

La conciencia filosófica de Rodó

I

Rodó no fue un pensador sistemático. No lo fue en los planos psicológico y ético, aquéllos en los que, desde el punto de vista filosófico, más se detuvo. Menos pudo serlo en el de la filosofía primera, al que evitó siempre deslizarse cada vez que la pluma lo condujo hasta él. Pero si no hay sistema elaborado ni doctrina orgánica en sus escritos, un conjunto coherente de meditaciones, esporádicamente ofrecidas, nos aproxima de alguna manera a sus convicciones fundamentales. Aunque no gustara nombrarlas, se van revelando a través de la persistente inquietud gnoseológica y metafísica que pasa, en un estremecimiento de espiritualidad entrañable, por entre los mármoles y los bronces de su prosa.

No existen dudas respecto a donde se hallan sus fuentes filosóficas iniciales. Se hallan en el positivismo.

Como en toda América, el positivismo tenía gran ascendiente en la Universidad de Montevideo en los años de su formación. Al largo reinado del espiritualismo ecléctico había seguido en las aulas, en las dos últimas décadas del siglo, la entronización del espíritu cientista, especialmente en la dirección del evolucionismo spenceriano. El influjo sobre Rodó se hace ya visible en la asiduidad y reverencia con que cita, desde los escritos primerizos de la *Revista Nacional*, de 1895 a 1897, hasta las páginas más maduras de su obra, a los primaces positivistas de Francia e Inglaterra. En particular a Renan y Spencer, los autores de quienes, junto con Guyau y Taine, más se benefició en el campo de las ideas generales.

Pero él mismo se encargó de reconocerlo expresamente. Lo hizo en términos formales en 1899, al finalizar su ensayo sobre Rubén Darío: "Yo pertenezco con toda el alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas".

No se puede exigir, dentro de la síntesis, mayor precisión. Toda su trayectoria espiritual, anterior y posterior, se halla encerrada en esa frase. Surgido en el seno del positivismo —del cual el realismo naturalista llegó a ser, en cierto momento, su modalidad estética— militó en el movimiento finisecular que quiso, sin negarlo esencialmente, superarlo. Sus ideas sobre el conocimiento como su actitud frente a lo real, aspiraron a ser, en una preocupación que atraviesa toda su obra, las de un positivista emancipado. Un positivista que conduce a su doctrina, *sin desvirtuarla en lo que tiene de fecundo, a disolverse en concepciones más altas.*

II

Lo que a su juicio *tenía de fecundo* el positivismo lo explicitó en 1910 en un estudio sobre el colombiano Car-

los Arturo Torres, recogido en *El Mirador de Próspero*¹. Señaló allí lo evidente de su oportunidad histórica: "[...] ya en el terreno de la pura filosofía, donde vino a abatir idealismos agotados y estériles; ya en el de la imaginación artística, a la cual libertó, después de la orgía de los románticos, de fantasmas y quimeras; ya, finalmente, en el de la práctica y la acción, a las que trajo un contacto más íntimo con la realidad".

Oportunidad histórica que ha dado sus frutos:

"La iniciación positivista dejó en nosotros, para lo especulativo como para lo de la práctica y la acción, su potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia e insistencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas; el respeto de las condiciones de tiempo y de lugar; la cuidadosa adaptación de los medios a los fines; el reconocimiento del valor del hecho mínimo y del esfuerzo lento y paciente en cualquier género de obra; el desdén de la intención ilusa, del arrebató estéril, de la vana anticipación."

Ese reconocimiento de los aspectos favorables de la doctrina iba unido en su espíritu a una veneración profunda por la ciencia experimental, asentada en una lúcida comprensión de su metodología lógica, su historia, sus contenidos y sus resultados. Su adhesión a la ciencia es manifiesta en las páginas de *Ariel*. La defiende allí del reproche de fomentar el espíritu de utilidad, o de dañar el de religiosidad o el de poesía, sosteniendo que es, por el contrario, uno de los dos insustituibles soportes sobre los que descansa nuestra civilización; el otro es la democracia que, a su vez, recibe poderosos fundamentos de la propia ciencia, fuente inagotable de inspiraciones morales.

Pero muestra especialmente su identificación con el espíritu de la ciencia en *Motivos de Proteo*, cuando exalta el temperamento científico de Leonardo, cuando trata de los viajes en la revelación y el desenvolvimiento de las vocaciones científicas, y, sobre todo, cuando discurre a propósito de la aptitud científica haciendo un penetrante

(1) *Rumbos nuevos.*

análisis de las relaciones entre filosofía y ciencia, entre ciencias abstractas y ciencias concretas, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, entre ciencia teórica y ciencia aplicada, desarrollado en una feliz combinación de los puntos de vista lógico y psicológico, que revela, como pocas de sus páginas, la severidad de su disciplina mental².

Declara, empero, en el citado trabajo sobre Torres: "El positivismo, que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y corona". Sucumbe a dos exigencias fundamentales del espíritu, relativa una al conocimiento y otra a la acción: "así como, en la esfera de la especulación, reivindicamos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la permanencia indómita, la sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve, así en la esfera de la vida y en el criterio de sus actividades, tendemos a restituir a las *ideas* como norma y objeto de los humanos propósitos, muchos de los fueros de la soberanía que les arrebatara el desbordado empuje de la utilidad".

Leal, no obstante, a sus grandes maestros, cree necesario hacer la salvedad de "que si el espíritu positivista se saborea en las fuentes, en las cumbres, un Comte o un Spencer, un Taine o un Renan, la soberana calidad del pensamiento y la alteza constante del punto de mira infunden un sentimiento de estoica idealidad, exaltador, y en ningún caso depresivo, de las más nobles facultades y las más altas aspiraciones".

La insatisfacción frente a la estrechez positivista la había expresado magistralmente desde la primera hora en *La novela nueva* y en *El que vendrá*, escritos aparecidos en la *Revista Nacional*, en 1896, antes de que los reuniera en un opúsculo al año siguiente.

En el primero de ellos manifestaba:

"La dirección de nuestro pensamiento, la nota tónica de nuestra armonía intelectual, el temple de nuestro corazón y nuestra alma, son hoy distintos de lo que fueron en tiempos en que sucedía el imperio de una austera ra-

zón a la aurora bulliciosa del siglo, y sólo estaba en pie, sobre el desierto donde el fracaso de la labor ideal de generaciones que habían sido guiadas por el Entusiasmo y el Ensueño parecía haber amontonado las ruinas de todas las ilusiones humanas, el árbol firme y escueto de la ciencia experimental, a cuya sombra se alzaba, como el banco de piedra del camino, la literatura de la observación y del hecho. Un soplo tempestuoso de renovación ha agitado en sus profundidades al espíritu; mil cosas que se creían para siempre desaparecidas, se han realizado; mil cosas que se creían conquistadas para siempre, han perdido su fuerza y su virtud; rumbos nuevos se abren a nuestras miradas allí donde las de los que nos precedieron sólo vieron la sombra, y hay un inmenso anhelo que tienta cada día el hallazgo de una nueva luz, el hallazgo de una ruta ignorada, en la realidad de la vida y en la profundidad de la conciencia."

Nuevas fórmulas estéticas reclama y anuncia. Pero para que traduzcan los estremecimientos y presagios de la conciencia de su tiempo, descreída de los dogmas positivistas sin que la fe nueva le hubiera llegado todavía. Es lo que hace particularmente en *El que vendrá*, verdadera joya ideológica, fuera de artística, que si en su intención inmediata fue una profecía estética, en un sentido más profundo fue una confesión filosófica. En sus párrafos conmovidos, era una generación la que hablaba. Con acento patético y en un lenguaje universal, expresaba el vacío que siguió en los espíritus a la caída del positivismo como visión científica del universo y concepción mecanicista de la existencia humana. Difícilmente en otro documento, americano o europeo, se recoge como en esas páginas suyas la dramática vivencia de aquella desolación filosófica finisecular, para la que no encuentra otra salida que el entusiasmo y el amor *inspirados por la virtud de una palabra nueva*.

Su pluma juvenil pasa allí revista, a través de las escuelas literarias, a la parábola moral del siglo. Después de la gran fiesta romántica, el imperio de la escuela naturalista. La acusación que le dirige apunta directamente a la filosofía de que era engendro: "Quiso ella alejar del

(2) Fragmentos XLI, XCVII, CVIII.

ambiente de las almas la tentación del misterio, cerrando en derredor el espacio que concedía a sus miradas, la línea firme y segura del horizonte positivo; y el misterio indomable se ha levantado, más imperioso que nunca en nuestro cielo, para volver a trazar, ante nuestra conciencia acongojada, su martirizante y pavorosa interrogación”.

Estallaron las protestas. Unos se alzaron “poseídos de un insensato furor contra la realidad, que no pudo dar de sí el consuelo de la vida, y contra la Ciencia, que no pudo ser todopoderosa”. Otros “volvieron en la actitud del hijo pródigo a las puertas del viejo hogar abandonado del espíritu, ya por las sendas nuevas que traza la sombra de la cruz, engrandeciéndose misteriosamente entre los posteriores arboles de este siglo en ocaso, ya por las rutas sombrías que conducen a Oriente”.

Nada de eso lo conforma:

“El vacío de nuestras almas sólo puede ser llenado por un grande amor, por un grande entusiasmo; y este entusiasmo y ese amor sólo pueden serles inspirados por la virtud de una palabra nueva. Las sombras de la Duda siguen pesando en nuestro espíritu. Pero la Duda no es, en nosotros, ni un abandono y una voluptuosidad del pensamiento, como la del escéptico que encuentra en ella curiosa delectación y blanda almohada; ni una actitud austera, fría, segura, como en los experimentadores; ni siquiera un impulso de desesperación y de soberbia como en los grandes rebeldes del romanticismo. La Duda es en nosotros un ansioso esperar; una nostalgia mezclada de remordimientos, de anhelos, de temores; una vaga inquietud en la que entra por mucha parte el ansia de creer que es casi una creencia [...]. Esperamos; no sabemos a quién. Nos llaman; no sabemos de qué mansión remota y oscura. También nosotros hemos levantado en nuestro corazón un templo al dios desconocido.”

Desde el abismo, Rodó izaba la esperanza; el anhelante presentimiento de una revelación cuya divisa no podía, sin embargo, adivinar. Ese presentimiento, tal como lo formuló allí, no traducía una actitud racional, no definía una posición de la inteligencia. Era sólo, lo que acrece en cierto sentido su interés documental y humano, la efu-

sión afectiva de una nostalgia intelectual. Pero un pasaje de *La novela nueva* —del mismo año, según ya dijimos— encierra, en cambio, el desafío de la razón al enigma metafísico:

“Creo en los pueblos jóvenes. Pero si la juventud del espíritu significase sólo la despreocupación riente del pensar, el abandono para el que todos los clamores de la vida son arrullo, la embriaguez de lo efímero, la ignorancia de las visiones que estremecen y el desdén de la esfinge que interroga, sería bien triste privilegio el de la juventud, y yo no cambiaría por la eternidad de sus confianzas, un solo instante de la lucha viril en que los brazos fuertes desgarran jirones de la sombra y en que el púgil del pensamiento se bate cuerpo a cuerpo con la Duda.”

Perdura cuatro años más tarde la vibración de ese trance, vertido en expresiones que por momentos son casi las mismas, en el comienzo del *Ariel*. Rodó, que es Próspero, es también, a las veces, el grupo juvenil a quien el maestro adoctrina. El discurso de éste constituye, en cierto modo, un diálogo del autor con sus demonios interiores.

Les recuerda las pasadas tribulaciones: “Vuestras primeras páginas, las confesiones que nos habéis hecho hasta ahora de vuestro mundo íntimo, hablan de indecisión y de estupor a menudo; nunca de enervación, ni de un definitivo quebranto de la voluntad [...]. Cuando un grito de angustia ha ascendido del fondo de vuestro corazón, no lo habéis sofocado antes de pasar por vuestros labios, con la austera y muda altivez del estoico en el suplicio, pero lo habéis terminado con una invocación al ideal *que vendrá*, con una nota de esperanza mesiánica”.

Y en seguida agrega, dándole todo su imperio a la libertad crítica de la razón: “Por lo demás, al hablaros del entusiasmo y la esperanza, como de altas y fecundas virtudes, no es mi propósito enseñaros a trazar la línea inflexible que separe el escepticismo de la fe, la decepción de la alegría [...]. Ninguna firme educación de la inteligencia puede fundarse en el aislamiento candoroso o en la ignorancia voluntaria. Todo problema propuesto al pensamiento humano por la Duda; toda sincera reconvención que sobre Dios o la Naturaleza se fulmine, del seno del

desaliento y el dolor, tienen derecho a que les dejemos llegar a nuestra conciencia y a que los afrontemos. Nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la esfinge y no esquivando su interrogación formidable”.

Réplica a la evasiva filosófica del positivismo. Pero al mismo tiempo, arrogancia racional que erguía, con melancólico gesto, frente a la confortable atracción de la fe tradicional. Quedaba atrás la espera profética de *El que vendrá*, que había sido más que nada un angustioso llamado: “¡Revelador! ¡Revelador!”. La inteligencia asumía su responsabilidad; la empresa metafísica era postulada.

III

Partiendo del positivismo filosófico, había dicho Rodó en 1899, se trataba para el pensamiento de su época de conducirlo, sin desvirtuarlo en lo que tenía de fecundo, a disolverse en concepciones más altas. ¿Cómo entendía él esas concepciones? Las llamó con un nombre genérico que usó profusamente: el *idealismo*. La afirmación del idealismo está presente, expresa o tácitamente, en todas las producciones anteriores a *Ariel*; es la nota insistente del discurso de Próspero; y cuando el Rodó maduro arquea, en el estudio sobre Torres, la conciencia filosófica de su generación, es el término que encuentra para nombrar su carácter:

“No cabe duda de que las más interesantes, enérgicas y originales direcciones del espíritu contemporáneo, en su labor de verdad y de belleza, convergen dentro de un carácter de idealismo, que progresivamente se define y propaga.”

Recordando, no obstante, cuánto debe a la formación positivista —que era en lo especulativo, como vimos, *el potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia e insistencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas*— cree necesario precisar el alcance gnoseológico de aquella definición:

“Sólo que nuestro idealismo no se parece al idealismo de nuestros abuelos, los espiritualistas y románticos de 1830, los revolucionarios y utopistas de 1848. Se interpone, entre ambos caracteres de idealidad, el positivismo de nuestros padres. Ninguna enérgica dirección del pensamiento pasa sin dilatarse de algún modo dentro de aquella que la sustituye [...]. Somos los neo-idealistas, o procuramos ser, como el nauta que yendo, desplegadas las velas, mar adentro, tiene confiado el timón a brazos firmes, y muy a mano la carta de marear, y a su gente muy disciplinada y sobre aviso contra los engaños de la onda.”

Por estos párrafos pasa su meridiano filosófico. Ellos lo sitúan en el campo del conocimiento en una característica actitud de cautela crítica. Se ha visto cuán exigente era su necesidad de crear, con qué fuerza rechazaba desde lo más íntimo la resignación escéptica. Un robusto instinto de equilibrio intelectual lo defiende, empero, de la especulación incontrolada, a base de generalizaciones abstractas y conclusiones absolutas. En el mismo pasaje saluda, entre las nuevas corrientes que llama idealistas, *el poderoso aliento de reconstrucción metafísica de Renouvier, Bergson y Boutroux*. Pero no se enfeuda a ninguno. Apresando el sentido más sutil de las tendencias de su tiempo, huye de la construcción sistemática, comprensivamente advertido, de acuerdo con esas mismas tendencias, de las celadas encubiertas en las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, así como entre la psicología y la lógica de la inteligencia. Merece subrayarse de especial modo este aspecto de su posición mental.

“El lenguaje —escribe en *Motivos de Proteo*— instrumento de comunicación social, está hecho para significar géneros, especies, cualidades comunes de representaciones semejantes. Expresa el lenguaje lo *impersonal* de la emoción; nunca podrá expresar lo *personal* hasta el punto de que no queden de ello cosas inefables. las más sutiles, las más delicadas, las más hondas [...]. Piedras, piedras irregulares con que intentamos cubrir espacios ideales, son las palabras.”

El intelectualismo abstraccionista del lenguaje es denunciado ahí teniendo en cuenta, ante todo, la subjetivi-

dad del sentimiento. En otro pasaje lo es desde el punto de vista de las propias ideas:

“No ya la inmutabilidad del dogma en que una idea cristaliza, y la tiranía de la realidad a que se adapta al trascender a la acción: el solo, leve peso de la palabra con que la nombramos y clasificamos, es un obstáculo que a menudo basta para trabar y malograr, en lo interior de las conciencias, la fecunda libertad de su vuelo. La necesidad de clasificar y poner nombre a nuestras maneras de pensar, no se satisface sin sacrificio de alguna parte de lo que hay en ellas de más esencial y delicado [...]. Para quien piensa de veras, ¡cuán poco de lo que se piensa sobre las más altas cosas, cabe significar por medio de los nombres que pone a nuestra disposición el uso! No hay nombre de sistema o escuela que sea capaz de reflejar, sino superficial o pobremente, la complejidad de un pensamiento *vivo*.”³

Sobre el espíritu de sistema, en relación con la insuficiencia del lenguaje, dejó todavía un expresivo texto de los que mejor pueden servirnos para captar la naturaleza de su temperamento filosófico. Se halla incluido, sin mención de fecha ni de procedencia, en un volumen póstumo de recopilación de trabajos suyos titulado *El que vendrá* por ser éste el ensayo que lo encabeza. Titúlase aquel texto, *Fragments*, y dice así en la parte que nos interesa:

“Es constante que, después de conocer de verdad a los grandes pensadores, leyéndolos directamente y por entero, y meditando lo leído, reconozcamos cuán insuficiente idea de su manera de pensar y del espíritu de su doctrina nos daban las clasificaciones usuales, que, para encerrar al pensamiento individual dentro de una fórmula conocida, le aplican un nombre de los que definen *grosso modo* determinado orden de ideas: *deísmo* o *panteísmo*, *espiritualismo* o *materialismo*. Estas generalizaciones, que pueden definir satisfactoriamente las pocas y mal depuradas ideas que refleja un espíritu cerrado y estrecho, rara vez son aplicables, sin cierta inexactitud, al pensamiento perso-

nal, original y hondo; al pensamiento de aquel que ha laborado una concepción propia del mundo, la cual no se comprenderá jamás por la forma descarnada y escueta en que luego la resumen los expositores y los críticos, privándola, al pretender condensarla, de su nervio de originalidad y de su más profundo y delicado sentido. Cuando se ha trabado real y entrañable relación con la mente de un pensador de los que conciben honda y originalmente las cosas, vese la insuficiencia y la vanidad de aquellos términos de escuela, que groseramente identifican dentro de un mismo nombre genérico, espíritus separados por distancias enormes y profundas antipatías ideales, levantando, en cambio, impenetrable muro entre espíritus que tienen las afinidades más íntimas y verdaderas.”

Al leer éste y los anteriores pasajes transcritos surge imperativamente el recuerdo próximo de Vaz Ferreira. Notable resulta la afinidad que, bajo distintos aspectos, se descubre entre los espíritus de estos dióscuros de nuestro incipiente humanismo. Se revela ante todo en las dos ideas básicas de la ética intelectual de ambos: la idea de libertad y la idea de tolerancia; ideas cuyo dualismo cabe en el plano de la formulación conceptual y en el de las instancias activas, pero que nacen, sin duda, de una misma raíz del espíritu. Una concepción abierta e integrante de la personalidad, los conduce a destacarlas con parecidos acentos morales, para salvaguardia del pensamiento en su creación, tanto como en su expresión y su expansividad. Lugares comunes de la filosofía jurídica y de la moral práctica, esas ideas de libertad y de tolerancia adquieren, en las páginas de uno y otro, un enriquecimiento humanista que marca, históricamente, el ingreso de la inteligencia uruguaya a un excitante sentido de recepción y efusión de lo universal.

Pero la afinidad se muestra todavía en un plano más preciso, que nos interesa destacar aquí: el plano del conocimiento. Evadidos del positivismo, cuya limitación especulativa rechazan, asumen ambos, empero, una prudente actitud gnoseológica, basada en el análisis de las condiciones psicológicas de la razón. Es en Vaz Ferreira que del punto de vista técnico ese análisis alcanza profundi-

(3) *Fragments* CXLVI, CXXIX.

dad y rigor, a través de los sutiles esclarecimientos de la *Lógica viva*. Pero Rodó se nos revela solidarizado con el espíritu de esta obra. En el prólogo de la misma, aludiendo a uno de sus temas capitales, decía Vaz Ferreira: "Quizá se está efectuando actualmente (y no la sentimos porque estamos en ella), la revolución o evolución más grande en la historia intelectual humana, más trascendental que cualquier transformación científica o artística, porque se trata de algo aun más nuevo y más general que todo eso: el cambio en el *modo de pensar* de la humanidad por independizarse ésta de las palabras. Se habría confundido mucho el lenguaje con el pensamiento: se habrían aplicado a éste, propiedades y relaciones de aquél. Varios pensadores contemporáneos —nombraré a Bergson, James— son los que tienen una parte personal más grande en este movimiento. Pero él es ambiente". Tan lo era, que se reflejaba en vigorosos atisbos, como se ha podido apreciar, en las páginas de *Motivos de Proteo*, aparecido por una coincidencia digna de anotarse, en el mismo año 1909 en que fue dictado el curso de la *Lógica viva*.

Como Vaz Ferreira, Rodó se orienta así a la valoración de lo concreto, lo real, lo vivo del pensamiento, en consonancia con el renovado empirismo de la época. Para mencionar una aplicación expresiva de semejante paralelismo mental, *Retórica viva* podría haber sido el título —por la similitud de fondo con la intención didáctica de la *Lógica* de Vaz Ferreira— de la obra cuya necesidad denunciaba en *El Mirador de Próspero*:

"Abatir esa armazón vetusta de clasificaciones y jerarquías; probar a distribuir el variadísimo contenido de la actividad literaria propia de la civilización y la cultura modernas, según un orden fundado en las formas que realmente viven y en la subordinación que les señala su grado de importancia actual, su mayor o menor adaptación a las condiciones de nuestro espíritu y de nuestro medio; podar la parte convencional y estrechamente *retórica* de la preceptiva, y vigorizar la que reposa sobre alguno de los dos seguros fundamentos de la ciencia estética y de la historia de las literaturas; adaptar a la expresión didáctica los principales resultados y adquisiciones

de esa labor inmensa y prolija que la crítica del pasado siglo ha realizado en el estudio de la obra literaria y de sus vinculaciones con el ambiente social y físico en que se produce: tales serían los lineamientos generales de un texto de teoría literaria que hablase al estudiante, no, como los textos actuales, del concepto clásico de las letras, sino del tipo de literatura que el natural desenvolvimiento de la vida ha modelado para nosotros."⁴

La expresión *vivo* en alusión al pensamiento —típicamente vazferreiriana— la hemos visto subrayada por el propio Rodó en uno de los párrafos de *Motivos de Proteo* transcritos más arriba. Insistiendo, dice todavía en el mismo fragmento:

"Una idea que *vive* en la conciencia es una idea en constante desenvolvimiento, en indefinida formación: cada día que pasa es, en algún modo, cosa nueva; cada día que pasa es, o más vasta, o más neta y circunscripta; o más compleja, o más depurada; cada día que pasa necesitaría, en rigor, de nueva definición, de nuevo credo, que la hicieran patente; mientras que la palabra genérica con que has de nombrarla es siempre igual a sí misma [...]. Cuando doy el nombre de una escuela, fría división de la lógica, a mi pensamiento vivo, no expreso sino la corteza intelectual, de lo que es en mí, fermento, verbo, de mi personalidad entera; no expreso sino un residuo impersonal, del que están ausentes la originalidad y nervio de mi pensamiento y los del pensamiento ajeno que, por abstracción, identifico en aquella palabra con el mío."

Es sugestivo el empleo —hecho también en otros pasajes— para caracterizar el aspecto viviente y germinal de la idea, de la expresión *fermento*, tan cara en idéntico sentido a Vaz Ferreira, el filósofo de *Fermentario*⁵.

Como Vaz Ferreira también, no obstante pasar por los mismos riesgos, evita la caída en el intuicionismo irracionalista. De la intuición dijo, profundamente, *que sabe el secreto del orden de la naturaleza, no siendo ella mis-*

(4) *La enseñanza de la literatura.*

(5) Repite su empleo con igual significación en los fragmentos CXXXVII y CXLVII de la misma obra.

ma, quizá, sino el oculto poder constructivo de la naturaleza que obra en el alma sin injerencia de la reflexión. Pero reduce su imperio a la invención poética y a la inspiración moral, a la concepción de lo bello y a la realización de lo heroico. El árbitro supremo en el campo del conocimiento será siempre la razón, cuya autoridad puede exigir de tí el abandono del error que ella ha disipado y el amor por la verdad que ella te enseña. Sólo que la razón ha de marchar constantemente junto a la vida. La parte noble y elevada del espíritu que Ariel representa, en oposición a los bajos estímulos de la irracionalidad, es, a un tiempo mismo, la razón y el sentimiento. Tanto como la austera razón experimental de la era positivista, desdeña la razón razonante de Descartes; exalta junto a la del entendimiento, la sabiduría del corazón, y admira a Goethe, cuya filosofía es, con la luz de cada aurora, cosa nueva, porque nace, no de un formalismo lógico, sino del vivo y fundente seno de un alma⁶.

En esa compenetración de la razón con la vida reposa la concepción de la verdad axiológica que ofrece en *La despedida de Gorgias*, la más excelsa de sus parábolas, aquella cuya moral va contra el absolutismo del dogma revelado de una vez para siempre.

Pone estas palabras en boca de Gorgias:

“Yo os fui maestro de amor: yo he procurado daros el amor de la verdad; no la verdad que es infinita. Seguid buscándola y renovándola vosotros, como el pescador que tiende uno y otro día su red, sin mira de agotar al mar su tesoro. Mi filosofía ha sido madre para vuestra conciencia, madre para vuestra razón. Ella no cierra el círculo de vuestro pensamiento. La verdad que os haya dado con ella no os cuesta esfuerzo, comparación, elección: sometimiento libre y responsable del juicio, como os costará la que por vosotros mismos adquiráis, desde el punto en que comencéis realmente a vivir [...]. Las ideas llegan a ser cárcel también como la letra. Ellas vuelan sobre las

leyes y las fórmulas; pero hay algo que vuela aun más que las ideas, y es el espíritu de vida que sopla en dirección a la Verdad.”

El lenguaje —palabra, fórmula— es incapaz de asir la intimidad del pensamiento que siempre lo trasciende; la razón —concepto, idea— no lo capta a su vez sino a costa de una renovación continua, porque el pensamiento es, en definitiva, uno solo con la corriente de la vida. Sólo cuando se llega realmente a vivir se alcanza nueva verdad y es por verdades nuevas cada día que se expresa la verdad infinita. He ahí su concepción vivencial de la verdad, cuya inspiración había recibido, indudablemente, aunque para darle un sello personal, de la filosofía de la vida y de la acción característica de su época, en especial el bergsonismo. A ella se vinculan estrechamente todavía las ideas que emitió sobre las relaciones entre el conocimiento, la acción y la voluntad, dentro de la visión temporalista y dinámica del ser que constituye el fondo de *Motivos de Proteo*.

El tiempo es el supremo innovador —escribe al frente de dicha obra—. *Su potestad, bajo la cual cabe todo lo creado, se ejerce de manera tan segura y continua sobre las almas como sobre las cosas. Corcepto éste en el que funda la que él mismo llama su filosofía de la acción y de la vida, en otros términos, la doctrina proteica de la personalidad. Conocimiento de sí mismo, mas no en inmóvil contemplación, ni por prurito de alambicamiento y sutileza; no como quien, desdeñoso de la realidad, dando la espalda a las cien vías que el Mundo ofrece para el conocimiento y la acción, vuelve los ojos a lo íntimo del alma, y allí se contiene y es a un tiempo el espectador y el espectáculo [...]. Yo te hablo del conocerse que es un antecedente de la acción, del conocerse en que la acción es, no sólo el objeto y la norma, sino, también, el órgano de tal conocimiento. Por este conocimiento, renovarse, transformarse, rehacerse, a través de inventos de la voluntad bajo la mirada vigilante de la inteligencia —la voluntad es tanto como el pensamiento una potencia inventora— para dar forma a lo potencial e inconsciente de nuestro ser; reserva inexhausta de la realidad, incomparablemente*

(6) Los últimos motivos de Proteo, págs. 277 y 313. *Motivos de Proteo*, CXXXIII, LXXXII. *Ariel y Liberalismo y jacobinismo* (Ed. Cervantes, Barcelona, 1930), págs. 14, 33, 110, 190, 205. *El que vendrá* (Biblioteca Rodó, Montevideo, 1941), págs. 115 y 119.

más honda y rica que lo superficial y actual de la conciencia⁷.

IV

Del positivismo al idealismo; tal la curva filosófica de Rodó, según él mismo la indicara. Como hemos visto, habló alguna vez de neo-idealismo para hacer la distinción con el clásico. Era distinta la actitud en el campo del conocimiento; en lugar del dogmatismo de la razón abstracta, el alerta sentido crítico —debido, como lo reconocía, a la propia iniciación positivista— de una razón identificada con la experiencia vital.

Descartada esa prevención gnoseológica, de que ocasionalmente daba cuenta con el prefijo neo, ¿qué sentido asumía en él la definición esencial de *idealismo*? Se hace necesario precisarlo. Pocos términos filosóficos tan vagos y equívocos como éste. Por otra parte, nadie más dispuesto que Rodó, como ya sabemos, a reconocer que “no hay nombre de sistema o escuela que sea capaz de reflejar, sino superficial y pobremente, la complejidad de un pensamiento vivo”.

Nada tiene que ver con el suyo, sea dicho ante todo, el idealismo ontológico que disuelve el mundo en la conciencia, que reduce toda la realidad a pensamiento o *idea*, entendida ésta ya como ente conceptual, ya como contenido psicológico de la percepción. Semejante problema no se lo planteó Rodó de un modo expreso, lo que no significa que no tuviera noción de él. En una cita de Hartmann alude al reconocimiento que éste hace de “la superioridad de la filosofía cristiana, en cuanto afirma la realidad del mundo, sobre el idealismo nihilista que ha detenido la evolución de los arios asiáticos”. Referencia harto escueta y sin duda indirecta, pero que alcanza a mostrar, no sólo que poseía el sentido metafísico del término idealismo, sino también que no era precisamente ése —actualizado entorces por ciertos aspectos de la restauración filosófica de su tiempo— el que lo seducía. De la Realidad —escrita

con mayúscula— reclamó “una concepción amplia y armónica, la que comprende lo mismo el vasto campo de la vida exterior, que la infinita complejidad del mundo interno”⁸.

Su idealismo, en cuanto expresión filosófica, no procede directamente de idea, como en aquel sentido metafísico, sino de *ideal*. Este término deriva a su vez de idea, pero aquí no como adjetivación o predicado, sino con la significación sustantiva de idealidad. La idealidad es, para Rodó, una esfera generada por la existencia plural del ideal, que su pensamiento distingue y opone con insistencia a la de la realidad. El ideal existe, aunque sólo en idea; mas no en calidad de representación abstracta o concepto puro, engendro formal de la lógica. Existe, para decirlo con el término que ha hecho fortuna en la filosofía contemporánea y cuya proyección Rodó no tuvo tiempo de conocer, como *valor* que apunta a la realidad aspirando y exigiendo ser trascendido de algún modo a ella. Es por esta afirmación, y sólo por ella, del ideal como valor, que oponía el idealismo al positivismo, considerado éste en todas sus manifestaciones —estéticas, éticas y especulativas— como realismo.

En primer lugar, en el orden estético, concibe el arte de su tiempo como una reacción idealista contra el realismo naturalista de las generaciones anteriores. Reacción idealista constituida, en esencia, por la búsqueda de la belleza en el ensueño, rescatado de una proscripción que no se pudo soportar. En sus críticas tempranas de la *Revista Nacional*, destaca a menudo, con simpatía, los anhelos de “restauración ideal”, la “infinita sed de un ideal”, las “nostalgias ideales”, que estremecen a las manifestaciones artísticas de fines del siglo; y de la obra de Rubén Darío declara poco después que “es en el arte una de las formas personales de nuestro anárquico idealismo contemporáneo”⁹.

Pero este renacimiento estético idealista no ha de ser a costa de la realidad bien entendida. Uno de los terrenos

(7) *Motivos de Proteo*, I, II, VII, XVI, XVIII, XIX, XXXV.

(8) *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, pág. 149; *El que vendrá*, ed. citada, pág. 122.

(9) *El que vendrá*, ed. citada, págs. 14, 29, 40, 61, 62, 127.

en que se había hecho sentir la oportunidad histórica del positivismo, era “el de la imaginación artística, a la cual libertó, después de la orgía de los románticos, de fantasmas y quimeras”. Esa conquista debe defenderse. El arte debe tener un “contenido humano”, guardando “solidaridad y relación con las palpitantes oportunidades de la vida y los altos intereses de la realidad”. Explicitaba todavía así la nota realista de su idealismo estético:

“¿Necesitamos, los que tenemos la sed de una nueva fuente espiritual para nuestro corazón y nuestro pensamiento, desandar el camino andado, volver la espalda a aquellas fuentes que brotaron ayer de los senos de la Realidad? [. . .]. Comienza la cuestión del arte contemporáneo —ha dicho un crítico— cuando una vez sancionada como una condición general la Realidad, dirígese el alma humana al artista y al pensador y le pregunta: ¿Qué género de realidad vas a escoger? ¿Qué aspecto de la vida vas a tomar como base de inspiración y de trabajo? Viene, pues, el espíritu nuevo a fecundar, a ensanchar, no a destruir”¹⁰.

En segundo lugar, ese sentido de idealismo, con punto de partida en la realidad, en la vida, para sublimarlas, reaparece enriquecido en el campo de la ética. Aquí también el idealismo se opone al realismo positivista, que se había llamado utilitarismo, como allí naturalismo. El positivismo, interpretado con un criterio estrecho —en especial como llegó a divulgarse en América— “llevaba a una exclusiva consideración de los intereses materiales; a un concepto rebajado y mísero del destino humano; al menosprecio o la falsa comprensión, de toda actividad desinteresada y libre; a la indiferencia por todo cuanto ultrapasar los límites de la finalidad inmediata que se resume en los términos de lo *práctico* y lo *útil* [. . .]”. La crítica del utilitarismo, como positivismo práctico, es uno de los asuntos centrales del *Ariel*, donde se particulariza en el enjuiciamiento de los Estados Unidos, “encarnación del verbo utilitario”. La prédica moral de Próspero se orienta

así a exaltar el ideal desinteresado, a revelar “la fe en el ideal”, a “devolverle a la vida un sentido ideal”¹¹.

Pero aquí tampoco, como en el arte, el idealismo ha de importar el sacrificio de la realidad; antes bien, se la ha de tener constantemente en vista, no ya para transfigurarla por la imaginación, sino para mejorarla por la inserción activa de la idealidad en lo real. El positivismo había sido también oportuno “en el terreno de la práctica y la acción, a las que trajo un contacto más íntimo con la realidad”. Ésa es conquista que también debe defenderse. Sin duda que “donde quiera que elijamos la potencia ideal, y aun cuando nos lleve en dirección de algo vano, equivocado o injusto, ella, con sólo su poder de disciplinarnos y ordenarnos, ya encierra en sí un principio de moralidad que la hace superior a la desorientación y el desconcierto”. Pero es a encarnarse en la realidad que se dirige esencialmente. Es a la acción, con frecuencia invocada, que Próspero refiere *el pensamiento idealizador*. Por eso admira en Atenas —modelo imperecedero de la humanidad— el que haya sabido “engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y de lo real”¹².

En tercer lugar, en fin, no sólo en los campos del arte y de la acción el idealismo de su tiempo renovaba al positivismo. También, dijo, “en la esfera de la especulación reivindicamos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve”. El idealismo se opone aquí, igualmente al realismo; a aquel realismo que en el campo del conocimiento se daba por satisfecho con la superficialidad aparente del mundo de los sentidos. Pero no para afirmar, por discursos más o menos lógicos, al estilo de la vieja metafísica, la existencia de un orden ideal suprasensible, fundamento último de la experiencia: el positivismo había sido evidentemente oportuno “en el terreno de la pura filosofía, donde vino a abatir idealismos agotados y estériles”. Es en la noción de ideal como valor que re-

(10) *El que vendrá*, ed. citada, págs. 122, 123, 149.

(11) *Ariel*, ed. citada, págs. 16, 17, 18, 22, 23, 29, 32.

(12) *Motivos de Proteo*, CXI. *Ariel*, ed. citada, págs. 31, 108.

posa también en este aspecto el idealismo de Rodó. Esa "sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve", se confunde en él con la necesidad de alcanzar la fuente última de los ideales, es decir, de los valores. Su idealismo se presenta entonces como una axiología; una axiología que, al mismo tiempo que fundamenta su filosofía de la acción, se relaciona íntimamente con su visión metafísica del ser.

Afirma los valores como *aquellas nociones superiores que mantienen fija la mirada en una esfera ideal: bien, verdad, justicia, belleza*. Al igual que las ideas platónicas, esas altas nociones, "elementos superiores de la existencia racional", se corresponden entre sí, convergiendo hacia un centro armonioso constituido por "el sentimiento de lo bello, la visión clara de la hermosura de las cosas". Dar a sentir lo hermoso es obra de misericordia y también de sabiduría. "Aquellos que exigirían que el bien y la verdad se manifestasen invariablemente en formas adustas y severas, me han parecido siempre amigos traidores del bien y la verdad". Pero tal correspondencia no es como en Platón producto de un orden trascendente; y mucho menos conclusión discursiva imponiéndose por su validez lógica. Es, simplemente, la creencia "en el encadenamiento de todos aquellos altos fines del alma", considerándose "a cada uno de ellos como el punto de partida, no único, pero sí más seguro, de donde sea posible dirigirse al encuentro de los otros".

Es que los ideales —los valores— no tienen un fundamento a priori, ni racional ni teológico. Surgen de la experiencia. Los crea la vida en el seno de la Naturaleza. Lo alcanzó a decir, rápida pero expresivamente, en la oración de Próspero.

En nombre de aquella esfera ideal obra Ariel. Y Ariel no es sino "el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida [...]. Ariel es para la naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace

terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas con la llamarada del espíritu".

Contrariamente a lo que suele decirse, estamos lejos de los platonismos y de los cartesianismos, de los arquetipos eternos y de las ideas innatas, derivados de un cerrado ordenamiento racional anterior a toda experiencia. Es el naturalismo evolucionista, ambiente en la filosofía de su época —Spencer había sido uno de sus grandes maestros— lo que sirve de fondo metafísico a su teoría de los valores; un naturalismo evolucionista refrescado por la naciente filosofía de la vida que procedía de él. Naturaleza, Evolución, Vida —escritos a menudo con mayúscula— son conceptos que recorren el *Ariel*, como por otra parte el resto de su obra, jalonando una concepción inmanente, al mismo tiempo que abierta, progresiva y optimista del ser. En nombre de la "causa del espíritu", que "corona la obra de la Naturaleza"; sin confiar más que "en la eterna virtualidad de la Vida", convoca a la juventud para "el aceleramiento continuo y dichoso de la Evolución", porque lo que a la humanidad importa salvar contra toda negación pesimista, es, no tanto la idea de la relativa bondad de lo presente, sino la de la posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida, apresurado y orientado mediante el esfuerzo de los hombres".

Portadora del espíritu, la humanidad culmina "el proceso de ascensión de las formas organizadas". Viene de la oscura raíz animal. La fraternidad con los animales que manifestó tan delicadamente en *Mi Retablo de Navidad*¹³, uníase en su espíritu a la convicción intelectual de la solidaridad biológica de las especies:

"La investigación científica, reduciendo considerablemente la distancia que el orgullo imaginara entre nuestra especie y las inferiores; patentizando entre una y otras las similitudes de organización y el parentesco probable, tiende a rehabilitar aquellas simpatías, nacidas del natural instinto, por cuanto ofrece, como ellas, fundamentos para la piedad y compasión respecto de seres que reconocemos

(13) *El Mirador de Próspero*.

dotados de todas las capacidades elementales de nuestra sensibilidad, muy ajenos del automatismo sin alma que en un tiempo se atribuía al animal, identificado casi por los cartesianos con los muñecos de resortes”¹⁴.

Inspirando “los débiles esfuerzos de racionalidad del hombre prehistórico” —no como reminiscencia de una perdida patria celeste— comenzó la gesta de Ariel. Él es, desde entonces, “el héroe epónimo en la epopeya de la especie, el inmortal protagonista”, acudiendo ágil, “como al mandato de Próspero, a la llamada de cuantos le aman e invocan en la realidad”. ¿De dónde su imperio? “Su fuerza incontrastable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la Vida”. El ideal —por tanto, el valor—, no reconoce otra fuente que la vida misma en su acción incesantemente creadora. Amado e invocado desde la realidad, interviene para modificarla, remontándola a un término mejor. Tal el fundamento último de su filosofía de la acción, de sus ideas sobre la relación entre el pensamiento y la vida y, en definitiva, de su doctrina proteica de la personalidad. Doctrina que tenía por centro la vocación, porque la vocación, orientada hacia un “ideal concreto”, marca en la profundidad viviente de la conciencia —en la *realidad*— “el polo de idealidad” que imanta al alma individual¹⁵.

V

La historia humana que Ariel protagoniza, expresión culminante del movimiento ascendente de la vida, no responde a un impulso ciego ni a un determinismo mecánico. Las “armonías de la historia y de la naturaleza” —más de una vez aludidas— no son resultado del azar ni tampoco de la causalidad. Hay en el universo una “oculta potestad que rige las cosas”, y en la historia, un “*nissus* secreto que empuja la conciencia de la humanidad a la realización de un orden, al cumplimiento de una norma de verdad y de belleza”. Un escondido finalismo, un igno-

rado plan, guía, pues, la obra de Ariel. Se alcanza, no obstante, el destino último de ese plan: el triunfo definitivo del espíritu sobre la materia.

Ariel... “cruzará la historia humana, entonando, como en el drama de Shakespeare, su canción melodiosa, para animar a los que trabajan y a los que luchan, hasta que el cumplimiento del plan ignorado a que obedece, le permita —cual se liberta, en el drama, del servicio de Próspero— romper sus lazos materiales y volver para siempre al centro de su lumbre divina”¹⁶.

Su lumbre divina... No es un tropo literario. Llegados a este punto nos sale al encuentro, en el pensamiento de Rodó, su vivencia religiosa de lo absoluto. La atracción del enigma lo persiguió desde la primera hora. El positivismo ortodoxo había querido alejar su tentación del ambiente de las almas. Pero, dice patéticamente en *El que vendrá*, “el misterio indomable se ha levantado más imperioso que nunca en nuestro cielo, para volver a trazar, frente a nuestra conciencia acongojada, su martirizante y pavorosa interrogación”. La frase es característica. Más que pensar a lo absoluto como problema lo sintió como misterio. Esta expresión, de raíz religiosa, reaparece constantemente en sus escritos, sirviendo de fondo a la contenida efusión emocional de aquella su “ansia de creer que es casi una creencia”, confesada también en *El que vendrá*.

Es inevitable reconocer en este plano de su espíritu, el poderoso influjo de Renan, su admirado maestro, quien presidió a fines del siglo pasado una profunda remoción del sentimiento religioso en el campo del libre pensamiento. Hace Rodó la declaración de que nadie ha definido de manera que mejor le satisfaga “[...] la posición de la conciencia libre frente al problema religioso [...]. Hay en la manera como este extraordinario espíritu toca cuanto se relaciona con el sentimiento y el culto del eterno Misterio, un tacto exquisito y una facultad de simpatía y de comprensión tan hondas, que hacen que se desprenda de sus

(14) “*El Rat-Pick*” (en *El Mirador de Próspero*).

(15) *Ariel*, ed. citada, págs. 110, 111. *Motivos de Proteo*, XII, XVIII.

(16) *Ariel*, ed. citada, págs. 19, 106, 111. *Motivos de Proteo*, XVI, XXXVI. *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, pág. 208.

páginas —escépticas y disolventes para el criterio de la vulgaridad— una real inspiración religiosa, de las más profundas y durables, de las que perseveran de por vida en el alma que ha recibido una vez su balsámica unción”¹⁷.

Pero la más profunda fuente de su religiosidad no fue, sin embargo, esa que le llegaba de los libros. Fue la existencial del Dolor, amarga deidad, nombrada casi siempre con mayúscula, cuya compañía no lo abandonaba y que acaso lo condujo al tránsito final.

“Esa otra común falsedad —escribió en *Los últimos motivos de Proteo*— que consiste en olvidarse del misterio del mundo y desdeñar las voces graves con que las cosas que nos rodean nos preguntan sobre la sombra de donde salimos y la sombra a donde vamos; esa falsedad que nos encierra dentro de lo temporal y sensible, sin un pensamiento trascendente, sin una nostalgia de lo alto, quizá sin una emoción de idealidad y de ternura, ¿quién la deshace como el dolor, de cuya inspiración nacieron siempre los supremos desprendimientos respecto de los bienes efímeros y las más puras consagraciones a la incorruptible virtud de las ideas? ¿Dónde, para la elevación del espíritu a alturas religiosas, habrá tan sublimador acicate como él? ¿Cuándo se piensa más en lo que sale fuera de la averiguación de las cosas naturales, que cuando la amargura del corazón sale a provocar ese inmortal apetito de la mente?”¹⁸

No obstante esa disposición de espíritu, se mantuvo racionalmente en una actitud agnóstica, de cuyas reservas da cuenta expresa en un pasaje de *Liberalismo y jacobinismo*:

“La preocupación del Misterio infinito es inmortal en la conciencia humana. Nuestra imposibilidad de esclarecerlo no es eficaz más que para avivar la tentación irresistible con que nos atrae, y aun cuando esta tentación pudiera extinguirse, no sería sin sacrificio de las más honradas fuentes de idealidad para la vida y de elevación para el pensamiento. Nos inquietarán siempre la oculta razón

(17) *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, pág. 227.

(18) Pág. 228.

de lo que nos rodea, el origen de donde venimos, el fin a donde vamos, y nada será capaz de sustituir el sentimiento religioso para satisfacer esa necesidad de nuestra naturaleza moral, porque lo absoluto del Enigma hace que cualquiera explicación positiva de las cosas quede fatalmente, respecto de él, en una desproporción infinita, que sólo podría llenarse por la absoluta iluminación de una fe. Desde este punto de vista la legitimidad de las religiones es evidente.”¹⁹

Guarda relación esa actitud con su convicción respecto a los límites de la razón en el campo del conocimiento. No creía que en este aspecto se pudiera refutar esencialmente al positivismo en la fórmula de Spencer, de la cual había sido anticipo la evolución final del propio Comte, “al transfigurarse el tono de su pensamiento y dilatarse los horizontes de su filosofía en la perspectiva ideal y religiosa”.

Spencer ha “remontado su espíritu soberano a la esfera superior desde la cual religión y ciencia aparecen como dos fases diferentes, pero no inconciliables del mismo misterio infinito [. . .]. *La posición central de las religiones es inexpugnable*, ha dicho en aquel maravilloso capítulo de *Los Primeros Principios*, que se intitula *Reconciliación*, y en el que la austeridad del pensamiento científico llega —sin otra fuerza patética que su propia desnuda eficacia— a producir en nuestro ánimo conmovido el sentimiento de concordia, de paz, de beatitud, con que el espectador del teatro antiguo asistía, en el solemne desenlace de la tragedia, a la solución y purificación de todo conflicto de pasiones [. . .]”²⁰.

El sentimiento religioso, en cuanto “amor de lo absoluto”, “amor de lo suprasensible”, es “la idealidad más alta”. Pero sólo es legítimo supliendo a la razón más allá de sus límites. Las cuestiones religiosas “son aquellas en que por más parte entra el fondo *inconsciente* e inefable de cada espíritu, y en que más se ha menester de esa segunda vista de la sensibilidad que llega a donde no al-

(19) Ed. citada, pág. 225.

(20) *Motivos de Proteo*, LIV. *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, págs. 207, 226.

canza la perspicuidad del puro conocimiento". Hasta donde ésta alcanza, la razón es soberana.

Por eso condena las religiones históricas en cuanto ellas aspiran a ofrecer la verdad absoluta: "Flaquean en lo que tienen de circunscripto y negativo; flaquean cuando pretenden convertir lo que es de una raza, de una civilización o de una era: el dogma concreto y las formas plásticas del culto, en esencia eterna e inmodificable". Y por eso también habló alguna vez del "sentimiento de protesta y de angustia con que se asiste al espectáculo de un espíritu capaz de desplegar con amplia libertad su vuelo y a quien contienen y limitan las trabas de dogmas difícilmente conciliables con los fueros de la libre investigación y de la razón independiente"²¹.

En nombre de esa razón independiente abandonó la fe tradicional. A historiar, en el fondo, ese trance, al mismo tiempo que a suscitarlo en los demás como una superior emancipación del espíritu, dedicó algunos de los pasajes fundamentales de *Motivos de Proteo*: "Nubla tu fe una leve duda; la ahuyentas, la disipas; y cuando menos la recuerdas, torna de tal manera embravecida y reforzada, que todo el edificio de tu fe se viene en un instante y para siempre al suelo". Te acusarán de apóstata. Pero "el dogma que ahora es tradición sagrada, fue en su nacer atrevimiento herético. Abandonándolo para acudir a tu *verdad*, no haces sino seguir el ejemplo del maestro que, por fundarlo, quebrantó la autoridad de la idea que en su tiempo era dogma"²².

Semejante posición frente al sentimiento religioso por un lado, y a las religiones históricas por otro, expresaba en el plano de la inteligencia y de la doctrina, una dualidad radical de su espíritu: el racionalismo eminente y rector, en contraste con un oculto misticismo asentado en los estratos más profundos de la personalidad. Se sospecha que ese dualismo espiritual —del que fue reflejo estético e ideológico la simultánea devoción por el paganis-

(21) *Ariel*, ed. citada, pág. 79. *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, págs. 228, 226, 224.

(22) *Motivos de Proteo*, XXXV, CXXVI.

mo helénico y el cristianismo primitivo aprendida en Renan— se tradujo en un lacerante conflicto viviente, en una titánica lucha, presidida por aquellas sus deidades compañeras, la Duda y el Dolor. Fiel a una norma de equilibrio y armonía, lo veló cuanto pudo en la serenidad prodigiosa de su expresión intelectual y artística. No tanto, sin embargo, que no llegara a hablarnos directamente de él. Lo hizo en *Los últimos motivos de Proteo*, describiéndonos las dos personalidades que convivían en su alma, representadas estéticamente, una y otra, por lo que llamó la *noche sinfónica* y la *noche estatuaría*: la del "yo" más profundo y personal, con su morada en el sentimiento, y la de Glauco, pagano huésped, con su morada en la razón:

"Aun en el torbellino de la acción, aun en el seno de la multitud [...] la idea del enigma indescifrable, suele aparecérseme de súbito; y cual si fuera un llamado imperativo y angustioso, me sustrae a la preocupación del instante. Pero con Glauco esto pasa y se disipa. Cuanto reconozco mío en las ansiedades de un Pascal, en los estremecimientos de un Carlyle, deja de pertenecerme. Como si el viento se tornara, las campanas que suenan del otro lado del abismo quedan mudas. Todo lo de la tierra, en cambio, se magnifica y realza. Me complacen los límites de la naturaleza, amorosos brazos de la forma, que no dejan lugar a aspiración mayor, ni al impulso con que el alma busca su centro fuera de ellos [...] mas yo quiero también para mi alma aquella parte de mí que no es de Glauco. Porque con él están la claridad, la paz y la armonía; pero en la austeridad, en la sombra, que en el alma quedan fuera de su cerco de luz, hay manantiales y veneros para los que él no sabe el paso [...]. Allí nutre sus raíces el interés por el sagrado e infinito Misterio; allí brota la vena de amor cuya pendiente va a donde están los vencidos y los míseros; allí residen la comprensión de otra beldad que la que se contiene en la Forma, y la tristeza que lleva en sí su bálsamo y cuyos dejos son mejores que las dulcedumbres del deleite [...]"²³

(23) *Los últimos motivos de Proteo*, págs. 186, 168, 248 a 252.

VI

Tuvo la intención, o sintió la necesidad, de formular en términos explícitos su agnosticismo religioso. "Cuando me llegue el turno —escribió a alguien una vez— yo le hablaré con igual íntima verdad, de la manera como a mi alma se impone la atracción del formidable enigma, y de lo que creo y de lo que dudo". ¿Llegó acaso a hacerlo? No hay constancia en la parte édita de su obra. Sólo incidentalmente insinuó sus convicciones sobre la inmortalidad del alma y sobre la divinidad. En cuanto a la primera —excluida la imagen estética que de la misma ofrece en *El Camino de Paros*— reveló una inclinación escéptica en *Ariel*, considerando que si la humanidad hubiera de deses- perar definitivamente de la inmortalidad de la conciencia individual, el sentimiento más religioso con que podría sustituirla sería el de la persistencia en las generaciones futuras de lo mejor que ella ha sentido y ha soñado²⁴.

En cuanto a la divinidad, en cambio, aunque bajo la forma de hipótesis, avanzó en una ocasión ideas afirmati- vas de un panteísmo evolucionista, cuya significación filo- sófica armoniza estrechamente con su visión metafísica de la realidad. Aquella que hemos llamado concepción abier- ta, progresiva y optimista del ser que sirve de fundamento a su axiología de cuño naturalista. Se encuentran dichas ideas en un pasaje de *Mi Retablo de Navidad*:

"Antes de lamentarse porque Dios no sea niño de ve- ras durante un día del año, acaso es preferible pensar que Dios es niño siempre, que es niño *todavía*. Cabe pensar así y ser grave filósofo. El Dios en formación, el Dios *in fieri* en el virtual desenvolvimiento del mundo o en la conciencia ascendente de la humanidad, es pensamiento que ha estado en cabeza de sabios. ¿Y hemos de conside- rarla la peor, ni la más desconsoladora de las soluciones del Enigma? [. . .]. ¡Niño-Dios de mi retablo de Navidad! Tú puedes ser un símbolo en que todos nos reconciliemos. Tal vez el Dios de la verdad es como tú. Si a veces parece que

está lejos o que no se cura de su obra, es porque es niño y débil. Ya tendrá la plenitud de la conciencia y de la sabiduría, y del poder, y entonces se patentizará a los ojos del mundo por la presentánea sanción de la justicia y la triunfal eficiencia del amor. Entre tanto, duerme en la cuna [. . .]. Hermanos míos: no hagamos ruido de discordia; no hagamos ruido de vanidad, ni de feria, ni de orgía. Respetemos el sueño del Dios-niño que duerme y que ma- ñana será grande. ¡Mezamos todos en recogimiento y si- lencio, para el porvenir de los hombres, la cuna de Dios!"

Y más no dejó entrever de la *Última Thule de su alma*.

1950

(24) *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, pág. 229. *El camino de Paros* ("Y b'en, formas divinas. . ."). *Ariel*, ed. citada, pág. 108.