

PRESENTACION FILOSOFICA DE DOS PENSADORES HISPANOAMERICANOS: ANDRES BELLO Y JOSE ENRIQUE RODÓ

1.—*Andrés Bello*: 1. Notas biográficas. 2. Elementos para el estudio del pensamiento filosófico de Andrés Bello: 2.1. Concepto y división de la filosofía. 2.2. El problema de Dios. 2.3. Las ideas morales. 3. Andrés Bello y la conciencia americana. 4. Bibliografía selecta: 4.1. Obras de Bello. 4.2. Estudios sobre Bello. II.—*José Enrique Rodó*: 1. Notas biográficas. 2. El pensamiento filosófico de Rodó: 2.1. Ubicación del punto de partida filosófico de Rodó. 2.2. La psicología filosófica de la personalidad. 2.3. La pedagogía espiritualista. 2.4. Las ideas religiosas. 3. El americanismo. 4. Bibliografía selecta: 4.1. Obras de José Enrique Rodó. 4.2. Estudios sobre Rodó.

Introducción

El estudio que aquí ofrecemos, como su mismo título indica, quiere ser una presentación filosófica de dos pensadores hispanoamericanos: Andrés Bello y José Enrique Rodó; y quiere, por lo mismo, contribuir al estudio de la historia de las ideas filosóficas en Hispanoamérica, pues entendemos que una de las tareas que con más urgencia se nos plantea a nosotros, los hispanoamericanos, es justamente la de esclarecer nuestro pasado filosófico, la de ver claro en él y sobre él, la de hacerlo transparente a nosotros mismos, para serlo y poder quizá así ver filosóficamente desde nosotros mismos no solamente nuestro pasado, sino también nuestro presente.

Y este «ver filosóficamente desde nosotros mismos» de que hablamos aquí, no puede entenderse, naturalmente, en un estrecho sentido provinciano. La visión filosófica es, por esencia, universal y universalizante, pues, si es auténtica, es siempre visión de todo el hombre sobre el Todo. Así «ver filosóficamente desde nosotros mismos» no podrá querer decir ver desde nosotros en cuanto, y sólo en cuanto, hispanoamericanos, sino ver por nosotros mismos en cuanto hombres; es decir ver, pensar y realizar nuestra humanidad por y a partir de nosotros mismos y, precisamente por ello, también con todos los demás hombres. No se trata, por tanto, de ver nuestra humanidad desde el prisma de nuestra hispanoamericanidad. Al contrario, de lo que se trata es de que, liberándonos de falsos provincianismos narcisistas, vayamos aprendiendo a ver nuestra hispanoamericanidad desde aquello que, porque nos hermana e iguala a todos los hombres, no nos hace ni mejores ni peores, a saber, nuestra humanidad.

Precisamente en este punto nos puede ayudar, y no poco, según pen-

samos, el estudio esclarecedor de nuestro pasado filosófico, ya que en él y por él descubriremos muy posiblemente que, queramos o no, estamos inscritos en la tradición filosófica de Occidente y que es, por consiguiente, a partir de ella que debemos filosofar; y filosofar, por cierto, en serio y a secas. O sea que de nuestro pasado filosófico aprenderemos quizá que la mejor manera de hacer filosofía hispanoamericana es la de procurar hacer filosofía sin más.

1. ANDRÉS BELLO

1. Notas biográficas.

Andrés Bello, a quien se ha llamado el patriarca de las letras en la América española, nació en la ciudad de Caracas el 29 de noviembre de 1781. El año de su nacimiento nos indica ya que el ilustre venezolano va a despertar a la vida justo en la época en la que tiene lugar el resquebrajamiento del sistema colonial español en América. En efecto, pues ya para ese año de 1781 se hacían sentir, en Venezuela concretamente, los intentos por los que la oligarquía criolla buscaba asegurar y ampliar su ya considerable poder económico mediante la conquista del poder político.

Sin embargo, la contribución inicial al desarrollo espiritual de Andrés Bello no viene de ningún político criollo, sino de un religioso español llamado Cristóbal de Quezada, hermano mercedario. En el convento de la Merced y bajo la dirección del hermano Cristóbal de Quezada cursa Bello, en efecto, sus estudios de humanidades, poniendo especial cuidado en el estudio del latín y de la gramática.

En 1797 ingresó Bello en la Universidad Real y Pontificia de Caracas para comenzar su carrera de filosofía. También en este centro tendría a un religioso como profesor y maestro, al padre Rafael Escalona, que, inclinado por la filosofía moderna, dictaba, entre otros, el curso de «filosofía para seglares», creado precisamente el año en que Bello ingresa en la Universidad. En 1800 Bello concluye su formación universitaria con el grado académico de Bachiller en Artes, certificándose, además, que había obtenido el primer lugar en tal concurso.

Por el análisis de los cursos seguidos por Bello se puede comprobar que, para sus años de estudio, dos corrientes de pensamiento se disputaban el puesto predominante en la universidad de Caracas: la escolástica aristotélica y la filosofía moderna; la primera ya en retirada, la segunda en avance incontenible. Esta lucha puede explicar quizás por qué Bello, a pesar de su abierta actitud antiescolástica, afirmó siempre el valor innegable de ciertas ideas filosóficas de origen aristotélico-escolástico, como la idea de la existencia de Dios, de la indivisibilidad e inmortalidad del alma, etc. En este sentido ha podido afirmar el profesor panameño Isaías García Aponte lo siguiente: «Porque el escolasticismo agonizante y la filosofía moderna tienen ambas un lugar prominente en las aulas universitarias, desarrollará Bello, formado en ese ambiente, su propio pensamiento dentro del espíritu de la filosofía mo-

derna, sin deshacerse totalmente de sus lazos con la tradición filosófica de la América colonial»¹.

Después de su regreso de la universidad trabaja Bello en la Capitanía General como traductor de inglés y francés, y se va haciendo un nombre en la sociedad colonial con sus actividades de tutor y sus creaciones poéticas. De esta época juvenil cabe destacar también su labor como maestro de Simón Bolívar y su amistad con el sabio viajero alemán Humboldt.

En 1810 abandona Andrés Bello, por primera vez, su tierra natal. Como se sabe, en dicho año se constituyó en Caracas la Junta Suprema de Gobierno, y Bello fue nombrado Secretario de la Misión oficial, formada por Bolívar y López Méndez, que la Junta enviaba a Londres con el propósito de obtener el reconocimiento diplomático de Inglaterra. Con su llegada a la capital inglesa, en julio de 1810, puede decirse que comienza la segunda etapa de su vida; una etapa que terminará sólo diecinueve años más tarde con el regreso de Bello a tierras americanas, y en la cual recibirá influencias decisivas y directas del pensamiento europeo reinante en esos años.

Mucho más meritorios aparecen, en nuestra opinión, los frutos de su actividad intelectual en este período, si tenemos en cuenta que la prolongada estancia de Bello en Londres tomó frecuentemente contornos dramáticos. No fueron pocos ni raros, en efecto, los momentos en que su vida londinense se vio reducida a una dura lucha por la subsistencia material. Recordemos que, con la caída de la Primera República Venezolana, Bello perdió su principal fuente de ingresos, viéndose así obligado a asegurar su existencia material y la de los suyos —en Londres, digamos en inciso, contrajo Bello dos matrimonios, de los cuales tuvo abundante prole— por medio de trabajos inseguros, tales como clases particulares y contribuciones periodísticas. No obstante estos problemas económicos, supo Bello aprovechar su estadía en Londres para profundizar su formación y despertar, por su creación personal, la autonomía intelectual de su lejana tierra americana. Así, por ejemplo, además de iniciar sus estudios sobre la época clásica, lo vemos colaborar en la edición de *El Censor Americano* y editar, por cuenta propia, *La Biblioteca Americana* y *El Repertorio Americano*. En estas revistas publicó Bello precisamente sus creaciones poéticas más significativas: la *Alocución a la poesía* (1823) y la *Silva a la Agricultura en la Zona Tórrida* (1826).

Esta etapa londinense es, además, de particular importancia para el desarrollo del pensamiento filosófico de Bello, pues en ella cultivó la amistad de dos filósofos que habrían de impregnarle fuertemente la inclinación pragmatista y utilitarista de su pensamiento maduro: Jeremías Bentham y James Mill.

Impulsado, en parte, por sus continuas estrecheces económicas decide Bello abandonar Londres para trasladarse a Chile, siguiendo así la invitación que le hiciera el gobierno de ese país para que organizase el

1 Isafas García Aponte, *Andrés Bello. Contribución al estudio de la historia de las ideas en América* (Panamá 1964) p. 43.

sistema educativo. Con su llegada a Chile, en junio de 1829, se abre la tercera y definitiva etapa de su vida. En Chile permanecerá Bello treinta y seis años, es decir, hasta su muerte. Así será Chile el país que se beneficiará directamente del ejemplar magisterio del sabio venezolano, y el que presenciara el nacimiento de lo mejor de su sólida producción intelectual.

En Chile, la actividad de Bello se hace más polifacética todavía. Es periodista (edita *El Araucano*) y político (colabora en la redacción de la nueva Constitución); maestro (fue director del Colegio de Santiago y rector de la universidad de la misma ciudad) y legislador (redactó el *Código Civil*); iusnaturalista (*Principios de Derecho de Gentes*) y lingüista (*Principios de ortología y métrica de la lengua castellana*, *Gramática de la lengua castellana*); poeta (*La Oración por todos*) y filósofo (*Filosofía del Entendimiento*).

La producción intelectual de Andrés Bello, tan profunda y variada, permite, seguramente, decir con Germán Arciniegas que el 16 de octubre de 1865, «cuando se apagó en sus ojos la luz de tantos días de lucha, de tantas vigiliadas henchidas de claridad, cesó para él un afanoso trabajo que le ocupó hasta el último instante la vida»².

2. Elementos para el estudio del pensamiento filosófico de Andrés Bello.

2.1. Concepto y división de la filosofía

La obra fundamental para conocer el pensamiento filosófico de Andrés Bello es, lógicamente, su *Filosofía del Entendimiento*, publicada póstumamente.

En la *Introducción* a esta obra encontramos la siguiente definición de la filosofía: «El objeto de la Filosofía es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos»³. De acuerdo con esta definición debe pues la filosofía ser entendida como una ciencia teórica y práctica a la vez; teórica, porque es aquella ciencia a la que corresponde estudiar el espíritu, o sea, porque es ciencia del espíritu; y práctica, porque es a un mismo tiempo aquella ciencia que debe poder dirigir rectamente las actividades del espíritu.

Pero, ¿qué es el espíritu? Como habrá observado el lector atento, en la definición aducida Bello no nos habla del espíritu a secas, sino que ha querido determinar este sustantivo con la adición expresa del adjetivo «humano». Se trata, por tanto, del espíritu humano, del alma, del yo. Espíritu humano, alma, yo, son, según Bello, palabras sinónimas. «Usamos de las palabras espíritu y alma como sinónimas. Designamos con ellas nuestro yo, nuestro propio espíritu, y el espíritu humano en general

² Germán Arciniegas, *El pensamiento vivo de Andrés Bello (Antología)*, 2 ed. (Buenos Aires 1958); citado por Carlos Ripoll, en *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano* (New York 1970) p. 32.

³ Andrés Bello, *Filosofía del Entendimiento*, en *Obras Completas*, tomo III (Caracas 1951) p. 5.

a que atribuimos por analogía la naturaleza y cualidades del nuestro propio»⁴.

El espíritu humano es, pues, el objeto de la investigación filosófica. Sólo que Bello entiende, muy a tono con las tendencias empiristas y agnósticas de su tiempo, que la filosofía no puede abordar directamente el estudio de su objeto, ya que la naturaleza íntima del espíritu humano escapa a nuestro conocimiento. Así, fiel a uno de los principios fundamentales de la filosofía tradicional que aprendiera en su Caracas colonial, el sabio venezolano no pone en tela de juicio la existencia del alma, pero sí niega en cambio la posibilidad de conocer directamente la esencia del espíritu humano. En esto Bello es terminante: «Nuestro espíritu no nos es conocido sino por las afecciones que experimenta y por los actos que ejecuta»⁵.

De igual modo sostiene el autor de *Filosofía del Entendimiento* la imposibilidad de las facultades del alma para conocer la materia y las cualidades materiales en sí mismas. Tanto una como otras resultan, en su textura esencial, inaccesibles a las facultades de nuestro espíritu. También en lo referente al conocimiento de la materia tiene la filosofía que contentarse con un conocimiento indirecto. Es decir, si el espíritu humano sólo puede ser conocido mediante el análisis de las afecciones que sufre y de los actos que realiza, la materia es accesible al alma sólo como causa de sus sensaciones.

Por su importancia para el esclarecimiento del concepto y de la división de la filosofía en Bello, queremos resaltar el hecho de que su concluyente tesis sobre la incognoscibilidad de la naturaleza íntima del espíritu humano no le impide, sin embargo, afirmar, quizás un tanto inconsecuentemente, la original y radical unidad del alma humana. Pues si conocemos el alma por sus actos y éstos nos remiten a diversas facultades, ya que facultad espiritual no es, según Bello, más que la posibilidad de ejecutar un acto, esta diversidad de facultades no puede concebirse, sin embargo, como manifestación de la composición del alma. O sea que las facultades espirituales no constituyen órganos particulares del espíritu, sino que en cada una de esas facultades espirituales encontramos siempre el alma toda. Por ello afirma Bello: «El alma que siente es el alma misma que recuerda, que juzga, que raciocina, que desea, que teme, que ama, que aborrece, y, por más atentamente que ella se contemple a sí misma, no le es posible referir sus varias modificaciones a diferentes porciones o localidades de sí misma. La conciencia nos testifica del modo más claro la simplicidad o indivisibilidad del alma y su constante identidad consigo misma en todos sus actos»⁶.

El espíritu humano es, pues, uno e indivisible, pero nos manifiesta su realidad a través de una pluralidad de actos que nos remiten a su vez a una diversidad de facultades espirituales. Y la filosofía, en cuanto ciencia del espíritu, debe atenerse consecuentemente a este hecho. De esta suerte la división de la filosofía debe corresponder a las distintas clases de facultades del alma. El espíritu humano tiene, nos dice Bello,

4 Andrés Bello, *op. cit.*, p. 8.

5 Andrés Bello, *op. cit.*, p. 5.

6 Andrés Bello, *op. cit.*, p. 9.

dos clases fundamentales de poderes o facultades: «Por las unas conoce, investiga la verdad y se asegura de que la posee. Por las otras quiere, apetece la felicidad y se esfuerza por alcanzarla y retenerla ... Tiene el alma, por consiguiente, poderes o facultades de dos clases: por las unas conocemos; por las otras apeteecemos. El conjunto de las primeras se llama *mente, entendimiento, inteligencia*; el conjunto de las segundas, *voluntad*»⁷.

De acuerdo a esta ordenación de las facultades del espíritu humano divide Bello la filosofía de la manera siguiente:

1) *Filosofía del Entendimiento*, que se subdivide en *Psicología Mental o Intelectual*, si tiene por objeto el estudio de las facultades y actos del entendimiento, y *Lógica*, si su objeto es el establecer y dar reglas para el recto uso de dichas facultades y operaciones.

2) *Filosofía de la voluntad*, que comprendería, por su parte, la *Psicología Moral*, en cuanto su objeto es el conocimiento de las facultades y operaciones de la voluntad, y la *Ética*, en cuanto su objeto consiste en el dar normas para la recta conducción de las acciones voluntarias.

Representada esquemáticamente la división bellista de la filosofía se ve así:

Facultades del alma

Filosofía

- | | |
|-----------------------|--|
| 1) Entendimiento..... | 1) Filosofía del Entendimiento:
a) Psicología Mental o Intelectual.
b) Lógica. |
| 2) Voluntad..... | 2) Filosofía de la voluntad:
a) Psicología Moral.
b) Ética. |

Obsérvese cómo en esta división de la filosofía que nos ofrece Andrés Bello no se concede lugar alguno a la metafísica ni a las otras disciplinas filosóficas que tradicionalmente se vinculan a ésta, tales como la ontología y la teodicea. Esto es, sin duda, fruto de su fuerte inspiración empirista. Con esto no queremos decir, naturalmente, que el pensador venezolano deba ser incluido sin más entre los representantes del empirismo fenoménico, pues innegable es también su esfuerzo por superar las deficiencias de esta filosofía. Así, y debido quizás a su herencia escolástica, aborda tanto en su *Psicología Moral* como en su *Lógica*, es decir, en su *Filosofía del Entendimiento*, una serie de cuestiones de clara índole metafísica, procurando con ello ensanchar y apuntalar hasta cierto punto las bases de su empirismo. Una de estas cuestiones es aquella en la que Bello se plantea el problema del Ser Supremo y de sus atributos. A esta cuestión nos dedicamos a continuación, y en base a ella veremos cómo, a pesar de la fuerte influencia del empirismo, Bello permaneció fiel en algunas cuestiones decisivas a las ideas que le transmitieron sus maestros escolásticos.

⁷ Andrés Bello, *op. cit.*, pp. 5-6.

2.2. *El problema de Dios*

Posiblemente en ninguna otra cuestión aparece el pensamiento filológico de Andrés Bello tan dependiente de la tradición escolástica como en la cuestión referente al tema de Dios. Bello trata, en efecto, el problema de Dios desde una perspectiva claramente escolástica, y particularmente desde el punto de vista de la sistematización escotista; como veremos en las reflexiones que siguen a continuación.

La existencia de Dios no constituye, para Bello, un problema. O sea que no comienza por plantear la pregunta de si Dios existe o no, sino que parte más bien del hecho innegable de su existencia como Ser Supremo autor de la naturaleza. La existencia de Dios es, en realidad, una de esas verdades que Bello llama verdades de instinto o verdades inspiradas por la naturaleza humana⁸. Por ello concede Bello en este punto un valor de primer orden a las pruebas de la existencia de Dios que se apoyan en el consentimiento universal del género humano y en la experiencia vivencial de la existencia de Dios como condición posibilitante de la vida moral de los pueblos.

Sin embargo, Bello desarrolla también otro género de pruebas, que, como él mismo nos dice, «supuesta la existencia del universo, supuesta la existencia de un ente cualquiera, son rigurosamente demostrativas»⁹. El punto de partida, la base, de estas pruebas es, pues, la realidad o, dicho más precisamente, la realidad creada. Estas pruebas, que Bello considera rigurosamente demostrativas, revelan, por su misma base ontológica, su procedencia escolástica. Aunque conviene señalar que Bello, debido a su personal actitud frente al tema de Dios, desarrolla estas pruebas no tanto para probar la existencia de Dios, como para esclarecer la naturaleza de los atributos divinos más peculiares.

Las pruebas que Bello aduce apoyándose en datos experienciales como el encadenamiento de existencias, el orden de causas y efectos, de medios y fines constituyen, en verdad, una sola prueba; una prueba en la que, a nuestro juicio, se armonizan los momentos decisivos de las vías segunda, tercera y quinta de Santo Tomás de Aquino. Siguiendo el modelo tomista, Bello parte del dato experiencial de que existe algo, y a partir de ese existente, y dando por imposible un *regressus in infinitum*, se remonta hasta una primera causa necesaria de necesidad absoluta; es decir, una primera causa que representa al Ser absolutamente necesario, y también, ya que es causa del ordenamiento de medios y fines, al ser absolutamente inteligente, a la inteligencia ordenadora y gobernadora del universo.

En este contexto merece mención especial, por su novedad, el hecho de que Bello derive de la misma necesidad de la causa primera la carencia de límites en el espacio como uno de sus atributos esenciales. Por su misma necesidad, pues, la causa primera debe ser ilimitada en el espacio, puesto que «si algo la limitase en el espacio, si existiese en una parte del espacio y no en otra, una parte del espacio contendría condiciones peculiares de necesidad, que no se hallasen en las otras,

⁸ Andrés Bello, *op. cit.*, p. 157.

⁹ Andrés Bello, *op. cit.*, p. 157.

y no sólo dependería de esas condiciones una existencia independiente que lleva su necesidad en sí misma, sino que además una existencia real dependería de una mera abstracción»¹⁰. Y ello es, evidentemente, absurdo.

La causa primera, por razón de llevar su necesidad en sí misma, goza de absoluta independencia ontológica, y de esta independencia se desprende, según Bello, la eternidad del Ser Necesario. También en el tiempo es, pues, la causa primera ilimitada. «Lo que existiese en una parte del tiempo y no en otra, no sería necesario sino relativamente a ciertas condiciones de tiempo; no llevaría, pues, su necesidad, su razón suficiente en sí mismo»¹¹.

De acuerdo con Duns Escoto, para el que el verdadero constitutivo metafísico de Dios es la infinitud, afirma Bello también la primacía de la «infinitud» del Ser Supremo, subrayando su carácter de cualidad esencial de todos los atributos divinos.

Más claramente aún, si cabe, se manifiesta la influencia de la escuela escotista en Bello en su manera de explicar cómo los fenómenos del universo y, de modo especial, las inteligencias creadas testifican no solamente la existencia de la inteligencia suprema del Ser Necesario, sino también la existencia de su voluntad soberanamente libre. Y es precisamente a esta voluntad soberanamente libre de la causa primera a la que Bello atribuye el acto de ordenación de los fenómenos del universo. Por ello puede establecer que «la determinación, la especialidad de los fenómenos del universo, prueba, pues, un principio electivo, una gracia libre»¹².

En base a la cita anterior pudiera quizás pensarse que Bello limita el voluntarismo divino a la especialidad y determinación espacio-temporal de los fenómenos del universo. Suponer tal cosa, sería, sin embargo, erróneo. Pues Bello deduce de ese principio electivo por el que acontece la determinación de los fenómenos la prueba irrefutable de la existencia de una voluntad soberanamente libre y creadora. De modo que no sólo las determinaciones de los fenómenos del universo, sino incluso los fenómenos mismos en su existencia deben ser atribuidos a las voliciones del Ser Supremo. He aquí las palabras del pensador venezolano: «...a las voliciones de la Primera Causa suceden necesariamente, de necesidad absoluta, las existencias y las especialidades fenomenales que ella quiere. En otros términos, la voluntad soberanamente libre, la voluntad divina, es una voluntad creadora; producir por un simple acto de voluntad es crear: *Creatio est productio rei per imperium*»¹³.

Consecuente con su idea de que el Ser Supremo es en todos sus atributos y bajo todos los aspectos infinito, nos dice Bello ahora que la absoluta carencia de límites es una cualidad esencial del poder del Ser Supremo. La voluntad divina es todopoderosa; su poder es infinito e ilimitado, pues crea con sólo querer.

La forma de conocimiento que conviene a la infinitud de Dios es

10 Andrés Bello, *op. cit.*, pp. 158-59.

11 Andrés Bello, *op. cit.*, p. 159.

12 Andrés Bello, *op. cit.*, p. 161.

13 Andrés Bello, *op. cit.*, pp. 162-63.

la intuición. Por su infinitud, nos dice Bello, el Ser Supremo lo ve todo como presente, percibe intuitivamente toda la creación.

Después de estas consideraciones resume Bello su concepción de Dios con las palabras siguientes: «Dios es el nombre adorable de la causa primera, necesaria de necesidad absoluta, inmensa, eterna, soberanamente libre, creadora, infinita en la inteligencia, en el poder y en todos sus atributos»¹⁴.

Permitásenos terminar esta exposición de las ideas de Bello sobre el Ser Supremo indicando que, para el maestro americano, Dios no es únicamente causa primera y principio del orden universal. Dios es, igualmente, principio de la perfección del orden, y por ello se complace en ejercer su providencia benéfica, derramando vida y felicidad. Y desde la perspectiva del plan de la Providencia Divina, sostiene Bello, aparecen el mal, el dolor y la pena como ocasiones de reconocer la bondad de Dios Padre, puesto que «el dolor es en el plan de la Providencia un monitor celoso, que nos retrae continuamente de lo que pudiera dañarnos»¹⁵. Por su justicia, su veracidad y su bondad absolutas representa Dios, en la mente de Bello, el garante o, mejor dicho, la posibilidad misma del orden moral.

2.3. Las ideas morales

Hemos visto ya que la división de la filosofía establecida por Bello comprende una parte denominada *Filosofía de la voluntad* que, subdividida en *Psicología Moral* y *Ética*, había de tener por objeto el estudio de la cuestión moral. Sin embargo, Bello no llegó a escribir nunca su *Filosofía de la voluntad*. No obstante, su pensamiento moral puede ser estudiado con bastante facilidad, puesto que él mismo se encargó de sistematizarlo en la detenida recensión que le hizo al libro de Jouffroy intitulado *Teoría de los sentimientos morales*. Esta recensión se publicó por primera vez en *El Araucano* con el título de *Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales, de Mr. Jouffroy*. En base a ella trataremos, por tanto, de rastrear los puntos fundamentales del pensamiento moral de Andrés Bello.

De la definición bellista de las disciplinas que habían de integrar su *Filosofía de la voluntad*, es decir, su filosofía moral, se desprende ya la dirección práctica y normativa que Bello quiere imprimir a su pensamiento moral. Por esta decisión de principio, nos parece, intenta Bello encausar su ética de tal manera que pueda desarrollarse por un camino intermedio y mediador entre los caminos extremos que seguían las filosofías morales más en boga en el ambiente espiritual de su época, a saber, la racionalista y la utilitarista. Así nos dice al comienzo de su recensión del libro de Jouffroy: «Ni a las unas ni a las otras adherimos enteramente; lo que nos proponemos en estos *Apuntes*, es señalar un rumbo medio, que nos parece más satisfactorio y seguro»¹⁶.

14 Andrés Bello, *op. cit.*, p. 163.

15 Andrés Bello, *op. cit.*, p. 165.

16 Andrés Bello, *Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales, de Mr. Jouffroy*, en *Obras Completas*, tomo III (Caracas 1951) p. 548. En adelante citaremos esta obra sólo como *Apuntes*.

Lo primero que hace Bello con el fin de ir fijando la dirección de ese rumbo medio entre los extremos representados por el racionalismo y el utilitarismo, es precisar la significación de la idea del placer. Bello comienza, en efecto, por asentar que «el placer, la felicidad, es el bien a que aspira por un instinto irresistible la naturaleza humana»¹⁷. Pero nos advierte a renglón seguido que aquí no se toma el concepto «placer» en la mezquina acepción que ha impregnado el hedonismo a este término, y que resulta incompatible con la idea misma de la moralidad. No, Bello toma el término placer en un sentido mucho más elevado y, también, mucho más amplio. Placer, según Bello, no designa únicamente el deleite material, los llamados goces o placeres del cuerpo, sino también, y principalmente, los goces del espíritu, los deleites de las facultades más nobles y elevadas del ser humano. De esta suerte bajo el denominador común placer se incluyen también, y sobre todo, los goces que produce en el alma humana la vivencia de una conciencia recta, justa, benévola, pura y en comunión con Dios. Según el criterio del pensador venezolano, placer debe ser entendido, pues, primordialmente, en un sentido espiritual. Y es precisamente en este sentido espiritual en el que forma parte esencial de la felicidad a que irresistiblemente tiende la naturaleza humana.

A continuación se ocupa Bello en precisar la idea de utilidad, que entiende como correlativa a la idea de felicidad; pero, naturalmente, no en el sentido vulgar que la reduce al conjunto de medios por los que el hombre intenta procurarse su bienestar material. No. También en el caso de la idea de lo útil nos advierte Bello expresamente sobre el sentido elevado y amplio en el que toma dicho término. «*Util*, como nosotros lo entendemos, es todo aquello que, sin ser en sí mismo un bien, es un medio de procurarnos bienes, placeres, en el sentido extenso y general que damos a esta palabra»¹⁸.

Después de esta precisión de conceptos entra Bello en materia, y lo hace planteándose la pregunta acerca de la naturaleza del bien; pues, a su juicio, se encuentra aquí el punto de partida de la doctrina moral. En un primer momento indica Bello que la pregunta acerca de la naturaleza del bien se suele responder diciendo que el Supremo Autor del universo ha concedido al hombre un fin absoluto, y que, por consiguiente, el cumplimiento de ese fin es el bien para el hombre. La verdad trascendental de esta respuesta está, para Bello, fuera de toda duda. Sin embargo, no cree que dicha verdad pueda ser considerada como el fin verdaderamente determinante de la acción moral del hombre; pues, al menos en el primer estadio de la vida moral, el hombre no tiene conciencia de tan alto fin. Por ello Bello no niega la verdad de que el Creador ha dado un fin absoluto al hombre, pero sí se resiste, en cambio, a interpretar dicha verdad en un sentido abstracto y desligada por completo de la sensibilidad humana. Pues, en realidad, ese fin natural y peculiar se le revela al hombre mediante dos fórmulas especiales de su sensibilidad: el placer y el dolor. De esta suerte, el hombre, buscando

17 Andrés Bello, *Apuntes*, ed. cit., p. 549.

18 Andrés Bello, *Apuntes*, ed. cit., pp. 549-50.

el placer y evitando el dolor, se ajusta a los designios de la naturaleza, al plan trazado por el Creador.

Con esta concretización de la idea de que el hombre tiene un fin correlativo a su naturaleza, quiere Bello mostrar que, si ese fin representa realmente un bien, no puede consistir más que en la felicidad del hombre. Así, pues, la respuesta de Bello a la pregunta sobre la naturaleza del bien reza: El bien es la felicidad del hombre.

Vemos, por tanto, que Bello, si bien acepta la idea de que Dios ha dado un fin peculiar al hombre, no determina el bien moral por el fin y el bien universal de la creación, sino en base al bien humano. El fin de la ética es, pues, el bien del hombre, es decir, la felicidad.

La razón de esta determinación del bien, del fin de la ética hay que buscarla, a nuestro parecer, en la concepción bellista del hombre. Para Bello, el hombre no es solamente un ser racional, sino también un ser sensible; y por ello no es conforme a su naturaleza el apasionarse por verdades abstractas, sólo por el hecho de que son verdades. Es decir que las verdades, y concretamente las morales, tienen que interpelar al hombre tanto en su intelecto como en su corazón. Más aún, si una verdad o norma moral no apasiona al hombre, no le habla a su corazón, no le toca en su sensibilidad, es completamente inútil, ineficaz¹⁹. Sobre esta idea volveremos más adelante.

Consecuente con su concepción del hombre y su determinación del fin de la ética por el bien humano o la felicidad del hombre, afirma Bello que los motivos verdaderamente determinantes de las acciones morales del hombre, son el placer y el dolor. Ello se debe, naturalmente, a que el placer y el dolor son las formas de la sensibilidad por las que el hombre descubre y experimenta lo bueno y lo malo. Escuchemos sus palabras: «Los motivos que determinan la actividad humana, son el placer y el dolor. ¿Qué son el bien y el mal separados de ellos y profundamente distintos, como dice Mr. Jouffroy? No pueden ser sino los objetos que el autor de la naturaleza se propuso en el plan de los destinos humanos. Pero, ¿cómo se revelan al hombre estos objetos? Por el placer y el dolor. El signo es para él la cosa misma»²⁰.

Observemos que Bello, al hablar del placer y el dolor como signos u objetos reveladores del bien y del mal, no distingue entre el signo y la cosa misma de la que el signo es signo. Nos dice más bien que, para el hombre, el signo del bien o del mal, es decir, el placer y el dolor, constituyen, en realidad, la cosa misma, o sea, el bien o el mal. Siguiendo la doctrina del pensador venezolano, sería imposible, por consiguiente, querer establecer una distinción esencial y objetiva entre el bien y el mal.

Lo expuesto hasta aquí nos permite ya señalar que la ética de Bello adolece de dos graves deficiencias. La primera de ellas la vemos en su determinación del valor moral por el bien humano, que no manifiesta sino la identificación bellista del bien y la felicidad; la segunda, consecuencia casi necesaria de esta identificación, consiste en la falta de un criterio absoluto que permita establecer esencial y objetivamente

19 Cf. Andrés Bello, *Apuntes*, pp. 574-77.

20 Andrés Bello, *Apuntes*, p. 553.

una distinción entre el bien y el mal, pues, como acabamos de ver, Bello identifica el bien y el mal con las sensaciones o sentimientos del placer y el dolor. Pero prosigamos con la exposición de sus ideas morales.

A pesar de las deficiencias señaladas, que delatan el indudable corte utilitarista de la ética bellista, se esfuerza Bello, sin embargo, en superar las limitaciones propias de la unilateralidad de la ética utilitarista, procurando encontrar una base sólida y racional que le permita fundar la universal obligatoriedad de las normas morales y hacer justicia así a la normatividad categórica que reconoce a la ética.

Recordemos que, según Bello, el hombre tiene una naturaleza que está dotada no solamente de racionalidad, sino también de sensibilidad. Pues bien, si anteriormente, para fijar el bien o fin de la ética, acentuó Bello principalmente la sensibilidad del hombre, ahora, cuando se trata de llegar al carácter obligatorio de las normas morales, pone Bello el acento en la racionalidad.

El primer, y quizás también fundamental, resultado del recurso a la racionalidad de la naturaleza humana estriba, a nuestro modo de ver, en el reconocimiento de la capacidad de la razón para controlar, y reprimir incluso los impulsos de las pasiones. O sea que el hombre no es el esclavo de sus pasiones; y no lo es gracias a su razón, que le permite, en un primer momento, distinguir entre los intereses particulares de sus pasiones y el interés absoluto del conjunto de todas las tendencias. Por esta jerarquización de los intereses obtiene el hombre una idea-guía para su conducta moral, una idea que le permite liberarse del imperio de sus pasiones, en cuanto que, basándose en ella, puede sacrificar el interés relativo de una tendencia o pasión dominante en aras del interés absoluto, es decir, del interés de su mayor felicidad posible²¹.

Por su razón descubre el individuo, en un segundo momento, que el interés absoluto lleva en sí mismo una norma obligatoria. Esta norma inscrita y prescrita por el interés absoluto, la formula Bello de la manera siguiente: «No debes, es decir, no puedes en el interés de tu mayor felicidad posible, permitirte a ti mismo lo que, permitido a cualquier otro hombre en circunstancias semejantes, sería pernicioso a todos»²².

El reconocimiento del interés absoluto y de la norma prescrita por él origina, en un tercer momento, la emergencia de una conciencia moral en el hombre. «Hay desde entonces una especie de conciencia que aprueba o condena nuestros actos en cuanto conformes o contrarios a la norma»²³.

Con la emergencia de la conciencia moral pasamos, finalmente, al momento en que la razón le descubre un orden general al individuo; un orden que la razón le presenta como superior y como fundamento último de la norma prescrita por el interés absoluto.

Para que este orden sea eficaz moralmente, es necesario, sin embargo, que no sea una simple idea abstracta. Este orden tiene que ser «interesante» para el individuo, tiene que «interesarle»; es decir, tiene

21 Cf. Andrés Bello, *Apuntes*, p. 568.

22 Andrés Bello, *Apuntes*, pp. 573-74.

23 Andrés Bello, *Apuntes*, p. 569.

que presentársele como una garantía de su propia felicidad individual. Puesto que, según Bello, «no está en la naturaleza del hombre apasionarse a verdades abstractas, únicamente porque son verdades. Si el orden general se recomendase sólo al entendimiento, si no hablara al corazón, si no suscitase afecciones, no concebimos cómo pudiera tener más imperio sobre nuestra voluntad, que un teorema de Euclides»²⁴.

Vemos, pues, cómo el pensador venezolano vuelve a insistir en la importancia de tener en cuenta la otra característica determinante de la naturaleza humana, a saber, la sensibilidad. La norma, el orden moral y los valores morales en general no deben ser simple verdades del entendimiento; deben también e igualmente presentarse como verdades que puedan apasionar al hombre, verdades que hablen el lenguaje de su corazón, en fin, verdades de su sensibilidad, de su corazón.

A la razón le corresponde, por tanto, descubrir las verdades morales y proponer una idea de orden al hombre, pero estas verdades y esa idea del orden han de ser tales que sean capaces de apasionar la voluntad, pues sin este apasionamiento de la voluntad por una idea no hay motivo de acción. Por ello critica Bello simultáneamente la errada parcialidad de las éticas utilitaristas e idealistas. «La filosofía sensualista yerra en cuanto que supone que la voluntad no es capaz de apasionarse por el orden; la filosofía idealista yerra en cuanto supone que la idea de orden es capaz de mover la voluntad sin apasionarla»²⁵.

Por esta vía, que, como hemos indicado ya, se remonta a la concepción bellista del hombre como ser racional y sensible, cree nuestro pensador haber puesto las bases para una filosofía moral que supere, a la vez, los unilaterales planteamientos del utilitarismo y del racionalismo. Este rumbo medio de su filosofía moral lo ha sintetizado el mismo Bello con las siguientes palabras: «Somos no sólo seres racionales, sino seres sensibles; y la moral tiene una relación tan íntima, tan inmediata, con la parte sensible de nuestro ser, como con la parte racional. Supóngase al hombre destituido de razón; la moral perece. Supóngasele destituido de sensibilidad; ¿qué será de las recompensas de la virtud, de los remordimientos del crimen, del mérito de resistir a las seducciones? Por lo demás, lejos de ser un hecho que la razón humana se eleve a la idea del orden universal, lo contrario es un hecho si entendemos por razón humana la de la gran mayoría de los hombres. El hombre pensador, el hombre contemplativo, el filósofo se elevarán tal vez a esa idea. Pero, ¡triste moral la que contase con guiar al común de los hombres por ella! ¡Triste moral la que estableciese por principio una abstracción, que cada cual explica y formula a su modo»²⁶.

Como punto final de este apartado, nos parece conveniente llamar la atención del lector sobre el importante papel que se reserva a Dios en la filosofía moral bellista. En sus *Apuntes*, es cierto, Bello no resalta propiamente la importancia de Dios para la fundamentación de la normatividad de la ética. En su *Filosofía del Entendimiento*, en cambio, expone claramente que la existencia de Dios constituye el más firme y

24 Andrés Bello, *Apuntes*, pp. 574-75.

25 Andrés Bello, *Apuntes*, p. 577.

26 Andrés Bello, *Apuntes*, p. 577.

absoluto garante de la sanción de las obligaciones morales. Pues Dios no es solamente el creador de la libertad del hombre, sino también aquel ser justísimo por el que la libertad humana descubre la verdadera obligatoriedad del deber moral, al entenderlo como una ley emanada de Dios. El Ser Supremo aparece así como el juez infalible que conoce y aprecia todas las acciones humanas, y con ello como garantía de la sanción moral del orden moral.

3. Andrés Bello y la conciencia americana.

Como tantos otros pensadores y escritores hispanoamericanos, Andrés Bello sostiene y difunde también la creencia en el común y especial papel que han de jugar en el mundo las repúblicas de la América española. Los pueblos hispanos de América, unidos en instituciones y en origen, en costumbres y religión, piensa Bello, «formarán con el tiempo un cuerpo respetable, que equilibre la política europea y que, por el aumento de riqueza y de población y por todos los bienes sociales que deben gozar a la sombra de sus leyes, den también, con el ejemplo, distinto curso a los principios gubernativos del Antiguo Continente»²⁷.

Para que Hispanoamérica pueda cumplir este papel distinguido y correctivo en el escenario político internacional, deben sus pueblos, sin embargo, buscar y lograr, antes que nada, su autonomía cultural. Andrés Bello está, en efecto, entre los primeros intelectuales americanos que abogan por la emancipación espiritual de la conciencia americana como verdadera condición, como requisito indispensable del porvenir venturoso al que están llamados los pueblos hispanoamericanos. Y el prócer venezolano nos advierte muy claramente sobre el peligro de creer que Hispanoamérica logrará su autonomía cultural por la vía de la imitación o de la servilidad a la civilización europea. Hispanoamérica no ha de cerrar sus ojos a la luz que viene de Europa. No, no se trata de eso. «Lo que se quiere, escribe Bello, es que abramos bien los ojos a ella, y que no imaginemos encontrar en ella lo que no hay, ni puede haber»²⁸. Hispanoamérica debe, pues, tener en cuenta las enseñanzas de Europa; pero sin imitar, sin querer adoptar ciegamente, es decir, sin olvidar que sus pueblos tienen un espíritu propio, un alma con sensibilidad y valores peculiares.

Para Bello, por tanto, los pueblos hispanoamericanos tienen que conquistar su autonomía cultural mirando más hacia sí mismos que hacia lo extraño a ellos. El movimiento hacia la independencia de pensamiento debe ser, por consiguiente, un movimiento de redescubrimiento y revalorización de lo genuino, pues sólo así podrán los pueblos americanos desarrollar su propia vida espiritual y escapar con ello al reproche terrible, pero no del todo injusto, que les hiciera Hegel al decir que todo lo que había acontecido en América hasta aquel momento no era

²⁷ Andrés Bello, 'Las Repúblicas Hispano-Americanas', en Carlos Ripoll, *op. cit.*, pág. 36.

²⁸ Andrés Bello, 'Autonomía cultural de América', en Carlos Ripoll, *op. cit.*, p. 47.

más que «der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit»²⁹.

Con sus advertencias sobre el peligro de una imitación ciega y excesiva de los valores de la cultura europea, con sus repetidos llamados a la emancipación del pensamiento, se presenta la obra de Andrés Bello como uno de los primeros aportes a la autonomía cultural de los pueblos hispanoamericanos, y, con ella, él, su autor, como uno de los primeros pensadores americanos en que se siente y se ve el continuo esfuerzo por imitar a Europa en lo único que, como él mismo solía recomendar, debía ser imitada, a saber, en el ejercicio emancipado e independiente del pensamiento.

4. Bibliografía selecta.

4.1. Obras de Bello

Obras Completas (Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, Venezuela 1951-62).

Antología. Selección, Prólogo y Notas de Pedro Graces, 2 ed. (Caracas 1953).

4.2. Estudios sobre Bello

Arciniegas, Germán, *El pensamiento vivo de Andrés Bello (Antología)*, 2 ed. (Buenos Aires 1958).

Caldera Rodríguez, Rafael, *Andrés Bello, su vida, su obra y su pensamiento* (Buenos Aires 1946).

Crema, Edoardo, *Trayectoria religiosa de Andrés Bello* (Caracas 1956).

Graces, Pedro, *Andrés Bello, el primer humanista de América* (Buenos Aires 1946).

— *Doce estudios sobre Andrés Bello* (Buenos Aires 1950).

Sánchez, Luis Alberto, 'Andrés Bello', en Luis Alberto Sánchez, *Escritores representativos de América*, 3 ed. Primera Serie, vol. 1 (Madrid 1971).

II. JOSÉ ENRIQUE RODÓ

1. Notas biográficas.

Aún hoy día, a más de cinco décadas de la época en la que la personalidad y el pensamiento del autor de *Ariel* ocupaban un lugar preponderante en la vida cultural de la América española, resulta difícil estudiar la obra de esta figura señera del pensamiento hispanoamericano, sin que el estudio sereno y desapasionado se vea turbado, según la posi-

²⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, *Werke*, 12) p. 114.

ción intelectual que defienda o quiera defender el estudioso de turno, bien por un sentimiento de adhesión acrítica, de benevolencia, de simpatía espontánea; o bien por el sentimiento contrario del rechazo emocional, de la antipatía, de la incomprensión malevolente; sentimientos por los que muchos de los numerosos estudios dedicados al pensamiento del maestro uruguayo han degenerado en folletos de benevolencia apologética o de malevolencia denigrante, según los casos.

Procuremos, pues, estudiar su pensamiento de forma que nuestro estudio sea, en primera línea, un esfuerzo de comprensión auténtica, es decir, el esfuerzo de un pensamiento que quiere pensar con otro pensamiento, y no a favor de él, ni contra él. Nuestro principal propósito es, por tanto, comprender a Rodó, o sea, pensar con él; no contra él, ni tampoco a su favor. Para facilitar este movimiento de comprensión adelantamos algunas notas sobre su vida y su personalidad.

De la numerosa prole que alegró el hogar de la familia fundada por don José Rodó y doña Rosario Piñeiro, su séptimo hijo, José Enrique, nacido el 15 de julio de 1871, en Montevideo, estaba llamado a ser la mente rectora de las jóvenes generaciones americanas en las tres primeras décadas del siglo XX. Dedicado al comercio, su padre había logrado dar una posición económica sólida y desahogada a su familia. Pero el bienestar económico no fue lo único que José Enrique pudo conocer en el ambiente hogareño. El sentimiento religioso que marcará su vida y su obra toda, bien puede remontarse a la religiosidad vivida en el seno de su familia. Igualmente, y quizás con mayor razón aún, puede decirse que su vocación intelectual se despertó, se orientó y se afianzó en el recogido clima de la casa paterna. Sin ser una familia de intelectuales, sus padres disponían de una selecta y bien dotada biblioteca. En ella pudo el pequeño José Enrique, se dice que ya a los cuatro años sabía leer, entrar en contacto con varias obras clásicas de la literatura europea y americana.

Después de cursar sus primeros estudios con maestros particulares, es inscrito, en 1882, en el Liceo Elbio Fernández, donde puede decirse que comienza su actitud literaria, pues, con la colaboración de un compañero del Liceo, publica un periódico titulado *Los primeros albores*. Luego, en 1883, pasa al Liceo del Estado.

En 1885, la muerte de su padre, acontecimiento que produce un fuerte desequilibrio en el presupuesto de la familia, le obliga a buscarse un empleo para contribuir, por su trabajo, a equilibrar el presupuesto familiar. Así, pues, José Enrique tiene que compartir sus estudios con su vida de trabajo. El resultado de sus exámenes en el Liceo del Estado no es muy halagüeño; y, aunque en 1884 obtiene la máxima nota de Literatura, se decide a abandonar el Liceo sin terminar los estudios de su bachillerato. Con ello se sellaba el rumbo autodidacta que, apuntado en la biblioteca de su padre, marcaría definitivamente su formación.

En este período de su adolescencia aparecen ya, según sus biógrafos, los rasgos claros y definidos de esa manera de ser que conformará la figura de su personalidad madura un tanto tímida, callada, propensa al retiro, a la soledad y a la meditación.

En 1895 funda José Enrique Rodó con algunos amigos la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias sociales*, que constituye el verdadero comienzo de su espléndida obra literaria. En la *Revista Nacional* ven la luz algunos de los mejores ensayos de Rodó sobre crítica literaria: 'Juan María Gutiérrez. Introducción a un estudio sobre literatura colonial', 'Americanismo literario', 'Menéndez Pelayo y nuestros poetas', etc. También en esta revista publica Rodó un sustancioso ensayo con el significativo título de 'El que vendrá', y en el que anuncia lo que entenderá como la misión fundamental de su quehacer intelectual: la predicación de un evangelio renovador. He aquí sus palabras: «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»¹.

La *Revista Nacional* no sobrevivió el año 1897. Este año es importante en la vida de Rodó; y no sólo porque en él desaparece la *Revista Nacional*, sino también porque en dicho año hace la experiencia que le encaminará provisionalmente por los senderos de la política: la experiencia de la guerra civil. La actividad política a que le condujo esta experiencia fue, sin embargo, breve y limitada, pues duró sólo unos meses y se limitó a prestar apoyo periodístico al candidato presidencial del Partido Colorado.

A principios de 1898 cambia Rodó la actividad política por la académica, aceptando, en mayo de ese año, el cargo de catedrático de Literatura. Con ello empieza una etapa de estudio intenso y de meditación profunda que culminará en 1900 con la publicación de *Ariel*, la obra que le diera fama en todo el ámbito hispano.

A este período de retiro sigue una nueva etapa política. Rodó se compromete con la bandera del Partido Colorado, intentando purificar sus líneas directoras para realizar la unión de sus seguidores. Y en 1902 es elegido diputado, lo que le obliga a renunciar a su Cátedra de Literatura. La primera legislatura de Rodó se extiende hasta 1905. A este primer período de actividad parlamentaria siguieron dos más, las legislaturas de 1908 a 1911 y de 1911 a 1914.

Los años de su actividad parlamentaria son también años de intensa producción intelectual. Así, junto al político, vemos en estos años al periodista y al polemista, al agudo crítico literario y al pensador; como reflejan las publicaciones más importantes de este período: *Liberalismo y Jacobinismo*, *Motivos de Proteo*, *El mirador de Próspero*, etc.

Las resonancias de la primera guerra mundial en su país y en su espíritu, las tensiones políticas de aquel momento histórico, los ataques a su obra, las crecientes dificultades económicas en que se ve envuelto, pues por defender la causa de las potencias aliadas ha tenido que renunciar a una de sus más fuertes fuentes de ingresos —al puesto de redactor en *El Diario del Plata*—, y, tal vez principalmente, la experiencia personal de vivir en un ambiente espiritual que no le permite renovarse, reformarse, «oxigenarse el alma», como él mismo dijo, todo

¹ José Enrique Rodó, 'El que vendrá', en *Obras Completas*, 2 ed. (Madrid 1967) p. 154.

ello impulsa a Rodó a ver en su viaje a Europa, añorado desde mucho tiempo atrás, la posibilidad de renovación para su angustiado espíritu. El viaje a Europa, este anhelado sueño del maestro uruguayo, se hace realidad en 1916. El 14 de julio de dicho año como corresponsal de la revista argentina *Caras y Caretas*, se embarcaba para Europa, a la busca de su renovación, a la busca del contacto con las fuentes de su tan profundamente amada civilización latina.

Su peregrinación europea le llevó a Lisboa, a Madrid, a Barcelona y a muchas ciudades de Italia. En una de ellas, en Palermo, le sorprendió la muerte el primero de mayo de 1917. Con su desaparición física comenzaba la leyenda en torno a su persona.

2. El pensamiento filosófico de Rodó.

En vano buscaremos en la amplia obra rodoniana un compendio, un tratado, un libro sistemático sobre algún problema estrictamente filosófico. Su espíritu inquieto e interrogador se planteó, ciertamente, cuestiones filosóficas fundamentales, tales como la cuestión del sentido de la existencia humana, la de la posibilidad y necesidad de conquistar un sí mismo auténtico, la del sentido y función de la esperanza en el género humano, la cuestión religiosa, etc. Pero su espíritu, mucho más artístico e intuitivo que sistemático y analítico, prefirió ir al fondo de estas cuestiones por la vía de la intuición, y explicarnos lo oculto y secreto de su fondo recurriendo, como todos aquellos que aprecian en alto grado la belleza del estilo, a una bella forma literaria, en su caso, a la exposición parabólica.

Quería así José Enrique Rodó fundir en uno al artista y al pensador. Y aunque en su obra maestra muy frecuentemente el pensador tuvo que ceder el paso al artista, sería injusto sin embargo querer reducirla a un monumento literario. El maestro uruguayo no es únicamente «el mago de la prosa hispana», como ha dicho ya algún estudioso de su obra. Es también un pensador. Sin habernos dejado obras estrictamente filosóficas, más aún, sin ser propiamente un filósofo, puede y debe considerárselo como un pensador de problemas filosóficos o, si se prefiere, como un pensador a secas. En todo caso, Rodó fue un pensador en el sentido en que, a su juicio, había que negarle este título a uno de los grandes de la cultura hispanoamericana, al ecuatoriano Montalvo. «¿Fue pensador Montalvo? Para llenar cabalmente el concepto faltóle, sin duda, no sólo la superior serenidad que pone su atalaya por encima del tumulto y clamor de las pasiones, sino también la condición más esencial, de interesarse en las ideas por sí mismas, y no principalmente como tema oratorio o como arena de una justa; faltóle aquel pertinaz afán con que se entra por las reconditeces de una idea, hasta iluminar lo más extrañado y secreto; con que se apura y exprime hasta verla soltar su más espesa sustancia»².

Aclarada su cualidad y peculiar forma de pensador tratemos, pues, de poner de manifiesto el contenido filosófico de su pensamiento.

² José Enrique Rodó, *El Mirador de Próspero* ('Montalvo'), en *Obras Completas*, ed. cit., p. 617.

2.1. Ubicación del punto de partida filosófico de Rodó

Antes de adentrarnos en la exposición del pensamiento filosófico de José Enrique Rodó, nos parece conveniente adelantar algunas reflexiones sobre la ubicación teórica e histórica de lo que pudiéramos llamar la plataforma mental sobre la que se levantará su pensamiento.

Es sabido que Rodó no cursó estudios de filosofía en ningún centro universitario. O sea que en su caso no podemos, como en el de Bello, por ejemplo, recurrir al panorama de la filosofía académica de su país y de su época para determinar influencias más o menos decisivas. Su correspondencia tampoco es muy ilustrativa a este respecto, pues, aunque mantuvo larga correspondencia con filósofos de la talla de un Miguel de Unamuno, éstos eran para él no tanto maestros como colegas con los que desarrollaba las cuestiones que le preocupaban en tono de franca igualdad. En un espíritu independiente y autodidacta como el de Rodó, resultan mucho más instructivas su guía de lectura, sus notas de libros, sus recensiones, sus citas. En efecto, a la luz de estos elementos puede establecerse con bastante seguridad que en el autor de *Ariel*, y dando por supuesta la influencia del cristianismo, no sólo Comte, Spencer, Taine, Renan o Guyau están presentes. Profunda huella dejaron también Boutroux y Bergson e incluso Nietzsche y Schopenhauer.

Los nombres anteriormente citados bastan ya para formular una afirmación valorativa de orden general. El punto de partida filosófico de José Enrique Rodó se ubica en la filosofía europea del siglo XIX, y, más concretamente, en las corrientes predominantes en la segunda mitad del siglo, a saber, el positivismo y el espiritualismo que reaccionaba contra él. Así lo ha entendido, con acierto, Emir Rodríguez Monegal al escribir: «Su especulación filosófica es tributaria del pensamiento europeo del siglo XIX; sus raíces se encuentran en el positivismo de la segunda mitad del siglo y en la reacción espiritualista que le sucedió»³.

Positivismo y espiritualismo, corrientes filosóficas en manifiesta oposición, tal es, pues, la base sobre la que va a edificarse el pensamiento de Rodó. Y quizás por ello, por la abierta oposición entre estas corrientes, consista una de las peculiaridades del pensamiento del maestro uruguayo precisamente en el afán de armonizar el positivismo con el espiritualismo o, si se prefiere, de corregir, por una parte, las limitaciones del positivismo, y particularmente del positivismo utilitarista americano, con el horizonte del espiritualismo, abierto a las realidades superiores e ideales del espíritu; y de lograr, por otra parte, con la ayuda de la actitud positivista, que el espiritualismo rectifique su tradicional olvido de las realidades terrenas positivas. Este afán peculiar de su pensamiento lo anunciaba ya Rodó en 1899 cuando escribía: «Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerias 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»⁴. Con claridad y precisión aún mayores sin-

³ Emir Rodríguez Monegal, 'Introducción general', en José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. cit., p. 108.

⁴ José Enrique Rodó, 'Ruben Darío', en *Obras Completas*, ed. cit., p. 191.

tetiza Rodó su herencia filosófica y la dirección fundamental de su pensamiento en este texto de 1910: «El positivismo, que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y la corona; y 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 arrebató el desbordado empuje de la utilidad»⁵.

De los pasajes aducidos para esclarecer el intento rodoneano de armonizar positivismo y espiritualismo usándolos como correctivos mutuos, se puede extraer, además, y tal vez un tanto paradójicamente, una razón para suponer que en la armonización rodoneana el fiel de la balanza se inclina, y no poco, a favor del espiritualismo, del idealismo. En realidad, Rodó reduce su herencia positivista a una postura o actitud intelectual de sano realismo, a un sentido para calibrar justamente las realidades terrenas, a una conciencia vigilante y crítica. O sea que del positivismo, en cuanto sistema filosófico o concepción del mundo y de la vida, no acepta prácticamente nada. Muy otra es, sin embargo, su actitud frente al espiritualismo, frente al idealismo. Concibe el mundo, la naturaleza, la historia, la vida, la persona humana desde la perspectiva superior de los valores eternos, de la belleza y del bien, de la justicia y del orden, es decir, desde un punto de vista definitivamente espiritual e idealista. Ideas e ideales, valores y anhelos del espíritu son las instancias a las que él recurre para fundar y desarrollar su pensamiento. No por casualidad autocalificó él, que tanto pensaba el sentido y la oportunidad de las palabras que escribía, su pensamiento o su actitud intelectual de neoidealista. «Somos los neoidealistas»⁶, decía en 1910; queriendo distanciarse con ello del idealismo tradicional, del idealismo ciego y ajeno a la realidad del mundo terreno. El neoidealismo de Rodó es el idealismo que, asumiendo la actitud fecunda del positivismo, toma en serio el mundo y mantiene y alimenta una conciencia atenta a las necesidades de la realidad terrenal e histórica. Se trata, pues, de un idealismo que no se evade, que no abandona la arena del mundo, sino que quiere, al contrario, aceptar el reto de la realidad histórica para proponer, desde la perspectiva de los valores del espíritu, un sendero de redención y salvación.

2.2. *La psicología filosófica de la personalidad*

Ese sentido idealista de la vida humana como un valor espiritual superior, ya mencionado y al que Rodó accede por la vía de la intuición, es justamente la razón explicativa de la constante y predominante preocupación del maestro uruguayo por los complejos problemas relacionados con la conquista y evolución de una personalidad auténtica.

5 José Enrique Rodó, *El Mirador de Próspero* ('Rumbos nuevos'), en *Obras Completas*, ed. cit., p. 521.

6 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 521.

A la elucidación de esta temática dedicó José Enrique Rodó lo mejor de sus fuerzas, proyectando la redacción de una obra voluminosa, ambiciosa, que, tal como él mismo concebía la personalidad, debía ser un libro en continuo devenir. El primer fruto de su febril trabajo en este tema apareció en 1909 con el título *Motivos de Proteo*. Luego, póstumamente se publicaría *Proteo*, como continuación. Acudiremos, pues, a estas obras para estudiar a su luz los aspectos fundamentales de lo que aquí llamamos la psicología filosófica rodoniana, seguros de que, al resaltar esta problemática, estamos moviéndonos en el sector de uno de los temas más fundamentales del pensamiento del maestro uruguayo.

Abre José Enrique Rodó sus *Motivos de Proteo* con una frase breve, pero en la que encierra de forma ejemplar su concepción de la vida. La frase reza: «Reformarse es vivir»⁷. Vivir es, en efecto, para Rodó, vivir en perpetuo estado de reforma, vivir en pie de conquista continua de ese uno mismo que llevamos dentro, en el fondo del alma y abierto sobre la perspectiva infinita del espíritu. Por ello la frase: «Reformarse es vivir» nos adelanta, además, el problema fundamental que Rodó quiere esclarecer en las páginas de su libro, a saber, el problema de las transformaciones de la vida, es decir, de la personalidad, pues es claro que ese vivir que consiste en reformarse y cuya evolución debe ser elucidada aquí, conviene única y exclusivamente al hombre; o, dicho más precisamente, designa el movimiento vital por el que el hombre va labrando su personalidad.

Rodó subraya el carácter casi necesario de la vida como transformación resaltando la función del tiempo. La vida humana, como todo lo creado, está sometida a la indiscutible potestad del tiempo. Somos en el tiempo, vivimos en el tiempo, y por ello nuestra transformación personal aparece en cierta forma como una ley que se cumple infaliblemente por el tiempo y en el tiempo mismo. «El tiempo es el sumo innovador»⁸, llega a decir Rodó; precisando que «su potestad, bajo la cual cabe todo lo creado, se ejerce de manera tan segura y continua sobre las almas como sobre las cosas»⁹.

Lejos, pues, de concebir el tiempo a partir de la vida o existencia personal, esto es, como aquella dimensión que funda la existencia humana misma al vivirse temporalizándose, entiende Rodó el tiempo como una ley del ser creado. El tiempo no es temporalizado por el hombre. Al contrario, el hombre es temporalizado por el tiempo y en el tiempo. El tiempo pasa, es una ley y en su cumplimiento infalible nos cambia continuamente, haciéndonos ser no uno, sino muchos. Con una imagen muy bella ha plasmado el autor de *Ariel* esta perpetua transformación personal en el tiempo: «Somos la estela de la nave, cuya entidad material no permanece la misma en dos momentos sucesivos, porque sin cesar muere y renace de entre las ondas; la estela, que es, no una persistente realidad, sino una forma andante, una sucesión de impulsos rítmicos, que obran sobre un objeto constantemente renovado»¹⁰.

7 José Enrique Rodó, *Motivos de Proteo*, en *Obras Completas*, ed. cit., p. 309.

8 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 309.

9 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 309.

10 José Enrique Rodó, *ibid.*, pp. 410-11.

De esta inserción del hombre en el dominio de la potestad del tiempo y de su consiguiente ley de continuo cambio, no se sigue sin embargo el sometimiento esclavizante e irremediable del hombre a esta necesidad de su vivir en el tiempo. El cambio, la transformación continua, es, ciertamente, una necesidad de nuestro vivir bajo el imperio del tiempo. Pero nosotros no vivimos esta necesidad como un destino ciego, irreparable e incontrolable. Sufrimos nuestra transformación continua como una necesidad, pero como una necesidad que, si bien no podemos eliminar, sí podemos, en cambio, dirigir, orientar e incluso gobernar. Y es que para Rodó la obra del tiempo puede ser regida por la inteligencia y la voluntad. Por ello no olvida de acentuar lo siguiente: «Hija de la necesidad es esta transformación continua; pero servirá de marco en que se destaque la energía racional y libre desde que se verifique bajo la mirada vigilante de la inteligencia y con el concurso activo de la voluntad»¹¹.

La obra de transformación continua que el tiempo va cumpliendo en nosotros, reclama, por tanto, un complemento. Más aún, requiere la participación activa de nuestras potencias espirituales. No se trata, pues, de dejarse modificar al antojo de la ley temporal, de sufrir pacientemente los resultados de la obra del tiempo en nosotros. Tenemos que obrar sobre la obra del tiempo, hacernos nosotros mismos, ir conquistando nuestro sí mismo propio a partir de eso en que el tiempo nos va constituyendo. Muy consecuentemente resalta Rodó aquí el papel de la voluntad en cuanto potencia espiritual llamada a regir las transformaciones de la personalidad.

Como complemento de la acción rectora de la voluntad señala Rodó, por otra parte, la función de la educación. Las transformaciones de la personalidad deben ir acompañadas por un perpetuo e insaciable afán de aprender. Mientras vivimos, estamos en aprendizaje continuo; somos educandos y, para satisfacer la necesidad de nuestra transformación continua, hemos de darle a nuestra educación el sello de la persistencia indefinida. Pues, como nos dice Rodó, «la persistencia indefinida de la educación es ley que fluye de lo incompleto y transitorio de todo equilibrio *actual* de nuestro espíritu»¹².

Abundando en este carácter permanentemente abierto de la educación nos recomienda Rodó, pensando tal vez en una bella máxima evangélica, el que procuremos mantener siempre viva en nosotros la actitud del niño; que seamos como niños y conservemos su característica actitud de interés, de atención y de candorosa curiosidad.

La labor de la voluntad y de la educación sobre la obra del tiempo en nosotros no debe violentar, sin embargo, el ritmo propio que describe ésta última en su transcurso. Las transformaciones del tiempo se suceden, según nuestro pensador, con un ritmo sosegado y constante que él llega a calificar de sagrado y en el que ve la posibilidad de fundar un principio de orden en el seno mismo del cambio continuo. De aquí que nos diga Rodó que nos importa conservar, quedar fieles a ese ritmo sagrado que conllevan las transformaciones del tiempo. En rea-

11 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 311.

12 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 311.

lidad, este ajustarse a las rítmicas transformaciones del tiempo constituye, en su opinión, un ideal a realizar en la configuración de nuestra personalidad. Escuchemos sus palabras: «La sucesión rítmica y gradual de la vida, sin remansos ni rápidos, de modo que la voluntad, rigiendo el paso del tiempo, sea como timonel que no tuviera más que secundar la espontaneidad amiga de la onda, es, pues, idea en que debemos tratar de modelarnos»¹³.

Sin embargo, este ideal de modelar nuestra personalidad según la sucesión rítmica de la vida no es realizable por completo. A su completa realización se opone el desnivel, el desequilibrio existente entre el mundo circundante y el alma, entre lo externo y lo interno. De este desajuste brotan los cambios bruscos, las mutaciones sin orden que desequilibran a veces la evolución ordenada y serena de nuestro espíritu. Pero aún en estos casos de sacudimientos violentos, de tránsitos bruscos interruptores de la marcha armoniosa del alma, es asunto de la voluntad de ordenarlos y ponerlos al servicio de sus fines. Por ello insiste Rodó en que los cambios de la personalidad pueden acontecer en forma rítmica y sosegada o, por el contrario, de manera brusca y esforzada; pero han de ser vividos siempre como cambios conscientes y orientados.

La falta de correlación o conformidad entre el ambiente y el alma y las dificultades a veces insalvables que de esta situación se desprenden, ofrecen a Rodó el material que le permite examinar uno de los puntos más críticos en el desarrollo de las transformaciones de la personalidad, cual es el del sentido de la desilusión, del desengaño y de la actitud verdaderamente humana ante ellos. El ambiente, el mundo en torno, por la naturaleza misma de sus cosas, pone, constantemente, límites al desarrollo del espíritu; límites que a veces experimentamos como obra de una fatalidad de la que no podemos eximirnos. El autor de *Ariel* reconoce, pues, el peso del mundo, de la realidad material e histórica, viendo en la fuerza de sus cosas una fuente de dificultades y resistencias reales a los proyectos del espíritu. Por el mundo, por la fuerza a veces fatal de sus cosas, hace el hombre la experiencia del fracaso, y a ésta sigue la vivencia de la desilusión.

Pero precisamente en estos momentos sombríos de la historia del espíritu se manifiesta el confiado optimismo rodoniano con toda su fuerza. En efecto, pues Rodó propone una actitud frente a la desilusión y al fracaso que, teniendo en cuenta la necesidad con que frecuentemente aparece la fuerza de las cosas, no debe provenir ni conducir «al escepticismo alegre y ocioso», ni a «la desesperación rebelde y trágica», ni a «la imposibilidad de un estoicismo desdeñoso»¹⁴. La actitud que nos predica es la actitud de eso que él ha llamado la «filosofía viril» o, también, «la filosofía digna de almas fuertes»¹⁵; una filosofía que «enseña que del mal irremediable ha de sacarse la aspiración a un bien distinto de aquél que cedió al golpe de la fatalidad: estímulo y objeto para un nuevo sentido de la acción, nunca segada en sus raíces»¹⁶.

13 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 314.

14 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 317.

15 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 317.

16 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 317.

El maestro uruguayo nos propone, pues, una actitud que convierta el dolor producido por el fracaso y la desilusión en ocasión de un cambio en la marcha del espíritu, que sea capaz de conducirnos a un bien nuevo y distinto. El hombre debe, por tanto, poder convertir el dolor en fuente de renovación espiritual.

Y no pensemos que con esta concepción Rodó quiere relativizar o minimizar la realidad del dolor que produce en el alma el fracaso de algún proyecto fundamental. Sabe y afirma que el desengaño experimentado en base al fracaso de un proyecto vocacional, es una de las formas más crueles en que se puede presentar el dolor humano. Aquí pierde el alma la meta de sus transformaciones, el sentido ideal que la vivificaba y la guiaba. Cuando Rodó nos habla de convertir el dolor en ocasión de un cambio eficaz que nos lleve a un nuevo bien, no quiere, por tanto, minimizar la realidad del dolor, sino acentuar en esta situación sombría la fuerza del espíritu para renovarse. Quiere, en una palabra, llamar la atención sobre esa parte oculta del alma, fuente de su optimismo y que él ha designado bellamente como la parte de «*las reservas de cada espíritu*»¹⁷. Con esto alude Rodó, naturalmente, al dominio inconsciente del espíritu. Pero antes de seguir su meditación sobre este sector del alma, queremos insistir en su concepción del dolor.

En su *Proteo* profundiza Rodó sus reflexiones sobre la importancia y el sentido del dolor en la vida humana. Con palabras que acusan la influencia del filósofo de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, nos dice Rodó que el dolor es una condición común a todos los hombres. «El sufrir es de todos»¹⁸, afirma. Pero distingue cuidadosamente entre el sufrir y el saber sufrir; una distinción que, fundándose en su fe imperturbable en la fuerza del espíritu para renovarse, salvará sus meditaciones sobre el dolor humano de la consecuencia del pesimismo. Más aún, esta distinción es, a nuestro modo de ver, la base de su positiva concepción del dolor.

Para Rodó, por consiguiente, no se trata de sufrir, sino de saber sufrir. «Porque también hay su arte y economía en esto del dolor»¹⁹. Para quien sabe sufrir, es decir, para quien adopta frente a él la actitud de la «filosofía viril», constituye el dolor un elemento de valor irrenunciable para la formación de una personalidad auténtica. Para estas almas el dolor representa, en efecto, aquella experiencia por la que volvemos a la verdad de nosotros mismos, pues a su luz descubrimos buena parte de lo que llamamos convenciones y exigencias artificiosas de la sociedad. En bella imagen habla aquí Rodó del dolor como del fuego que devora la túnica que ha ido encubriendo la verdad de nuestro ser.

El dolor nos cura de nuestro falso sí mismo. Pero el dolor hace más. El dolor sacude la soberbia humana, hace saltar los estrechos límites que ella impone al espíritu, le cura de la ceguera y del olvido de las cuestiones metafísicas. En una palabra, por el dolor descubre o, mejor, redescubre el espíritu su fuerza para acceder a lo trascendente. Por

17 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 319.

18 José Enrique Rodó, *Proteo*, en *Obras Completas*, ed. cit., p. 914.

19 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 914.

su profundidad y belleza nos permitimos transcribir en toda su extensión el pasaje en que Rodó expresa esta idea: «Esta otra común falsedad 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, quizás 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 sube a provocar ese inmortal apetito de la mente?»²⁰.

El dolor es, pues, un verdadero forjador de la personalidad. Despierta, hace consciente y pone en plan de realización potencialidades varias que el espíritu ni siquiera sospecha que lleva en sí mismo. De esta suerte es el dolor, además, una experiencia que impulsa la creatividad del alma, pues lo obliga a ir hasta el fondo de sí misma y, con ello, a conocer sus verdaderas potencialidades. Por ello se torna el dolor, finalmente, en un acicate para que el alma expanda a libertad la fuerza más exquisita que lleva en sí, el amor.

La función apuntada del dolor como agente despertador de potencialidades ocultas del alma nos permite empalmar con el tema que habíamos dejado pendiente en líneas anteriores: el de la parte inconsciente de la personalidad. Quizás no esté de más empezar por señalar que cuando Rodó nos habla aquí de parte inconsciente del alma, no podemos, evidentemente, entender esta expresión en el sentido o la acepción, usual en nuestros días, que le ha acuñado el psicoanálisis. En la psicología filosófica rodoniana la parte inconsciente de la personalidad no designa, en efecto, ese fondo oculto de tendencias turbias, deseos reprimidos, etc., condicionante de la personalidad consciente y al que hay que recurrir para descubrir el sentido profundo de sus conductas. No; en Rodó, designa esta parte del espíritu justo el fondo que hay que actualizar desde la parte consciente. O sea que se trata de un conjunto de disposiciones y capacidades ignoradas, pero que la personalidad consciente saca a la luz, especialmente en base a esa experiencia privilegiada que constituye el desengaño en cuanto forma del dolor de un proyecto fundamental defraudado.

Tanta importancia concede Rodó a este fondo de potencialidades espirituales, tan vasto es este fondo contenedor de las reservas de cada espíritu, que no duda en presentárnoslo como una extensión infinita, como el espacio infinito que llevamos en el seno de nosotros y que debemos conquistar. Por ello aconseja el maestro uruguayo el ejercicio constante del conocimiento propio, del ir a lo hondo de nuestro sí mismo, como senda segura para ir manifestando todo lo que realmente nuestra alma tiene oculto. «Hallar y traer al haz del alma esa ignorada

20 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 916.

riqueza: tal es tu obra y la de cada uno. Derramar luz dentro de sí por la observación interior de la experiencia: tal es el medio de abrir camino a la ocasión dichosa, que vendrá traída por el movimiento de la realidad»²¹.

El hombre debe, pues, empeñarse en el conocimiento de sí. Mas este empleo del alma en su conocimiento propio no puede, en ningún caso, entenderse en el sentido de una vida íntima que, nacida de una falsa actitud desdeñosa de la realidad del mundo, conduzca a recluir al hombre dentro de sí mismo y le condene con ello a la pasiva e inmovil contemplación de su interioridad. Esta vida de conocimiento propio, en la que el alma «es a un tiempo el espectador y el espectáculo»²², no es, evidentemente, la que nos propone Rodó. El conocimiento propio que paraliza la actividad del espíritu, que se convierte en impedimento para la acción, es un falso profundizar en la conciencia de sí; es ficticio, porque, faltándole el contacto con la realidad del mundo, es incapaz de manifestar las verdaderas potencialidades del alma. Además, un conocimiento semejante conduce, en el mejor de los casos, a la crítica ineficaz de nuestros estados de conciencia. Con lo cual no podrá servirnos jamás de punto de arranque para una transformación de renovación auténtica.

El tipo de conocimiento propio que se nos propone en *Motivos de Proteo*, es aquel que, por su esencial relación al mundo, se presenta en toda situación como un elemento o condición indispensable para la acción. Rodó nos habla, en efecto, «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»²³.

La vasta y compleja riqueza de ese fondo íntimo de nuestro espíritu, en gran medida desconocido por nosotros, constituye, en la perspectiva rodoniana, una razón más para afirmar el carácter de cambio continuo a que está sometida la personalidad del hombre. Con palabras que anticipan ya el lenguaje de las filosofías existencialistas nos recuerda Rodó que el espíritu humano es una realidad en perpetua evolución, una realidad continuamente abierta a sus posibilidades infinitas de ser, una realidad, en fin, cuya peculiaridad más esencial es la de vivirse en la forma de un perpetuo llegar a ser.

Tan rico y complejo aparece a Rodó el espíritu humano en sus posibilidades, que no concibe manera de que lleguemos, en el desarrollo de nuestra personalidad, a lograr un estado de equilibrio, de apacible y armoniosa igualdad. Ni siquiera la armonía espiritual de la más alta perfección moral le parece un medio eficaz para «anular la diversidad, la inconsecuencia y la contradicción, que se entrelazan con las mismas raíces de nuestro ser»²⁴.

Después de estas consideraciones sobre las transformaciones de la personalidad en sus planos consciente e inconsciente, aborda Rodó el

21 José Enrique Rodó, *Motivos de Proteo*, ed. cit., p. 325.

22 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 325.

23 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 326.

24 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 332.

estudio del problema de la vocación. Es ocioso señalar la importancia y pertinencia de este tema en una investigación sobre la personalidad.

Comienza Rodó reflexionando sobre el arraigo inconsciente de la vocación. Esta es, a su juicio, un instinto; un instinto que nos impulsa a la finalidad satisfactoria de sí con la misma fuerza y eficacia que cualquier otro de los propios a nuestra naturaleza. Al instinto de la vocación corresponde el anunciarnos el sitio y la tarea que nos están reservados en el orden del mundo.

El arraigo instintivo de la vocación no inmuniza su voz, sin embargo, contra las influencias del medio ambiente. No desconoce el maestro uruguayo, en efecto, que la vocación, a pesar de tener también su instinto en la naturaleza humana, puede ser ahogada o, al contrario, provocada, por hechos exteriores. Entre los factores que pueden contribuir a malograr una vocación señala Rodó, entre otros, la autoridad paterna y la falta de una voluntad fuerte. Más explícito es su discurso en la exposición de los hechos provocadores de la vocación, entre los que destacan la imitación, la lectura y la conversación.

Punto de central importancia en la reflexión rodoniana sobre la vocación es, sin duda, el de la vinculación entre la vocación y la aptitud. Aunque Rodó nos advierte que no siempre, ni necesariamente, vocación y aptitud van de mano, su pensamiento se inclina a concebirlas como realidades inseparables, como fenómenos del alma que, para su misma cualificación y realización, necesitan mutuamente de sí. Escuchemos, por ejemplo, esta primera definición de la vocación: «La vocación es la conciencia de una aptitud determinada»²⁵. A la luz de esta definición se hace comprensible que la vocación, en cuanto conciencia o vivencia íntima de una aptitud, encuentra su base natural justamente en la aptitud. Pero la definición de Rodó nos dice más. Nos dice también que la aptitud, en cuanto aquello que se hace consciente en y por la vocación, necesita, por su parte, de ésta última como de aquello por lo que ella se pone en condiciones de alcanzar su realización.

Esta relación dialéctica de mutua dependencia existente entre la vocación y la aptitud, aparece más claramente aún en esta otra definición: «La vocación es el sentimiento íntimo de una aptitud; la vocación es el aviso por que la aptitud se reconoce a sí propia y busca instintivamente sus medios de desenvolvimiento»²⁶. Esta relación íntima y esencial entre vocación y aptitud, su manifestarse casi siempre en compañía correspondiente constituía, para Rodó, una especie de «ley natural»²⁷.

A estas reflexiones sobre la vocación siguen unas agudas consideraciones sobre los peligros que puede encerrar la misma necesidad espiritual del vivir en cambio continuo. Volviendo a la idea de que reformarse es vivir, idea rectora de su psicología filosófica de la personalidad, insiste Rodó ahora en la necesidad de armonizar nuestro impulso de cambio con el principio del orden. Hay que renovarse, sí; pero en armonía con el orden que nos dicta la razón. Los deseos de renovación continua deben, pues, estar sometidos al plan de la razón. Ella es la

25 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 345.

26 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 404.

27 José Enrique Rodó, *Proteo*, ed. cit., p. 901.

que, con su luz, orienta los continuos cambios de la personalidad, armoniza su diversidad y los encamina hacia una finalidad general y por lo mismo aseguradora de la eficacia de la multiplicidad de transformaciones del alma. Si falta esta función rectora de la razón, secundada por la energía de una voluntad fuerte, aparece el primer peligro o desviación falsificadora a que puede llevar la dinámica de la personalidad, consistente en la degeneración del impulso perpetuo al cambio en lo que Rodó llama «la inquietud del febricitante»²⁸. Como la misma designación rodoniana indica, aquí es la ansiedad del cambio no una señal de vida, sino de enfermedad; la enfermedad de la imperseverancia, la enfermedad del cambiar sin orden ni concierto, sin finalidad definida ni eficacia.

Otro peligro o desviación falsificadora es el representado por el «dilettantismo» que, según Rodó, consiste en un desordenado afán de transformación meramente intelectual, que, privado de toda idea rectora y de toda finalidad definida, conduce fatalmente a la dispersión de la personalidad en el mundo, a la impersonalización. «No cuida el *dilettante* del desenvolvimiento de su personalidad, porque ha renunciado a ella de antemano: desmenuza y dispersa su yo en el ámbito del mundo; se impersonaliza; y gusta la voluptuosidad que procede de esta liberación respecto de su ser individual»²⁹.

Finalmente señala Rodó el peligro del «proteísmo» de parodia. Esta manera falsa y artificiosa de vivir la dinámica propia del espíritu estriba en reducir la renovación a cambios puramente exteriores; cambios que, como es lógico, están ordenados a alguna finalidad, a conseguir algún provecho particular, pero que son incapaces de contribuir al perfeccionamiento espiritual del hombre. La ansiedad de cambio del espíritu degenera aquí en un instrumento para el desenvolvimiento de eso que Rodó llama «la aptitud histriónica»³⁰.

Para evitar estas formas falsas de vivir el «proteísmo» del espíritu propone Rodó dos medios: los viajes y la soledad. A primera vista parecen medios opuestos, pero, al profundizar en la meditación rodoniana, nos damos cuenta que están concebidos como medios destinados a complementarse mutuamente. Por la soledad, nos apartamos de los clamores y sugerencias de la sociedad. Es, pues, un medio para volver a nosotros mismos y lograr nuestra emancipación espiritual, para reivindicar nuestra libertad interior. Sin embargo, la soledad no nos puede asegurar un desarrollo pleno de nuestra personalidad. Para ello le faltan «un instrumento efficacísimo con que desenvolver el contenido de nuestra conciencia: la acción, y una preciosa alianza a quien fiar lo que no logre consumir de su obra: la simpatía»³¹. De aquí que la obra de la soledad deba ser complementada por la de los viajes que nos ofrecen la oportunidad del activo contacto con el mundo y la no menos importante de ampliar nuestra capacidad de simpatía.

Más importante que la obra conjunta de la soledad y de los viajes

28 José Enrique Rodó, *Motivos de Proteo*, ed. cit., p. 404.

29 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 409.

30 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 411.

31 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 413.

es, a nuestro parecer, la obra de la esperanza, pues a esta virtud corresponde ser la fuente primera de la regeneración espiritual del hombre. Sólo la esperanza puede reanimar las partes cansadas del alma, sólo su fuerza secreta puede hacer que el espíritu aparezca continuamente remozado, sólo a la luz de la vivencia de la confianza que ella depara, puede el alma alcanzar su meta. Sí, «la locura de la esperanza»³² es la fuerza inagotable del espíritu, pues ella es, en definitiva, el fundamento de la fuerza voluntaria que guía al espíritu hacia su finalidad.

Por su relación con un problema anteriormente apuntado, a saber, el problema de la imposibilidad de alcanzar un estado de equilibrada igualdad en el desarrollo de la personalidad, queremos terminar este apartado con algunas reflexiones sobre ese estado del alma que Rodó ha llamado el «estado glauco». Vimos que José Enrique Rodó, en base a la compleja riqueza del espíritu humano, negaba de hecho la posibilidad de llegar a un punto de desarrollo o estado anímico en el que, por la desaparición de las tensiones antagónicas de las fuerzas que pueblan nuestra alma, pudiésemos sentirnos en perfecta y armoniosa posesión de nosotros mismos. Sin embargo, al final de su *Proteo*, nos habla Rodó del estado glauco, es decir, el estado anímico en el que tenemos la impresión de entrar en posesión de un alma nueva; un alma en perfecta armonía consigo misma; un alma en la que todo es claridad y transparencia, equilibrio y sosiego; un alma en la que hasta la inquietud por el misterio metafísico de la vida parece acallada para siempre. Y es que, según confiesa el mismo Rodó, cuando el «estado glauco» se apodera del alma, se borra de ella hasta «la huella del crisma bautismal, esa que dura en la inquietud de la existencia dominada por la idea del Dolor y la Culpa»³³.

Es difícil determinar con certeza absoluta el origen y la significación última de este estado anímico de tan claros rasgos apolíneos. Los numerosos fragmentos dejados por Rodó a este respecto, dan pié, sin duda, a las más variadas conjeturas. Algunos de ellos, por ejemplo, permitirían ver en el «estado glauco» el resultado de una tendencia de la naturaleza humana; mientras que otros podrían fortalecer la hipótesis de que se trata más bien de un estado que se concede gratuitamente al alma por algún poder superior. Sin olvidar aquellos otros en los que se nos indica que el hombre se esfuerza a veces en reproducir este estado mediante la embriaguez.

Sean cuales fuesen las condiciones que lo motivan, lo cierto es que Rodó lo presenta siempre como un estado pasajero, dejando abierta con un expresivo «tal vez» la cuestión de la posibilidad de que el «estado glauco» llegue, por el ejercicio sistemático de la voluntad, a ser el estado habitual, permanente del alma. Aunque, por otra parte, Rodó no duda en afirmar que, para su alma, prefiere el estado habitual de la inquietud al estado de apolínea serenidad de Glauco. «...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 dentro el alma quedan fuera de su cereo de luz, hay manantiales y veneros para los que él no sabe el paso ... Allí nutre sus

32 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 487.

33 José Enrique Rodó, *Proteo*, ed. cit., p. 976

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 dejes son mejores que la dulcedumbre del deleite»³⁴. En el estado habitual de inquietud, y no en el de la tranquilidad de Glauco, reside, en verdad, la belleza profunda y misteriosa del espíritu humano; y a la inquieta belleza de ser hombre no quería renunciar Rodó.

2.3. La pedagogía espiritualista

La figura de José Enrique Rodó ha pasado a la historia de la cultura hispanoamericana no sólo como uno de sus literatos señeros, sino también como uno de los maestros espirituales más finos de la conciencia americana. Valoración justa, pues Rodó fue también, y quizás principalmente, un maestro, un educador, un guía espiritual. Es cierto que él limitó conscientemente esta misión de formación espiritual al ámbito de su continente americano, y su bello libro *Ariel* así lo prueba. *Ariel* es, en efecto, un programa de formación espiritual para la juventud de América. Con todo, creemos que la meditación filosófico-pedagógica de Rodó en este libro dedicado a las nuevas generaciones americanas, puede ser ampliada, es decir, interpretada en un sentido universal. Esto es, precisamente, lo que nos proponemos en este apartado. De la significación de *Ariel* como manifiesto americanista nos ocuparemos más adelante.

De lo anteriormente indicado se desprende que nuestra interpretación prescindirá conscientemente de uno de los momentos del discurso pedagógico de Rodó: el de la concretización de los temas fundamentales tratados a la realidad americana, para resaltar así en forma más clara el carácter universal de las ideas centrales de su meditación. Pasemos, pues, desde esta perspectiva, al estudio de *Ariel*.

En este bello y profundo libro nos comunica Rodó su reflexión pedagógica por medio de la palabra de Próspero, viejo y venerado maestro que se despide de sus discípulos con un discurso educativo. El discurso va precedido de una explicación muy significativa de lo representado por la figura simbólica que le da nombre, *Ariel*. El autor nos anticipa, en efecto, que *Ariel* «es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, 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»³⁵.

Abre Próspero su discurso señalando la belleza de la juventud. Esta es la edad del alma que se entreabre a la vida. Pero justamente por ello está el espíritu de la juventud expuesto a numerosos peligros. La juventud es, en efecto, un tesoro natural; un don de la naturaleza; pe-

34 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 980.

35 José Enrique Rodó, *Ariel*, en *Obras Completas*, ed. cit., p. 207.

ro el que este don sea fecundo y de frutos bienhechores o se malogre y pierda por el desordenado uso de sus fuerzas, es algo que no depende ya de la naturaleza, sino de la educación moral, del saber orientar el espíritu de la juventud hacia fines altos y nobles. Sin esta orientación moral, sucumbe la fuerza de la juventud ante los múltiples peligros del ambiente.

Como base de esta formación moral del espíritu de la juventud sienta el viejo maestro la esperanza, la fe en la vida. Si la juventud quiere orientar su fuerza a la misión transformadora que le está reservada, debe empezar por afianzar en su alma la confianza en el porvenir humano, la fe en la capacidad del hombre para mejorarse; pues tal es la condición indispensable de la acción. Sin embargo, esta fe en la posibilidad del mejoramiento humano no debe confundirse con un optimismo cándido e ignorante de la sufriente realidad mundana. No. El optimismo de la juvenil fe en la renovación humana es ese «optimismo paradójico» que, por ser vivencia de un alma abierta a la realidad del mundo, emerge justamente de la sombra pesimista que tienden el dolor y el sufrimiento sobre el espíritu de la juventud. «En tal sentido», indica Próspero, «se ha dicho bien que hay pesimismo que tienen la significación de un *optimismo paradójico*. Muy lejos de suponer la renuncia y la condenación de la existencia, ellos propagan, con su descontento de lo actual, la necesidad de renovarla»³⁶.

Esta aguda observación de Próspero conecta, indudablemente, el autor de *Ariel* con dos grandes filósofos contemporáneos, Jean Paul Sartre y Ernst Bloch. Si analizamos bien estas palabras de Próspero, nos damos cuenta, en efecto, que Rodó anticipa, por una parte, la idea sartriana que ve en la angustia existencial, en cuanto vivencia radical de la desesperanza, el origen fontanal de un pesimismo que, paradójicamente, se trueca en base del único optimismo lícito a la realidad humana, el optimismo seco del hombre que sabe que sólo puede contar consigo mismo, y así en condición de la acción humana. Y, por otra parte, parece adelantar Rodó la función que concede Ernst Bloch al descontento (*Unzufriedenheit*) como experiencia anunciadora de la necesidad de transformar la realidad. Lamentablemente el pensamiento intuitivo y fragmentario de Rodó no permite decir más a este respecto. Sigamos, pues, su meditación pedagógica.

Abundando en su idea de la formación moral del espíritu de la juventud, prosigue Próspero su discurso advirtiendo a sus oyentes sobre el peligro de mutilar el desarrollo del espíritu por el predominio del interés parcial de una aptitud determinada. Antes que el especializarse como científico, artista o político está el llegar a ser hombre. La realización de la vocación personal que nos indica alguna aptitud determinada de nuestro ser, no debe, por tanto, hacernos olvidar el desarrollo pleno de toda nuestra personalidad.

En este contexto aparece especialmente actual la denuncia de las nefastas consecuencias del espíritu de especialización. Siguiendo las reflexiones de Comte sobre este tema, ejemplifica Próspero los males de

36 José Enrique Rodó, *ibid.*, pp. 211-12.

la especialización en el ritmo de vida que traen consigo las civilizaciones avanzadas. Destaca la automatización empequeñecedora del espíritu, la rígida división del trabajo que mutila y dispersa las cualidades de la naturaleza humana, el desvaloramiento del sentido de la vida y del mundo, etc. para contraponerle a este modelo el bello modelo social realizado en la Grecia antigua; modelo revelador de una educación fundada «en el concierto de todas las facultades humanas, en la libre y acordada expansión de todas las energías capaces de contribuir a la gloria y al poder de los hombres»³⁷.

Lógicamente, al resaltar la belleza del modelo griego, no quiere Próspero empeñar la fuerza de la juventud en el absurdo ideal de querer resucitar la armonía clásica. Las condiciones sociales y materiales de nuestra civilización actual no lo permiten. Con su idílica presentación de la vida en la Grecia clásica quiere el viejo maestro traer a la memoria un modelo histórico no para proponerlo como modelo a imitar, sino más bien para tomarlo como simple apoyo de su consejo fundamental a la juventud: aspirar a una formación que asegure el desarrollo íntegro y pleno de su ser humano. Y esta aspiración sí que constituye un ideal realizable. En este punto aparece con toda nitidez la profunda tendencia idealista del discurso pedagógico del viejo maestro. El ideal de realizar y mantener la integridad del espíritu puede lograrse bajo no importa qué condiciones, pues no hay en el mundo situación material que pueda robar al espíritu su fuerza y su libertad interior. La esclavitud del espíritu es injustificable. Aun en una situación de esclavitud material, tiene el espíritu la posibilidad de levantarse por encima de ella y remontar su vuelo al ideal de su plenitud.

En toda situación debe, pues, el espíritu poder conservar la libertad interior, es decir mantenerse abierto a los valores ideales. Tal es, en definitiva, el cometido central de la educación moral del espíritu. Muy interesante resulta en este contexto el observar como Próspero, recurriendo a una de las corrientes más nobles de la tradición filosófica griega, intenta fundamentar la esencial vinculación que debe haber entre la formación moral y la formación estética del espíritu. Partiendo del presupuesto general de que la virtud constituye también una especie de arte, ve el viejo maestro en la educación del sentimiento de lo bello la mejor manera de contribuir eficazmente a la formación de un profundo sentimiento moral. «Considerad al educado sentido de lo bello el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia. La dignificación, el ennoblecimiento interior, no tendrá nunca artífice más adecuado. Nunca la criatura humana se adherirá de más segura manera al cumplimiento del deber que cuando, además de sentirle como una imposición, le sienta estéticamente como una armonía»³⁸.

La educación del espíritu que nos propone Rodó no tiende, por tanto a disolver la moral en la estética. No se trata, en efecto, de convertir el criterio moral que nos permite apreciar nuestras acciones como buenas o malas, que nos permite distinguir esencialmente entre el bien y el

37 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 214.

38 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 218

mal, en un asunto de gusto artístico. El problema moral no es asunto del buen gusto. La pedagogía espiritualista de Rodó tiende más bien a sintetizar armoniosamente lo moral y lo estético, el bien y lo bello, pues la verdadera belleza, la verdadera fuente del sentimiento de lo bello es la vivencia de la armonía del orden moral. La educación del sentimiento de lo bello debe, pues, complementar la formación moral del espíritu, no para que haga de lo bello su criterio moral, sino para que sea capaz de vivir el orden moral tanto en la obligatoriedad de sus leyes como en la belleza de su armonía.

2.4. *Las ideas religiosas*

A los que vean a José Enrique Rodó exclusivamente desde el prisma de la interpretación que le convierte en un exponente más del librepensamiento decimonónico, podrá extrañar quizás el que dediquemos este apartado justamente al esclarecimiento de sus ideas religiosas o, si se quiere, de su actitud frente al problema religioso. Pues se ha dicho que Rodó, en razón precisamente de su carácter de librepensador, fue un espíritu reacio a las cosas de la religión. Sin pretender negar que el maestro uruguayo fuese, en verdad, un librepensador, nos proponemos mostrar que su espíritu, lejos de ser ciego para el problema religioso, estuvo hondamente preocupado por los valores de la religión y que se esforzó por encontrar un acceso a ellos. Quizás tenga razón don Miguel de Unamuno al decir que los librepensadores latinos son católicos, religiosos diríamos nosotros, sin saberlo. Porque José Enrique Rodó fue desde luego eso, un librepensador hondamente latino. Además, hay que tener en cuenta que, cuando el autor de *Ariel* se autodesignaba librepensador, dada un sentido peculiar a este término. Librepensamiento no es, según él, una mera divisa de laicismo: o sea que no significa una simple independencia del pensamiento respecto de los dogmas de la fe. Librepensamiento es más bien el pensamiento de un espíritu emancipado, de una conciencia libre de prejuicios de todo arte. Librepensador no es, por tanto, aquel que acepta y proclama únicamente la divisa de la necesidad de liberar el pensamiento de toda autoridad religiosa, sino aquel que, por ardua tarea de educación espiritual, se pone en condiciones de desplegar un pensamiento libre, de pensar por y desde sí mismo. Pero entremos en materia.

Difícil, muy difícil, resulta determinar con exactitud la concepción rodoniana de Dios. En sus escritos se hallan innumerables alusiones al problema de Dios, pero su carácter de reflexiones sueltas y fragmentarias impide o dificulta al menos su ordenación sistemática. A partir de ellas se puede establecer, no obstante, que el alma artística de Rodó, especialmente sensible a la belleza de la armonía y del orden del mundo, tendía a concebir a Dios como fuerza original y ordenadora, es decir, como fundamento y fuente del orden universal.

Para este punto es también importante, naturalmente, aquel pasaje de *Motivos de Proteo* en el que, muy de acuerdo con el cristianismo por cierto, parece indicarse una determinación del ser de Dios por el amor,

al afirmarse que el amor es mucho más que la obra o el instrumento del ser divino, pues es uno con él ³⁹.

En un artículo de 1911, solicitado por Rubén Darío, se pone de manifiesto especialmente cuán determinante fue la sensibilidad poética del artista Rodó para su concepción de Dios, cuán íntima la relación entre la sensibilidad de su alma y la meditación sobre Dios de su inquieto intelecto. Nos referimos al artículo titulado «Mi retablo de Navidad».

Al reflexionar sobre el misterio de la navidad, sobre el acontecimiento trascendental del Dios que se hace hombre por amor al hombre, deja Rodó la palabra al poeta que lleva dentro para comunicarnos la íntima esperanza de su alma: que a la celebración anual del Niño-Dios suceda alguna vez la vivencia diaria y permanente del Dios-Niño, el Dios de la sencillez y del candor. Rodó prefiere pensar que «Dios es niño siempre, que es niño *todavía*» ⁴⁰. Y esta es, naturalmente, una manera de expresar su convicción de que el Dios verdadero debe ser un Dios en continua evolución, un Dios en perpetua transformación ascendente, un Dios, en fin, que, como el espíritu humano, está siempre en movimiento hacia mayores grados de perfección. «¡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» ⁴¹.

Para el estudio del problema, más particular, de la actitud de Rodó frente a la religión, su ensayo *Liberalismo y Jacobinismo* es, sin duda alguna, su obra más reveladora. En este ensayo reúne el maestro uruguayo la serie de artículos que le motivó la polémica con el doctor Pedro Díaz a propósito de la decisión de la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública de que se retiraran los crucifijos de las salas de los hospitales estatales. Para Rodó esta medida es contraria al espíritu tolerante del liberalismo bien entendido. Es, en verdad, una medida propia de la intolerancia jacobina. Tal es, en resumen, el punto de vista que sostiene Rodó. Para el problema que aquí nos ocupa, mucho más importante que su punto de vista en cuanto tal es, sin embargo, la argumentación aducida a favor de la tolerancia en materia religiosa, pues en ella se refleja no solamente la amplitud de su liberalismo, sino también, y principalmente, su alta valoración, su fino y profundo aprecio de la figura de Cristo. Tanto es así, que, si quisieramos estirar un poco los hilos de su argumentación, podríamos decir incluso que su *liberalismo y Jacobinismo* es, en el fondo, un ensayo a favor de la persona de Jesús, al menos en lo que toca a la importancia y significación de su figura y enseñanza para el desarrollo cultural de nuestro mundo occidental.

Comienza Rodó su argumentación subrayando su calidad de pensador independiente, no cristiano en el sentido de seguidor oficial de la doctrina de Cristo. Y en varios pasajes de su ensayo insistirá Rodó en su carácter de pensador libre de toda vinculación religiosa. Esto no le impide, sin embargo, confesar, también desde un principio, que se sien-

³⁹ Cf. José Enrique Rodó, *Motivos de Proteo*, ed. cit., p. 361.

⁴⁰ José Enrique Rodó, *El Mirador de Próspero* ('Mi retablo de Navidad'), ed. cit., p. 745.

⁴¹ José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 745.

te unido a la personalidad y la doctrina de Cristo por vínculos nacidos «de la admiración puramente humana, aunque altísima y la adhesión racional a los fundamentos de una doctrina que tengo por la más verdadera y excelsa concepción del espíritu del hombre»⁴².

Aclarada su posición, pasa Rodó a fundamentar por qué la decisión de retirar los crucifijos de los hospitales tiene que ser juzgada necesariamente como una medida de intolerancia ultramontana, asombrosa y desconcertante, que sobrepasa los límites de lo lícito. Los hospitales son, en primera línea, casas de caridad. Y si Cristo es el fundador de la caridad, ¿cómo, pues, retirar su imagen de estos centros sin caer en incongruencias manifiestas? El eje central de la argumentación de Rodó es, por tanto, la valoración de Jesús como fundador de la caridad. «La caridad es creación, verbo, irradiación del fundador del cristianismo»⁴³. Detengámonos, pues, a examinar las reflexiones por la que Rodó intenta fundar esta afirmación, esta apreciación de la figura de Jesús.

Para fundamentar la verdad de la afirmación de que el sentimiento caritativo que impulsa a los hombres a levantar centros para socorrer a los enfermos y ancianos, a los huérfanos y necesitados, es el fruto legítimo de la enseñanza de Cristo, acomete el maestro uruguayo el estudio de los orígenes históricos de la caridad. Se trata, por consiguiente, de una investigación que tiene el objetivo expreso de mostrar la profunda originalidad de la personalidad y la enseñanza de Jesús.

En primer lugar niega Rodó resueltamente que los antecedentes que han hecho posible el desarrollo de la caridad en el mundo cultural de Occidente, puedan ser atribuidos a la influencia de las doctrinas de maestros espirituales como Confucio, Buda, etc. En este punto Rodó es tajante, no admitiendo absolutamente ninguna influencia positiva de las religiones del lejano Oriente en la formación histórica del espíritu de la civilización cristiana. Con la misma energía niega Rodó la posibilidad de remontar los orígenes de la caridad, en cuanto ley de amor universal, a la influencia de las prédicas de Zoroastro o a la moral del *Libro de los muertos*, del antiguo Egipto⁴⁴.

A continuación relaciona Rodó la ley cristiana de la caridad con lo que él llama sus precedentes inmediatos, o sea, la ley hebrea y la moral helénica. En muchos de los libros del Antiguo Testamento, concede Rodó, se puede ver que el espíritu de la ley de la caridad estaba ya presente en la ley antigua. Sin embargo, esto no puede tomarse como razón para negarle a Jesús la originalidad en cuanto verdadero creador de la caridad. Frente a los preceptos de caridad contenidos en los libros del Antiguo Testamento, la originalidad de Jesús consiste en que «la Ley y los profetas fueron una obra esencialmente humana; en que la Ley y los profetas predicaban para su pueblo y Jesús predicaba para la humanidad; en que la caridad de la Ley y los profetas no abrazaba más que los límites estrechos de la nacionalidad y de la patria, y la caridad de Jesús, mostrando abierto el banquete de las recompensas a los

42 José Enrique Rodó, *Liberalismo y Jacobinismo*, en *Obras Completas*, ed. cit., pp. 255-56.

43 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 257.

44 Cf. José Enrique Rodó, *ibid.*, pp. 284-66.

hombres venidos de los cuatro puntos del horizonte, rebosada sobre la prole escogida de Abrahán y llenaba los ámbitos del mundo»⁴⁵.

Pasando por alto la imprecisa generalización del texto aducido en lo referente a la valoración del Antiguo Testamento, es claro que Rodó quiere subrayar aquí la novedad sin precedentes de la enseñanza universal y universalizante de Jesús, que representa, de hecho, la base sólida sobre la que se ha levantado la más comprensiva de las unidades humanas que puedan concebirse.

En la moral helénica tampoco encuentra Rodó elementos que permitan negar la originalidad de Cristo en la cuestión que nos ocupa. El ideal del amor caritativo que ha inspirado e inspira en nuestra civilización la creación de tantas obras benéficas, no viene de aquella parte del mundo que nos ha legado la ciencia y el arte. No, Grecia no nos ha dado la ley del amor caritativo universal. Digna de todo respeto es, sin duda, la persona de un Sócrates, por ejemplo; pero no podemos ignorar que la caridad, tal como la predicó Jesús, no cabe en su sistema moral. Con acierto comenta Rodó que «el sentido cristiano de la caridad es el bien practicado sin condiciones; aún a cambio del mal recibido, y aun con la presunción de la ingratitud del mal. Y la moral de Sócrates nunca pasó de la noción de justicia que se define activamente por la retribución del bien con el bien, y que frente al mal sólo prescribe la actitud negativa de no retribuirlo con el mal»⁴⁶.

Tampoco acepta Rodó el abstrato *charitas generis humani* de Cicerón como una razón de peso para sostener que el espíritu romano ha sido el verdadero propagador del ideal de la caridad. Al espíritu romano le faltó, como al griego, la comprensión y vivencia del amor universal y sin condiciones.

A estas razones de orden histórico añade Rodó otra, de carácter psicológico, que también manifiesta la incuestionable originalidad de Jesús como fundador de la ley de la caridad, a saber, la personalidad de Jesús. El autor de la revolución moral que produjo la prédica del amor universal es, indudablemente, Jesús de Nazaret. Y es que Jesús no fue un mero propagador de ideas, sino que vivió la verdad del ideal moral que predicaba. Por ello su personalidad supo convertir la verdad moral del amor caritativo extensivo a todo el género humano en un ideal capaz de mover e inflamar los corazones, y producir así la revolución moral regeneradora de la humanidad. Rodó expresa esta idea con las siguientes palabras: «Considerada a esta luz, la personalidad del fundador del cristianismo asume, con preeminencia incontestable, la representación del ideal moral que selló con su martirio. Es por él por quien la caridad desciende de la región de las ideas y se convierte en sentimiento universal y perdurable; es por él por quien inflama los corazones para traducirse persistentemente en acción, y reserva un lugar, en el organismo de la ciudad, para el hospital, el asilo, el refugio de ancianos, la casa de huérfanos. Apreciando de esta manera la mag-

45 Cf. José Enrique Rodó, *ibid.*, pp. 267-68.

46 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 272.

nitud de su obra, es como se tendrá la medida de su originalidad sublime»⁴⁷.

Vemos, pues, que, para Rodó, Jesús de Nazaret no es sólo el fundador de la ley del amor caritativo, sino también, y quizás principalmente, el que, por haberla vivido hasta el caso heroico de morir por ella, la convirtió en una fuerza concreta de transformación del mundo y de los hombres. En definitiva, es el ejemplo de Jesús el que hace posible el ejercicio de la caridad, su ejemplo de amor el que infunde la fuerza para amar, el que impulsa hacia la realización de obras de caridad.

El maestro uruguayo, que negaba persistentemente la divinidad de Cristo, no fue un pensador católico. A la luz de las consideraciones precedentes, podemos decir sin embargo que fue mucho más que un simple admirador de la persona y la doctrina de Jesús de Nazaret. Quizás fuera, sin admitirlo o confesarlo públicamente, uno de aquellos a los que Jesús inflama el corazón con el ideal de su moral evangélica del amor.

3. El americanismo.

El gran tema de la fecunda obra de Rodó fue América; América no como pura cuestión temática, no como tema, sino América como cuestión vital, como problema casi existencial de búsqueda de identidad espiritual. No es, pues, el simple ocuparse de temas americanos lo que caracteriza la obra del meditador uruguayo. No. Lo determinante de su obra, desde la perspectiva americanista, es, más bien, la preocupación por y de América, la vivencia de América como un problema doliente, y el propósito expreso de contribuir al encuentro del alma americana consigo misma. Por esta preocupación y por este propósito está atravesada, en efecto, la mejor parte de la obra de Rodó. Su hermoso libro *Ariel*, por ejemplo, es buena prueba de ello. Y precisamente a esta obra, que ya hemos estudiado desde otro punto de vista, queremos volver ahora para iniciar nuestras reflexiones en torno al pensamiento americanista de José Enrique Rodó.

Meditado y escrito durante los duros años del desastre español en la guerra hispano-cubano-americana, *Ariel* constituye una ardorosa y profunda defensa de los valores de la raza hispana; entendiendo lo de raza hispana, naturalmente, en el sentido de abolengo histórico y de fondo espiritual común. Muy significativo es, sin embargo, que, en años en los que se proclama la decadencia de los pueblos latinos fundamentalmente en base a determinados acontecimientos políticos y sociales, en base a una pretendida incapacidad del alma hispanoamericana para las cuestiones utilitarias y de orden práctico en general, el autor de *Ariel* exprese su confianza en el porvenir de la América española justamente en razón de su connatural sentido idealista de la vida, y nos proponga así no un programa de progreso material por la vía de la imitación de modelos ajenos a los sentimientos del alma latina, sino un evangelio de mejoramiento moral, de regeneración espiritual, enraizado en lo mejor de nuestra tradición espiritual y llamado por lo mismo

47 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 276.

a ser el verdadero sustentáculo del genuino progreso de los pueblos hispanos de América.

Lo dicho anteriormente nos puede ayudar a comprender por qué Rodó consagra en *Ariel*, libro dedicado a la juventud de América con el fin expreso de ofrecerle una guía para la elevación espiritual del continente, una extensa parte a la crítica del raquítico espíritu del utilitarismo y de su modelo social más representativo: Los Estados Unidos de Norteamérica. Después de haber expuesto la importancia, el sentido y la dirección que debe seguir la verdadera educación moral del espíritu —temática ya estudiada por nosotros—, se adentra Rodó, en efecto, en el estudio del utilitarismo.

Más que un sistema abstracto representa el utilitarismo, según Rodó, una norma o manera de conducta, una actitud ante la vida, o, si se prefiere, una concepción de la vida que conlleva la nefasta consecuencia práctica de reducir toda la actividad humana a un movimiento orientado exclusivamente a la consecución de la finalidad de un interés particular. Al progreso desbordante y predominante de la actitud utilitarista, tan opuesta a aquella otra que nos propone Rodó en su pedagogía espiritualista, han contribuido, a juicio del maestro uruguayo, dos causas fundamentales. La primera de ellas es el triunfo de las ciencias de la naturaleza y su consiguiente afán por someter las fuerzas de la naturaleza a los proyectos voluntarios del hombre. La otra causa es la expansión general de las ideas democráticas. De estas dos causas Rodó examina sólo la segunda; debido tal vez a que la acusación de que la democracia guía a la humanidad al imperio del utilitarismo fue formulada con especial intensidad por Renan, a quien Rodó estimaba en sumo grado.

La posición de Renan a este respecto la resume Rodó de la siguiente manera: «Piensa, pues, el maestro, que una alta preocupación por los *intereses ideales* de la especie es opuesta del todo al espíritu de la democracia. Piensa que la concepción de la vida, en una sociedad donde ese espíritu domine, se ajustará progresivamente a la exclusiva persecución del bienestar material como beneficio propagable al mayor número de personas. Según él, siendo la democracia la entronización de Calibán, *Ariel* no puede menos que ser el vencido de ese triunfo»⁴⁸. Esta y otras afirmaciones semejantes despiertan en el alma de Rodó una especie de dilema, pues, por una parte, quiere afirmar y continuar el impulso democrático que animó las revoluciones independentistas de nuestra América y, por otra, asegurar que la vida espiritual y cultural del continente no se deje a merced de los gustos caprichosos de las masas incultas. Tal es el problema que Rodó debe afrontar, y cuya solución peculiar nos va a proponer como el único camino político conforme con la alta y decisiva misión de la elevación espiritual de la América española. Pero, ¿cuál es la solución de Rodó a este problema?

El maestro uruguayo comienza por reconocer la verdad que contiene la acusación de que la democracia conduce a la hegemonía de la mediocridad, implicando de esta suerte nefastas consecuencias para la alta

48 José Enrique Rodó, *Ariel*, ed. cit., p. 223.

vida del espíritu. Sin embargo, Rodó parece mitigar el valor de esta acusación. La democracia, a su parecer, conduce fatalmente al imperio de la mediocridad sólo cuando está privada de un ideal directivo, es decir, sólo cuando, abandonada a sí misma, carece de la función rectora de una reconocida y probada autoridad moral. La democracia encierra ciertamente el peligro de degenerar en un movimiento desordenado que ahogue «bajo la fuerza ciega del número toda noción de calidad»⁴⁹. Pero la consecuencia que hay que sacar de aquí no es la negación absoluta e indiferenciada de la democracia. No; no se trata de negar la democracia en cuanto tal, sino de buscar la posibilidad de conjurar ese peligro que encierra; o sea, de buscarle un correctivo moral. Dicho de otro modo, lo que Rodó propone frente a la tendencia a la mediocrización de la democracia, no es otra cosa que la educación moral de su espíritu igualitarista. Con ello se podría asegurar el crecimiento de la vida del espíritu en un ambiente democrático; y conjurar, por consiguiente, las dos partes del dilema anteriormente mencionado. Y no es ocioso añadir que Rodó considera que esta misión de educar el espíritu democrático adquiere una importancia particular, casi vital, en el ámbito de las jóvenes repúblicas de Hispanoamérica.

El maestro uruguayo ve la posibilidad de concretizar su idea sobre la necesidad de educar el espíritu igualitarista de la democracia en el mantenimiento de eso que el mismo crecimiento normal de la sociedad provoca y que él, adaptando un célebre concepto de Darwin, llama la selección espiritual. O sea que el mismo desarrollo del espíritu democrático debe promover la formación de espíritus humanos auténticamente superiores, que serían los que podrían evitar la degeneración de la vida democrática de los pueblos. Así puede afirmar Rodó que «lo afirmativo de la democracia y su gloria consistirán en suscitar, por eficaces estímulos, en su caso, la revelación y el dominio de las *verdaderas* superioridades humanas»⁵⁰.

Por medio de la formación de elementos dirigentes moralmente superiores cree Rodó poder frenar la tendencia de la democracia a mediocrizar la humanidad, ya que bajo la dirección moral de esas superioridades se puede evitar que la participación de las multitudes en la vida pública se convierte en un instrumento de barbarie.

Vemos, pues, que nuestro pensador americano no quiere ahogar por la eliminación del espíritu democrático, ni mucho menos desconocer la obra positiva que ha impulsado con su principio fundamental: la igualdad de derechos. Rodó no pone en duda la grandeza de este principio fundamental del espíritu democrático. Lo que pretende es buscarle un correctivo moral a su tendencia al igualitarismo mediocrizante, combiniándolo con la idea, aparentemente contradictoria con la esencia de la democracia, de una dirección moral e intelectual de las superioridades humanas.

Interesante es observar, por otra parte, que Rodó, consciente quizás de que su posición se presta a malentendidos, advierte expresamente

49 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 224.

50 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 224.

que su pensamiento no tiene nada que ver con el escalofriante anti-igualitarismo de Nietzsche. Según él, el anti-igualitarismo de Nietzsche es la entronización de un espíritu abominablemente señorial en el que no tiene lugar ni la piedad, ni el amor, ni la compasión frente a los desfavorecidos. Este espíritu anti-igualitario constituye así la negación de la verdad fundamental que ha legado el cristianismo a nuestra civilización, a saber, que una vida social auténtica tiene que tener al amor por su fundamento. A esta verdad no quiere renunciar Rodó. Más aún, la toma como correctivo para su idea de las superioridades humanas, puesto que, a su juicio, esta verdad cristiana es la que hace ver que «la superioridad jerárquica en el orden no debe ser sino una superior capacidad de amar»⁵¹. En resumen, podemos decir que al amor cristiano corresponde la misión de ser el correctivo del correctivo rodoniano de la democracia, evitando que su idea de las superioridades humanas degeneren en un dominio de espíritus arrogantes y soberbios. De esta síntesis, de esta vinculación del espíritu del amor cristiano con la idea de la jerarquía que nos ha legado la antigüedad clásica, depende el triunfo definitivo de la democracia.

El modelo social de los Estados Unidos de Norteamérica sirve a Rodó para ilustrar su idea central de que el espíritu democrático mal entendido, es decir, cuando carece de una dirección moral fuerte y definida, conduce fatalmente a la mediocratización del hombre. En su crítica de los Estados Unidos Rodó exagera, sin duda, los puntos oscuros de la civilización norteamericana. Pero esta exageración es explicable; pues, escribiendo sus reflexiones en el momento mismo en que se hace manifiesto el deseo de los Estados Unidos de dominar material y espiritualmente a la América española, quiere prevenir a sus pueblos latinos contra el peligro de la imitación del modelo norteamericano. Y ya para estos tiempos, no lo olvidemos, la imitación del ejemplo de los Estados Unidos eran mucho más que un peligro; era, en verdad, un mal que se extendían por doquier. Rodó lo vio así, y por ello habló de «la conquista moral» que el espíritu del utilitarismo norteamericano iba realizando en la América española, del peligro real y cierto de una América que se deslatinizase voluntariamente, de «nuestra nordomanía»⁵².

El discurso del maestro uruguayo se orientaba justamente a curar a los pueblos latinos de América de esa enfermedad que él denominó la nordomanía. Tal es, a nuestro parecer, la razón última de su total condenación del modelo norteamericano. Es cierto que Rodó no niega sus cualidades, como el haber engrandecido el poder del trabajo o su acendrado espíritu de asociación; pero a pesar de ello condena en bloque el modelo de los Estados Unidos porque lo verdaderamente decisivo es que en esa civilización se ha mutilado el espíritu del hombre. Teniendo como único ideal el mejoramiento de su bienestar material, el hombre vive atento sólo de la realidad inmediata, carente de todo sentido para los ideales superiores del espíritu.

La crítica severa de Rodó al modelo del utilitarismo norteamericano no debe entenderse, naturalmente, en el sentido de una negación del

51 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 230.

52 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 232.

progreso material. No. No se trata, en efecto, de negar la importancia del bienestar material en nombre de los intereses del espíritu. Rodó sabe que el levantamiento del reino del espíritu requiere una base material. Y de ello se trata justamente, de tomar el progreso material no como un ideal en sí mismo, sino como base o condición del desarrollo pleno del espíritu. O sea que lo material debe estar al servicio de lo espiritual. Esto y no otra cosa era lo que quería decir Rodó. He aquí una frase que sintetiza su pensamiento a este respecto y que no admite equívocos: «La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de *Ariel*»⁵³.

Para que la obra del utilitarismo norteamericano sirva a la causa de *Ariel*, que es la causa de la América española, es necesario, sin embargo, que Hispanoamérica, abandonando todo intento de imitación, se encuentre a sí misma, sea sí misma en toda la complejidad de su ser profundo; un ser que, en la visión de Rodó, se encuentra peregrino aún en esa especie de tierra de nadie que va del pasado al futuro de los pueblos. De aquí que su discurso americanista ponga el acento en la necesidad de mantener viva nuestra tradición, nuestro abolengo histórico que nos une, por y con España, a todo el mundo cultural latino, sin olvidar o descuidar la importancia del porvenir en tanto que horizonte en el que se dibuja la esperanza reconfortante. De esta doble fuente sacará América la fuerza ideal para regenerarse y ser sí misma.

Los pilares fundamentales del americanismo de Rodó, son, pues, la memoria viva y respetuosa del pasado, de la tradición, y el culto del porvenir, del futuro. A esta concepción, asentada en su *Ariel*, fue Rodó fiel toda su vida, volviendo constantemente sobre ella para profundizarla y precisarla.

Por su afirmación del pasado, de la tradición, adquiere el americanismo de Rodó un carácter tan abarcador que aún el amplio conjunto de las naciones todas de Hispanoamérica le resulta estrecho, porque justamente por la afirmación de nuestro abolengo histórico incorpora el maestro uruguayo las naciones americanas en la tradición cultural hispánica y por ella en el universo cultural latino en general. El americanismo de Rodó no excluye a España ni a ningún otro pueblo latino de su proyecto. Al contrario, incluye toda la tradición latina como condición indispensable para la realización de su proyecto. El americanismo de Rodó, por tanto, está muy lejos de ser un simple regionalismo ampliado, de escala continental. La base y significación de su americanismo son realmente universales. Y aunque pueda parecer paradójico, esta universalidad es, en la visión de Rodó, la mejor garantía de que el alma americana puede alcanzar un desarrollo original. No cerrándose en un sí mismo falso y mutilante, en una postura que confunda la búsqueda de la identidad propia con un movimiento de afirmación miope de lo regional, sino abriéndose a todas las corrientes espirituales que se entrecruzan en lo profundo de su ser, podrá la América española desarrollar un nuevo espíritu; un espíritu que, salvándola del peligro del mimetismo repetidor, la impulse al logro de su verdadera identidad.

53 José Enrique Rodó, *ibid.*, p. 242.

La afirmación rodoniana de la profunda tradición hispana de América cumple, además, una función bien determinada en el campo más concreto de la política. La tradición espiritual común de Hispanoamérica es, en efecto, no solamente fuente de esperanza en un futuro de unión, sino también la condición posibilitante de la unidad de las repúblicas todas de la América española. Para el maestro uruguayo, la unidad espiritual de América, la unidad en el espíritu internacional de nuestra tradición debe constituir la base sólida sobre la que se levante la unión moral y cultural de América la que le hace adelantar esta visión de una América políticamente unida: «Yo creí siempre que en la América nuestra no era posible hablar de muchas patrias, sino de una patria grande y única; yo creí siempre que si es alta la idea de la patria, expresión de todo lo que hay de más hondo en la sensibilidad del hombre: amor de la tierra, poesía del recuerdo, arrobamientos de gloria, esperanzas de inmortalidad, en América, más que en ninguna otra parte, cabe, sin desnaturalizar esa idea, magnificarla, dilatarla; depurarla de lo que tiene de estrecho y negativo, y sublimarla por la propia virtud de lo que encierra de afirmativo y de fecundo; cabe levantar, sobre la patria nacional, la patria americana...»⁵⁴.

Pero, como se puede ver en el pasaje aducido, la afirmación de la tradición espiritual común de América se complementa por una visión esperanzada en el porvenir de los pueblos de Hispanoamérica. El culto del futuro, la confianza en el porvenir, decíamos, era el otro rasgo característico del americanismo de Rodó. Y si por la afirmación de nuestro abolengo histórico su americanismo adquiere un carácter prácticamente universal, por su confianza en el futuro abierto de los pueblos de Hispanoamérica se ve vivificado por una especie de esperanza mesiánica en el papel histórico de los mismos; pues su esperanza en el porvenir de los pueblos latinos es, en el fondo, confianza en el indiscutible triunfo de la obra regeneradora de *Ariel*.

Señalemos, por último, que el pensamiento americanista de Rodó no desconoció una de las realidades más tristes de América, la realidad de la raza indígena. En su profundo estudio sobre el ecuatoriano Montalvo trata el problema del indio en páginas que recuerdan a las que Martí escribiera sobre esta cuestión, tanto por la profundidad de sus análisis como por el tono decidido de su protesta. Sin embargo, hay algo que diferencia radicalmente las posiciones de Rodó y Martí en este punto. Rodó, es cierto, siente y denuncia la situación injusta de la raza indígena, muestra y protesta contra el oprobio secular que ha ido minando la sustancia del alma india. Mas, a diferencia del pensador cubano, Rodó no acierta a indicarnos un camino para la redención del indio. Más aún, su visión del problema indígena, acentuadora del envilecimiento que la colonia y la república han provocado en el espíritu indio, rezuma una gran dosis de pesimismo y de desconfianza en la posibilidad del indio para regenerarse y convertir su espíritu en uno de los pilares del alma hispanoamericana.

Pero a pesar de esta y otras limitaciones, el pensamiento de José

⁵⁴ José Enrique Rodó, 'El Centenario de Chile', en *Obras Completas*, ed. cit., p. 571.

Enrique Rodó se inscribe en la mejor tradición americanista de nuestra cultura, es decir, en aquella que, iniciada por Bolívar, encuentra precisamente en el genio de José Martí uno de sus momentos culminantes y consagradores.

4. Bibliografía selecta.

4.1. Obras de José Enrique Rodó

Obras Completas. Introducción general de Emir Rodríguez Monegal, 2 ed. (Editorial Aguilar, Madrid 1967).

4.2. Estudios sobre Rodó

Ardao, Arturo, 'La conciencia filosófica de Rodó', en *Número* (enero-junio 1950).

Benedetti, Mario, *Genio y figura de José Enrique Rodó* (Buenos Aires 1966).

Crema, Edoardo, 'Rodó y Rubén Darío', en *Revista Nacional de Cultura*, XXVIII, 178 (Caracas 1966).

Henríquez Ureña, Max, *Rodó y Rubén Darío* (La Habana 1918).

Henríquez Ureña, Pedro, *Plenitud de América* (Buenos Aires 1952).

Iduarte, Andrés, *Sarmiento. Mortí. Rodó* (La Habana 1955).

Oribe, Emilio, *El pensamiento vivo de Rodó* (Buenos Aires 1944).

Remos, Juan José, *Rodó, apóstol de la esperanza* (La Habana 1941).

Sánchez, Luis Alberto, *José Enrique Rodó. Ideario* (Santiago de Chile 1941).

— 'José Enrique Rodó', en *Escritores representativos de América*, 3 ed. (Primera serie, vol. 1; Madrid 1971).

RAUL FORNET BETANCOURT