solitario detengámonos a examinar esa página inefable de los *Pensamientos* que se titula: "El misterio de Jesús". Ya sabemos que Pascal amaba sobre todas las cosas el dolor de Cristo y que todo el ideal de su vida hubiera sido volver a sufrir ese dolor. Jesús bebió su mas honda amargura en la soledad. Nada hay mas triste en el corazón de Cristo que el verse abandonado por los mismos a quienes va a salvar. Sus tres amigos mas queridos duermen cuando El les ha pedido que velen. La primera vez que pide un consuelo, un apoyo de ternura, ese consuelo y ese apoyo le son negados. Despierta a sus discípulos mas estos vuelven a dormirse. Entonces Jesús condensa en esta exclamación suprema su dolor excesivo: "Triste está mi alma hasta la muerte"

Solitario y lúcido como Pascal fué Nietzsche; pero mientras Pascal encontró en el amor a Cristo un íntimo reposo para su inquietud el pobre Nietzsche tuvo que forjar un sueño para salir de su propio sueño atormentado.

¿Cómo no aproximar Pascal a Tolstoy? Pascal hubiera comprendido muy bien a Tolstoy pero le hubiera dirigido un gran reproche. Cristo es para Tolstoy ante todo, el Evangelio, la Enseñanza. Para Pascal Cristo es el Mesías prometido que derramó "tal gota de su sangre

por cada uno de nosotros". Entre Pascal y Tolstoy hay pues la misma diferencia que entre lo concreto y lo abstracto, entre la vida que es Pascal y la ideología que es Tolstoy.

Fuera del terreno estrictamente religioso, muchos motivos de la obra de Pascal reviven en la especulación y en la cultura de la hora presente. Ejemplos: la intuición bergsoniana, "la voluntad de creer" de William James y muchas sugerencias del neoromanticismo de hoy día.

La crisis espiritual en que nos encontramos obedece a que habiendo perdido los hombres la fé en los valores tradicionales, carecen de un punto de apoyo para cimentar las altas aspiraciones del espíritu. Ese punto de apoyo no puede darlo la filosofía porque las simples ideas son ineficaces sin el sentimiento, tampoco puede darlo una simple renovación de carácter económico, porque los intereses como las ideas desfloran solamente la superficie de la vida. Ese punto de apoyo me diréis lo encontraremos vigorizando la educación moral. Pero hay que distinguir: o esa moral es filosófica y en ese caso resultará tan ineficaz como la simple filosofía o es una moral del corazón y tiene que ser en ese caso una moral eminentemente religiosa. Los datos del problema que a todos nos comprende, podemos encontrarlos en los órdenes cartesianos de la extensión y del pensamiento; pero la solución sólo puede venirnos del tercer orden de Pascal: de la caridad y del amor.

DE LA INQUIETUD PRESENTE

EL NUEVO ABSOLUTO

Todos sienten que la humanidad atraviesa por una época de profunda crisis. Coexisten en ella una sensación apocalíptica y una confusa esperanza. Es una emoción compleja, muy difícil de analizar pero que puede ser provechosamente contemplada desde tres puntos de vista: El de la posición del hombre ante el pasado, el de su reacción ante las condiciones de hecho en que tiene que abordar al trabajo de su reconstrucción espiritual y el de nueva metafísica que, en medio a la confusión presente, insinúa ya sus grandes esquemas.

La soledad en el tiempo, la voluntad religiosa, el nuevo absoluto, son expresiones imperfectas de que nos servimos para designar los aspectos principales de la agitación contemporánea. Esos aspectos resumen los elementos negativos y las posibilidades de afirmación; revelan

el malestar, la contradicción interior, la relativa incoherencia propios de toda época de transición y anuncian las formas en que tiende a encarnarse la eterna inquietud humana.

La soledad en el tiempo se produce por la abolición del pasado. Por eso coincide en nuestros días con la crisis de la historia en las dos formas principales que ella asume: la de una disciplina científica y la de una elaboración sentimental del pasado. Observemos ambas formas, relacionándolas con la actividad espiritual que las crea, si queremos descubrir el profundo significado de esa crisis.

La actividad del espíritu, ante el conjunto de las imágenes que ofrece la experiencia, se ejercita, ora fundiéndose con dichas imágenes, sintiendo que ellas están formadas de su propia sustancia, ora atribuyéndoles una existencia independiente. En el primer caso, toda la realidad se convierte en un drama personal y hasta las percepciones que parecen corresponder a los objetos más fijos y exteriores se incorporan en la íntima corriente de la vida, en el segundo, las imágenes tienden a diversificarse y a tomar puesto en un espacio impersonal e indiferente. Son dos movimientos opuestos. El primero lo realiza el arte, el segundo la ciencia. El arte resuelve todas las cosas en el yo, la ciencia al contrario resuelve todo el yo en las cosas. Entre estos movimientos fluctúa indecisa la historia. No es pura contemplación estética, por que pretende

controlar, mediante una crítica científica la apariencia de los hechos. No es pura ciencia tampoco, pues contra el propósito generalizador de ésta, aspira la historia a adquirir una visión singular, original, intuitiva, digamos estética, de los hombres y de las cosas del pasado. De este modo entregase la historia a una verdadera labor de Sísifo: quisiera destruir el mito, la leyenda, la apariencia ilusoria del pasado, mas cuando ese trabajo se ha cumplido encuéntrase en la necesidad de suscitar, por sobre las escuetas indicaciones del análisis, una nueva apariencia imaginativa. Con lo cual y sin quererlo restablece la ilusión y prepara la nueva leyenda.

Y la historia oscila entre la dirección científica y la estética como el alma humana que a veces absorbe el mundo en sí misma y otras se deja absorber por el mundo. Así la historia que a veces pretende reducir la ansiedad, la riqueza, el misterio de la vida humana a las leyes inflexibles del mecanismo universal, otras incorpora el pasado al presente e insinúa en el ritmo de lo que ya ha sido, el ritmo dominador de una inquietud presente y libre.

La historia científica describe, analiza, explica. Su postulado fundamental consiste en sostener que el pasado tiene una existencia objetiva, sujeta a las leyes matemáticas e ineludibles de la causalidad; estima que el pasado existe en alguna parte patricado e inmóvil como una capa geológica y espera poder revelarlo alguna vez con exactitud definitiva; cree que ha corrido

EL NUEVO ABSOLUTO

por las mallas de un determinismo mecánico y pretende insinuarse en ellas y recorrerlas a su vez. Mas la historia científica olvida en primer término que el pasado es vida. Presa en la misma ilusión que deforma el concepto de nuestra existencia interior, contempla el pasado no en la actividad creadora que lo va generando sino en la serie de fases inmovilizadas de lo ya producido. No ve el movimiento sino la trayectoria. De ésta suerte el pasado se congela, y al fluir imprevisible de la realidad histórica se sustituye una simple derivación geométrica. La historia científica olvida en segundo lugar que todo pasado es una obra de estilización, es decir de deformación conciente o inconciente. Olvida que no existe un pasado *en sí* sino por relación al punto de vista y a la coloración emocional con que lo contemplamos. Se imagina alcanzar la verdad y en el fondo tan sólo propone una nueva estilización más o menos feliz y fugaz.

Hay empero otra forma más libre de concebir el pasado: la que considera la historia, no como la contemplación de un espectáculo para siempre acabado sino como una constante y nunca definitiva elaboración. Elaboración ¿de qué? De los datos, las noticias, los hechos que son a la totalidad del pasado lo que la corteza es al fruto y la palabra al pensamiento. Elaboración personal en que el historiador hace intervenir no solo sus facultades intuitivas sino también y principalmente sus facultades de invención y de síntesis. Esta forma de concebir la historia por úl-

timo reconoce la ilusión del pasado y aun la consagra como estímulo vital, Podría reclamarse de la frase de Goethe con que Nietzsche encabeza su segunda Consideración Inactual: "detesto lo que no hace más que instruirme sin aumentar mi actividad o animarla directamente".

Pero esta historia, más que los historiadores, la hacen los artistas, los hombres apostólicos, los espíritus creadores y sintéticos. Ellos descubren, o se imaginan descubrir por debajo de los hechos yuxtapuestos la intención fundamental que los suscita y en la simple apariencia material de los sucesos decifran una permanente significación espiritual. Ellos crean los grandes valores históricos y los símbolos que expresan en el tiempo las realidades intemporales. Ellos consagran los mitos en que se nutre la vitalidad de los pueblos y de las razas, En verdad son ellos quienes crean el pasado y lo hacen servir a los nuevos designios de la vida.

Así pues, tanto en la historia de tipo científico como en la que llamaremos de tipo artístico, la imagen del pasado es un efecto de perspectiva, una ilusión. Por eso, en cierto sentido, todo hombre es un solitario en el tiempo. Percibe el panorama cambiante, misterioso, inagotable del pasado, pero la coloración, el sentido, la animación del espectáculo, son su obra, su proyección sentimental. Y así el hombre en la historia como en la vida, forja con la materia dócil de los hechos la representación de su propio drama. Sólo que a veces descubre su soledad y

EL NUEVO ABSOLUTO

se deshace el encanto de las ficciones vitales con que se ha mantenido. Entonces tiene que afrontar la labor imposible de restablecer, desilucidado, todo el trabajo de la ilusión.

Es lo que pasa ahora. La Sociología y la especulación crítica del siglo XIX (positivistas, eruditos, etc.) arruinaron el prestigio de las leyendas y de los mitos metafísicos y religiosos. Al mismo tiempo, con una gran presunción de objetividad elaborábase la historia científica, en la cual automáticamente renació la ficción bajo la forma de una materia histórica existente en sí, fuera del espíritu que la contempla y sujeta *a priori* a las leyes de la causalidad mecánica. Los hombres de hoy—y de ello es una prueba el libro paradójico y genial de Spengler—comenzamos a denunciar esta nueva ficción, y así descalificamos la historia científica pero no hemos construido aun el sistema de ilusiones inéditas que deba reemplazarla.

El hombre moderno es pues un solitario en el tiempo. Y en su soledad estriban su grandeza y su deficiencia. Su grandeza, porque una gran soledad es el precio de una libertad orgullosa y completa. Su deficiencia, por que la soledad destruye el sentido de la dirección y tiende a mantener el espíritu en una indiferente inmovilidad.

Yo creo que esta situación es nueva en la historia y que, por lo tanto, plantea problemas que antes de ahora ninguna civilización hubo de confrontar. Los griegos, no obstante su falta de

sentido histórico, conservaron siempre el espíritu inmanente de sus leyendas. Los cristianos presentaron la obra de Cristo como la culminación de un largo drama divino y humano. En el siglo XVII, Descartes renuncia a la colaboración del pasado, pero no está solo porque se reclama de una razón intemporal bajo cuyo imperio han vivido y han de vivir los hombres. El siglo XIX estimaba el presente como una resultante mecánica del pasado, y de esa suerte los hombres de aquel siglo pudieron sentirse en alguna forma esclavos, pero no se sintieron solos. Les faltaba la leyenda pero se imaginaron tener la historia.

El hombre actual no tiene ni leyenda ni historia, ni puede reclamarse de una razón intemporal. Es en este sentido solitario y escéptico. Solitario, es decir escéptico, por que el escepticismo no fué nunca otra cosa que la soledad del espíritu, ni esta otra cosa que una presunción de irrealdad difundida en torno nuestro.

Cuando logremos condensar en esa atmósfera una apariencia superior a nuestra crítica, entonces habría nacido la nueva cultura. Y he aquí que se plantea un problema nuevo y paradójal: ¿cómo hemos de hacer para condensar en esa atmósfera de duda una apariencia superior a nuestra crítica? Es la técnica de la cultura lo que necesitamos. Y esa técnica la ignoran nuestra razón y nuestro cálculo, pero la conoce muy bien el viejo instinto vital, encargado de renovar por modo inagotable la quimera multiforme y fecunda,

EL NUEVO ABSOLUTO

En resúmen, el drama del hombre moderno es el drama solitario de Nietzsche: ha denunciado la irrealidad de todas las ilusiones pero sabe que sin ellas no se puede vivir. Así como Nietzsche extrajo de su dolor una trágica esperanza, así el hombre moderno proyectará sobre su vida incierta la ilusión redentora. Y la vida entonces como antes encontrará su sentido y su nobleza en el anhelo religioso de alcanzar una meta inasequible.

Se ha definido la religión como el sentimiento de que el hombre necesita ser salvado (1). Fórmula que, si no agota el contenido de la vida religiosa, expresa sin embargo con gran exactitud una de sus características esenciales. La religión es en efecto el sentimiento de que el hombre necesita ser salvado, pero es además el anuncio de esa salvación y el anhelo fervoroso de alcanzarla. En la religión pues — y de modo particularmente visible en el cristianismo— se encierran estos tres elementos: un sentimiento doloroso de miseria, de pecado, de mal; una esperanza mesiánica y una cierta tensión interior que quisiera consumir el advenimiento redentor y final.

Si hay un sentimiento indudable en el corazón del hombre contemporáneo es el de que necesita ser salvado. Salvado ¿de qué? ¿De la en-

(1).—Josiah Royce, *The sources of religious insight*. New York, 1923.

fermedad, de la miseria, del hambre? No evidentemente, por que estos males ni son hoy mayores que en otras épocas ni son quienes lo sufren los únicos que sienten la necesidad religiosa de la salvación. El mal presente es por lo tanto una crisis espiritual, y tiene como todas las crisis de ese género, junto con elementos que se consumen y se mueren, un contenido misterioso de posibilidades, un contenido germinal que comienza ya a revelarse y definirse en un profundo y universal anhelo.

El momento presente de la cultura se caracteriza por una ruptura mas o menos franca con la tradición y por un estado de ánimo contradictorio e inquieto. Esa situación de espíritu se traduce primeramente en la alarmante frivolidad que ha invadido determinados sectores de la vida moderna; luego en un empeño impotente por mantener sobre la efervescencia de la hora presente el imperio de estructuras ya muertas; por último en un esfuerzo trágico por redimir el espíritu y por suscitar el horizonte de una nueva cultura.

Desde luego, en todo tiempo han existido gentes frívolas, mas la frivolidad contemporánea tiene caracteres que la definen como el síntoma inequívoco de una profunda crisis. Es principalmente el abandono de todos los principios metafísicos de la vida, la esterilidad de una existencia puramente física y externa sin recuerdo y sin ilusión. Es un puro presente que no se reclama de nada superior e inactual. Y en el

fondo, es una vida terriblemente solitaria y triste, que disuelve en el goce pueril de minutos dispersos su angustia secreta. Tragedia inútil, decepcionada vaciedad del espíritu con que al fin y al cabo, la frivolidad paga al dolor su inevitable tributo.

Contra la frivolidad y la novedad se yerguen los nostálgicos. Cultivan esa forma de romanticismo del pasado que procura conservar éste como medio para detener la disolución espiritual. Mas la ilusión de esos románticos es demasiado deliberada y construida para resultar un resorte eficaz de cohesión interior y de vida intensa. Es un movimiento que no sigue el pasado sino que vuelve a él; de suerte que quienes lo propugnan, más que conservadores son reaccionarios. De todos modos los reaccionarios—cuando no son meros negociantes, interesados y escépticos—sienten que el hombre necesita ser salvado; y por eso, aunque no ofrezcan la eficiente fórmula mesiánica, valen mucho más que los egoístas, espectadores y apáticos. Son un signo de que en las entrañas de la humanidad está formándose un hombre nuevo, y al prolongar la dictadura de los viejos dogmas, estimulan sin quererlo, las herejías en que palpitan las virtualidades de la futura ortodoxia.

El significado fundamental del socialismo consiste en el sentimiento de que el hombre necesita ser salvado, redimido. Redimido de una iniquidad secular que, consagrando una nueva forma de esclavitud, ha sujetado a los hombres a

las leyes de una economía inhumana y los ha convertido en simples medios en meros instrumentos de producción manejados por el egoísmo utilitario. Por esto el socialismo es una liberación, un esfuerzo por reivindicar la humanidad como fin y no como medio, una ansia en fin por resucitar al hombre dentro de sí mismo y por devolverle la plena soberanía de su espíritu. Por eso, en su profundo sentido, es una voluntad religiosa. Por eso finalmente su eficacia dependerá de su misticismo y de su capacidad para iluminar con un sola esperanza final todas las inquietudes de los hombres.

Al malestar que denuncia el socialismo añádesese otro, originado por la crisis de la creencia y cuya difusión es un signo de los tiempos. Es la eterna inquietud ante el enigma trágico de la vida, que hoy, falta de todo sustento metafísico, yerra solitaria entre las ruinas de los viejos ídolos. La vieja metafísica, la vieja moral, la vieja estética yacen desdeñadas e improductivas. La religiosidad el sentido cósmico, parecen extinguirse. Quedan en su lugar una ansia informe, una sed trascendente que no pueden calmar ni las satisfacciones del interés ni los juegos de la pura dialéctica. "Nuestra edad, escribe Stanley Hall, necesita supremamente una nueva y revisada versión del significado de la vida. Necesita acompasar nuevamente el alma humana en su marcha hacia un nuevo reino del hombre. Necesitamos un reestablecimiento de la doctrina de la naturaleza humana, del destino, del bien

y del mal, del placer y del dolor, un nuevo contacto con el corazón del cosmos, una nueva lealtad para con él: una transvaluación de valores en una más verdadera perspectiva. Necesitamos sentir por otra parte la afinidad de toda religión con las demás y con todas las formas de cultura. Necesitamos una Biblia revisada o Clásico de los clásicos, que contenga lo mejor de lo que la divinidad ha dicho al hombre o ha hecho a través de él, una gran síntesis de las innumerables y fragmentarias inspiraciones que las diversas formas de vida religiosa han ofrecido". (1) Es en resumen, el deseo de un mensaje en que se totalicen, las supremas experiencias y los anhelos ideales del hombre; de un mensaje que devuelva a la existencia su riqueza interior y su significado universal.

Por lo demás, el conjunto de aspiraciones mesiánicas tiene ya sus profetas, sus inspirados, sus místicos; hablan del Segundo Advenimiento del Nuevo Reino. Creen que el contenido latente de la vida humana está a punto de actualizarse en una gran floración religiosa. Como ejemplo de este profetismo, citemos el de Me-rejkoswki, quien se reclama de Dostoiewski para anunciar en forma vehemente la nueva erasmística. "Todos los velos del dogmatismo teológico o metafísico, dice, han sido arrancados o desgarrados por la crítica del conocimiento. Pe-

(1), *the Christ, in the light of psychology*, Gsrden City—New York 1917 V. 1

ro lo que ha aparecido en el fondo no es el desierto sin vida, la tabla rasa como lo suponían los ligeros escépticos del XVIII., sino un abismo viviente y atrayente, el más viviente y atrayente de todos los abismos que jamás se entreabrieron a la mirada humana. La ruina del dogmatismo no solamente no perjudica, sino que más bien contribuye a la posibilidad del verdadero misticismo. Los espectros fabulosos de las viejas supersticiones pierden su realidad. Pero la realidad misma no es ni siquiera un mito, no es más que una convención; deja de ser una superstición para volverse incierta y más que nunca imaginaria. Los sueños metafísicos y religiosos pierden su materialidad, pero la realidad entera se convierte en la "materia de los sueños". —después de cuatro siglos de pensamiento crítico, el mundo no ha quedado tan terrible y enigmático como era: se ha hecho más terrible y enigmático todavía. A pesar de su aplanamiento exterior y de su vulgaridad, nunca, como lo ha sabido mostrar Dostoiewski, el mundo se ha encontrado como ahora sino en estado religioso, por lo menos maduro y pronto para una religión, ^{en} para la religión definitiva: ¡la que acabará la evolución histórica ya en parte realizada en el primer advenimiento del Verbo y predicha para Su segundo advenimiento". (1)

—*L' Ame de Dostoicwsky—Le Prophète de la Révolution Russe*, traducción francesa París 1922. pag. 133—134

El mundo contemporáneo está maduro para una religión porque tiene la voluntad de ser salvado o, lo que es lo mismo, la voluntad religiosa. Exprésase en las formas que hemos examinado sumariamente. Unos sienten confusamente en medio a la dispersión de su vida, la necesidad de dar con un camino y alcanzar una inspiración unificadora y profunda. Otros se aferran como náufragos a los restos del pasado y pretenden vanamente aquietar el mar que los sustenta. Los socialistas quieren salvar al hombre de la opresión económica y de la injusticia moral que ella entraña. Existe por último el deseo de salvar al hombre de la duda y de restituir el sentido metafísico de la vida. Todos experimentan en el fondo una aguda sensación de desequilibrio entre las aspiraciones del alma y las realizaciones posibles.

Antes de ahora existía una cierta proporción entre las exigencias del espíritu y las satisfacciones ofrecidas por el material de la cultura y de la historia. Hoy ese equilibrio se ha roto y así nos encontramos, por una parte con esas exigencias eternas y por otra con satisfacciones generosas pero parciales. Carecemos todavía del mensaje universal que las totalice. Y ese mensaje es la revelación mesiánica que busca la voluntad religiosa de la hora presente.

La especulación sobre lo absoluto constituye el contenido esencial de la metafísica. Especulación paradójica pues sí, por hipótesis, el ab-

soluto debe estar exento de toda relación, no puede constituir materia de conocimiento ni puede ser siquiera concebido, desde que conocer y concebir son formas innegables de relación. Sin embargo es tal el ansia de absoluto que hasta los filósofos que hacen profesión de eludirlo, véñense obligados a restablecerlo de una manera o de otra. Kant, por ejemplo, creía haber eliminado la cosa en sí, como objeto de especulación; pero estaba en un error porque si lo consiguió, en la *Crítica de la Razón Pura*, no pudo lograrlo en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde no sólo especuló sobre la cosa en sí, sino que hizo de un absoluto moral el centro de toda su metafísica. Los filósofos saben por lo demás, que lo absoluto es incognoscible y sin embargo lo persiguen con una porfía y un entusiasmo inacabables.

Y es que lo absoluto, más que un valor lógico es un valor de la vida afectiva, la expresión de una exigencia que traduce la íntima, la irreductible contradicción de nuestro ser. El yo, que quisiera absorber en sí la totalidad de lo real, cree por momentos que el espectáculo del universo no es más que su propia fantasía. Ha incorporado el todo a su conciencia, pero ha tenido que pagar esa conquista despojando al universo de toda propia realidad. Encuéntrase, de esta suerte, sólo en lo irreal. Debe entonces restablecer algo que exista independiente y crea lo absoluto, al cual absorbe de nuevo para objetarlo otra vez y así en un ritmo sin fin.

En otros términos la concepción de lo absoluto obedece a la necesidad de crear algo que desborde la pura subjetividad del yo; algo desconocido, aparte, en sí. Pero la subjetividad se proyecta en ese que por definición debe ser desconocido, aparte, en sí, y de este modo lo impregna en emoción y en humanidad. Por eso en toda metafísica hay cierto romanticismo que transfiere al ser las modalidades del yo. Precedimiento que contradice las exigencias lógicas del problema, pero que resulta inevitable, dada la ineludible necesidad del absoluto por una parte y por otra la imposibilidad de concebirlo puro de toda aportación subjetiva o empírica.

La Historia de la Filosofía,—y podríamos agregar la de la cultura—, no es en el fondo más que la historia de las concepciones sobre el absoluto. Estas definen en cada época el sentimiento de la vida y presiden sus valoraciones religiosas morales o estéticas. La hora presente de la cultura parece definirse por la crisis del absoluto platónico, inmóvil, y por la afirmación cada vez más acentuada de un absoluto viviente y movable. El absoluto platónico, es eminentemente intelectual y, por lo tanto las interpretaciones de la vida que en él se fundan, están dirigidas y controladas por la inteligencia. El nuevo absoluto es más bien de naturaleza volitiva, irracional y por lo tanto las interpretaciones vitales que inspira se reclaman de una facultad distinta de la inteligencia y apta para recoger en su pureza la materia fluida de la realidad.

INDICE

INTRODUCCION.....	pag. 9
TEMAS NACIONALES	.
El problema de la educación nacional.....	„ 13
La obra de don Alejandro O. Deustua.....	„ 24
González Prada pensador.....	„ 43
FILOSOFIA Y CRITICA	
La filosofía de Rousseau.....	„ 53
El romanticismo.....	„ 112
La estética de Witaseck.....	„ 134
La filosofía de Emile Boutroux.....	„ 155
A propósito del oscurantismo contemporáneo.....	„ 160
El bovarysmo.....	„ 166
Las ideas religiosas de G.K. Chesterton.....	„ 186
La personalidad y la obra de Blas Pascal..	„ 191
DE LA INQUIETUD PRESENTE	
El nuevo absoluto.....	„ 213

Soles 50