

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE JOSE VASCONCELOS

1. CONCEPCION Y CLASIFICACION DE LA FILOSOFIA

En su *Tratado de Metafísica* escribe José Vasconcelos que «una verdadera filosofía tiene que comenzar con la definición de Dios»¹, pero no porque Dios sea objeto primario y exclusivo de la filosofía, sino más bien porque la filosofía debe conducir al hombre y, con él, a toda la realidad hacia Dios como el Ser Absoluto en el que toda existencia encuentra su sentido último. La filosofía representa así un proceso de ascenso superior y sintetizante por el que todo lo existente va a integrarse en el Todo y a gozar de su armonía plenaria. Conducirnos al Todo o, más concretamente, llevarnos a Dios Padre para realizar la unión perdida del alma y Dios, tal sería, en resumen, lo verdaderamente genuino de la reflexión filosófica, según José Vasconcelos. Desde esta perspectiva se entiende entonces que el filósofo mexicano conciba la filosofía como una reflexión purificadora que debe culminar necesariamente en la religión².

Precisamente porque entiende que la filosofía ha de abrirse y culminar en la experiencia religiosa, rechaza Vasconcelos el milenarismo matrimonial de la filosofía con la razón. Según el filósofo mexicano la razón no puede ser elevada a medida de la filosofía. Es, al contrario, la filosofía la que debe ser medida de la razón, la que debe convertirse en instancia discernidora de lo racional e irracional y operar así como tribunal de la racionalidad. La filosofía, por tanto, no puede cerrarse en los estrechos límites del mundo comprendido y constituido por la razón. Pues la filosofía no es simplemente ciencia de la razón, ciencia del logos. La filosofía es, fundamentalmente, sabiduría; y, por cierto, no en sentido griego, sino bíblico. En efecto, para José Vasconcelos, la filosofía es la sabiduría que se nos anuncia en los libros sagrados de los *Proverbios*, *De la Sabiduría* y el *Eclesiastés*. Esta sabiduría bíblica, que es a la vez luz intelectual y, en cuanto instrumento de la creación, expresión de la voluntad divina, es la que se encuentra a la base de toda verdadera filosofía. Con razón, pues, puede anotar el maestro mexicano que «por eso filosofía, en su sentido clásico se halla tan por encima de ese tipo castrado de filosofía que limita sus especulaciones al estudio del Logos»³.

1 José Vasconcelos, 'Tratado de Metafísica', en *Obras Completas*, Tomo III, (México 1959) p. 436.

2 Cf. Vasconcelos, 'Historia del pensamiento filosófico', en *Obras Completas*, Tomo IV (México 1961) p. 98.

3 Vasconcelos, 'Lógica Orgánica', en *Obras Completas*, Tomo IV, ed. cit., p. 494.

En cuanto sabiduría que tiene por sustancia y fundamento la experiencia de lo divino, es la filosofía además una propedéutica de la salvación del hombre. Esta sabiduría sabe, en efecto, acerca de la naturaleza del hombre y su destino, y por ello puede cumplir cabalmente su función señalándole al hombre el camino de su redención; un camino por el que el hombre, intensificando su vida espiritual, habrá de aprender a ir desobjetivizando la materia, es decir, sometiéndola al ritmo del espíritu.

Vemos, pues, que frente a una concepción racionalista de la filosofía, el filósofo de Oaxaca nos propone una filosofía que bien podría denominarse filosofía religiosa, porque entiende que sólo una filosofía de este tipo puede responder satisfactoriamente las preguntas centrales del hombre. Hay, sin embargo, otra razón; y es que, según Vasconcelos, el acontecimiento de la revelación cristiana cambia por completo el carácter del pensamiento filosófico. Y puesto que, a su juicio, la verdad revelada no puede ser captada plenamente por la razón racionante, encontramos que ésta es la razón esencial por la que rechaza la filosofía discursiva, o sea, la filosofía que se desarrolla como ciencia de la razón, como una filosofía parcial e incapaz de decidir sobre las cuestiones últimas del ser humano y del mundo. La filosofía discursiva, en consecuencia, debe abrirse o, mejor dicho, debe ser superada por la filosofía religiosa que, por partir de la vivencia de la verdad revelada, puede ofrecer al hombre un camino seguro de salvación.

Como en los apartados siguientes tendremos ocasión de precisar la concepción vasconceliana de la filosofía, pasemos ahora a considerar su clasificación filosófica. Según Vasconcelos, las distintas filosofías o escuelas filosóficas se pueden clasificar en dos grandes ramas: filosofías analíticas y filosofías de síntesis.

Por filosofías analíticas entiende Vasconcelos todas aquellas escuelas del pensamiento filosófico que han tendido o tienden «a reducir la realidad a uno de sus elementos»⁴. Son éstas, pues, filosofías abstractizantes, reductivas y, por lo mismo, desintegrantes. En ellas se anula, en efecto, la riqueza de la pluralidad y se pretende explicar la realidad toda a partir de unos pocos elementos. Entre los representantes de estas filosofías reductivas sitúa Vasconcelos a: Tales, los físicos y Heráclito; los pitagóricos y los eleatas; Sócrates y los platonistas de las Ideas; la escolástica de los universales; los nuevos físicos (Galileo y Newton); Comte y los materialistas; y los intelectuales: Hegel, Kant y Husserl.

Las filosofías de síntesis son, por el contrario, filosofías comprensivas que «tratan de explicar la realidad por la coordinación de todos sus factores»⁵. Son, pues, filosofías integrativas y constructivas de la realidad. No desintegran ni separan, sino que, por partir de la intuición del universo como un todo vivo y armónico, buscan realizar la síntesis totalizante que les permita comprenderlo enteramente en su armónica coordinación. Por esto el pensamiento en estas filosofías no es un pensamiento abstracto que apunta al descubrimiento de esa verdad parcial que es la verdad lógica. No, el pensamiento de las filosofías sintéticas tiende a

4 Vasconcelos, *Filosofía Estética* (Buenos Aires 1952) p. 17.

5 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 18.

reconstruir la armonía y unidad de la existencia conforme al amor y, en cuanto tal, representa «un esfuerzo de unidad que se integra en la pluralidad y crece con ella. No trata de reducirla a ningún uso convencional; procura entenderla penetrando en la intimidad de sus procesos»⁶. Entre los representantes de estas filosofías constructivas cita Vasconcelos a: Empédocles, Platón, el del Timeo y los mitos; la Revelación y San Agustín; Escoto y San Buenaventura; Bergson, Whitehead y el personalismo moderno que desemboca en el Evangelio.

No hace falta decir que Vasconcelos engloba su propia filosofía en este segundo grupo. Su filosofía se entiende, en efecto, como una filosofía estética de la coordinación; una filosofía que busca la armonía como la verdad de lo vivo y que es, por lo mismo, una filosofía de la cualidad. En realidad, el sistema filosófico vasconceliano es un esfuerzo grandioso por reconstruir la supuesta armonía cualitativa que anima la existencia desde sus estadios o niveles más primitivos. Y sus tres obras filosóficas principales, la *Metafísica*, la *Ética* y la *Estética*, dan testimonio de ello, pues las tres corresponden a los momentos esenciales que va describiendo la existencia en su camino de ascensión hacia la armonía plenaria en el seno del Absoluto. Por ello, además, nos ha parecido conveniente ajustar nuestra investigación al estudio de estas tres obras, seguros de que así lograremos obtener una visión amplia y precisa del pensamiento filosófico de José Vasconcelos. Adentrémonos, pues, en el estudio de la *Metafísica*.

2. LA METAFISICA COMO FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

Digamos de arranque que Vasconcelos entiende aquí la metafísica como la primera parte del sistema filosófico que él quiere elaborar bajo el título de Monismo Estético. Con lo cual queda delimitado el dominio de la metafísica, pues el Monismo Estético está llamado a ser un sistema que abarcará el ser en sus manifestaciones racionales (metafísica), en su aparición como vida y acción (ética) y en su realización o cumplimiento conforme a la vocación eterna de su Creador (estética). Se trata, por tanto, de una metafísica que limita su estudio del ser a sus manifestaciones como realidad perceptible por los sentidos y racionalizable por la inteligencia. Por este carácter limitado Vasconcelos solía designar su metafísica con el nombre de *Logología*.

Puesto que el objeto de la metafísica como logología es el de ofrecernos una interpretación intelectual del mundo visible como realidad que apunta y apremia hacia su superación en grados superiores de ser, toma Vasconcelos la realidad perceptible, pero en su sentido de existencia, como punto de partida. El dato primario e irrevocable lo constituye, en efecto, la existencia que nos manifiesta la emoción de existencia implicada en el primigenio yo existo⁷.

⁶ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 20.

⁷ Cf. Vasconcelos, 'Tratado de Metafísica', en *Obras Completas*, Tomo III, ed. cit., p. 422.

A la luz de este punto de partida y sobre todo de aquella afirmación en la que Vasconcelos remata el comienzo de su filosofar diciéndonos que «toda filosofía ha de ser una filosofía de la existencia»⁸, se podría pensar quizá que el pensador mexicano asume un punto de partida que permite incluirle en la corriente de los filósofos de la existencia. ¡Nada sería, sin embargo, más contrario al espíritu de la filosofía del maestro mexicano! Y ello porque, como bien observa Agustín Basave, «ni angustia ante la nada, ni vida banal y vida problemática, ni ontología del «Dasein» o existir «en sí» y «para sí», preocupan a Vasconcelos como centro de meditación. Su mirada lo quiere escrutar todo: desde el átomo y la célula hasta el alma y Dios»⁹. Esto es ciertamente lo primero que hay que advertir respecto al concepto vasconceliano de la existencia: su concepto de existencia personal del hombre singular. La existencia connota aquí más bien la categoría envolvente por antonomasia; o sea el denominador común de todo cuanto es. Así, bien puede decir Vasconcelos que la noción de existencia de la que parte en su *Metafísica*, corresponde, en el fondo, al *es* de la escolástica, a la noción de ser que se presupone en toda percepción y en todo discurso. De hecho, existencia significa, para Vasconcelos, la realidad absoluta de la que el hombre, entre otras cosas y vivientes, forma parte; la realidad en y por la que el hombre se mueve y desarrolla.

La concepción vasconceliana de la existencia conlleva, además, una nota cualificatoria esencial, sumamente reveladora para la marcha de todo el sistema, cual es la de que la existencia, en su más íntima intras-estructura, se nos descubre como energía, y por lo mismo, como movimiento. La existencia es así energía en perpetuo fluir; energía que en su correr expansivo se va concentrando en formas varias y originando con ello esos estados originarios de energía que Vasconcelos llama entidades de existencia y a partir de las cuales se hace posible la experiencia de la diferencia relativa en el seno de la existencia única.

En el despliegue energético de la existencia se configuran tres órdenes originarios y dinámicos que corresponden, justamente, a las tres etapas fundamentales del desarrollo de la energía, a saber, el orden de la estructura, el orden del organismo y el orden de la conciencia. En el primero de estos órdenes, en la primitiva estructura dinámica, el correr energético es confuso y conflictivo; y se resuelven las tensiones por ordenamientos que posibilitan el paso a niveles estructurales en los que la energía logra una mayor determinación. En el segundo orden, en el que la energía se ha constituido ya en célula viviente, lo típico consiste en que la existencia, para expresarse, requiere un organismo y no una simple estructura. Por último, en el tercer orden, el orden de la conciencia, la energía ha ganado ya un nivel de expresión tan puro y espiritual que no resulta perceptible a los sentidos. Sus manifestaciones son de naturaleza inmaterial y engendran un mundo distinto del físico.

Este sentido envolvente de la existencia como energía espiritual lo ha resumido Vasconcelos claramente en los términos siguientes: «La exis-

⁸ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 426.

⁹ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 430.

tencia es concebible, primero, como una parte de ambiente poderoso, pero increado, latente; después, como cristalización móvil que cuaja en las realizaciones de la estructura atómica; en seguida, proceso de corporación gradual que aspira a la fuente del poder; más tarde, la consumación de los fines particulares y la energía trascendiendo los fines para reintegrarse al ritmo que va a lo Absoluto»¹⁰.

Después de haber precisado el punto de partida de su metafísica, José Vasconcelos encara el problema del devenir, la inteligencia y las formas; y comienza advirtiéndonos sobre el carácter limitado de la inteligencia para seguir el proceso de revelación del ser en toda su plenitud. La inteligencia sólo alcanza hasta aquellas regiones en las que se puede reconocer aún la huella de los sentidos. Y el problema del devenir de la existencia y de la existencia perdurable del devenir es una de esas regiones a las que no llegan los sentidos ni la razón. Esta región del devenir, en la que el ser parece desintegrarse o disolverse, es experimentable sólo por esa especie de sensibilidad espiritual e interior que Vasconcelos llama la emoción. En efecto, la emoción tiene su sabiduría propia y no se deja engañar por las apariencias de la desintegración. Por ello, se nos recuerda que «el juicio emocional sabe que lo que existe, existe; lo que vemos cambiar y disolverse es sólo la forma, el arreglo temporal»¹¹. Para nuestro filósofo, por tanto, lo que existe no puede dejar de existir. Lo que desaparece del existente es la forma que ha tomado por la temporalización de su contextura. De suerte que decir que algo pasa o muere equivale a decir que ha cambiado de composición, si es algo físico; o que ha pasado a un nuevo ambiente y espacio, si se trata de una existencia humana.

En cuanto movimiento diversificado, el devenir es la ley del ser. Hay que notar, sin embargo, que el ser que tiene por ley el devenir no es el ser total o la realidad absoluta trascendental. El ser que está sujeto al devenir es el ser que capta la razón racionante; o sea el ser que conforma el mundo de las cosas y, en parte, de los hombres también. Es, en una palabra, el ser imperfecto moviéndose, por anhelo de plenitud, hacia la realidad absoluta en la que hallará el reposo de la perfección. Se entiende entonces que el devenir no es signo de perfección, sino, al contrario, signo de imperfección. Y bien dice el pensador de la coordinación cuando afirma categóricamente que «mientras haya imperfección habrá devenir»¹².

Siendo el devenir la ley de la realidad imperfecta, y en cuanto tal, expresión de su movimiento ascendente hacia el reposo y plenitud de la realidad trascendental, es, pues, lógico que José Vasconcelos insista en el hecho de que el ser de Dios no puede concebirse en forma alguna como ligado al devenir. Para el filósofo mexicano, tan absurda es la idea de un Dios que se está haciendo como la del Dios que vendrá como resultado de los cambios del mundo. Dios es la realidad trascendental hacia la que aspiramos y ascendemos, y es, por lo mismo, absolutamente

10 Vasconcelos, *Tratado de Metafísica*, ed. cit., p. 437.

11 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 440.

12 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 444.

trascendente a la ley del devenir. «Un Dios que no trasciende el Universo del Devenir, es claro que no es Dios»¹³, nos dice Vasconcelos. Dios, pues, no brota del devenir, ni está tampoco sujeto a él. A lo sumo habría que decir lo contrario, a saber, que el devenir es explicable sólo a partir y sobre el fondo ontológico que Dios saca de la nada con su acto creador. El devenir no sería causa de la creación, sino consecuencia del acto de la creación. Y quizá por ello puede concebirlo Vasconcelos como una fuerza energética que busca su cumplimiento y consumación en la realidad divina.

Desde esta perspectiva se hace comprensible, además, que la incorporación al mundo de la gracia se nos presente como aquello que nos salva radicalmente de los avatares del devenir terreno. Pues el reposo y plenitud de la realidad trascendental se nos hace presente únicamente por medio de la emoción y se torna verdaderamente accesible sólo cuando la emoción se ve trascendentalizada y sobrenaturalizada por la gracia.

En el capítulo siguiente aborda Vasconcelos el problema del método. Como era de esperar, comienza poniéndonos en guardia contra la unilateralidad del método del idealismo racionista que, erigiendo la razón en paradigma de la realidad, examina las cosas con la certeza de que éstas han de acomodarse a los esquemas de sus métodos racionalistas. La realidad no es, sin embargo, un mero reflejo de la inteligencia humana, ni tampoco un orden resultante de la emanación de un principio ordenador divino. De esta suerte hay que empezar por reconocer los límites de la razón en lo concierne a sus posibilidades de conocer cabalmente la realidad, sobre todo en lo que hace al problema de su origen y de su finalidad. De hecho, Vasconcelos descarta de antemano la posibilidad de la razón para llegar a conocer y resolver los problemas centrales del origen y del fin de la realidad, pues, para él, la razón no llega a calar en la esencia íntima del ser. Y es por esto que su método quiere superar la razón o racionalidad como criterio exclusivo del conocer. Esta superación no significa, por lo demás, una negación de la razón. No, no se trata de negar el conocimiento discursivo que nos ofrece la razón, sino de integrar ese conocimiento, junto con el que obtenemos por medio de los sentidos, en la sabiduría amplia y profunda que hallamos en la revelación y en la antigua experiencia mística.

Se quiere, por tanto, encontrar un método incluyente que incorpore y opere con estos tres órdenes del conocer: el conocimiento discursivo de la razón, el conocimiento objetivo de la ciencia positiva y el conocimiento trascendental de la tradición ético-religiosa¹⁴.

El problema de este método incluyente en el que han de coexistir y concurrir esas tres formas de conocer ya señaladas, lo resuelve Vasconcelos aplicando distintamente dichas formas de conocimiento al estudio de las diversas manifestaciones fenomenales de la existencia, a saber, la naturaleza objetiva, la inteligencia y la voluntad; y ello de forma que vaya reluciendo a lo largo de este estudio el tránsito armonioso y ascendente de una a otra de las manifestaciones de la existencia. El método

¹³ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 444.

¹⁴ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 473.

concordará así, a la vez, con la pluralidad de la existencia y con su unidad trascendental, al ir reflejando la fuerza de superación hacia lo uno que anima a la existencia en su misma diversidad.

Por constituir su método una síntesis armónica de esos tres niveles de conocer que corresponden a las categorías fundamentales de la sensibilidad, la inteligencia y la reversión trascendental, nos dice el maestro mexicano que el término que mejor define su método es el de concurrente. En este método concurrente vasconceliano, sin embargo, no todos sus elementos poseen igual dignidad. Su método, es cierto, quiere combinar el método científico experimental, el racional discursivo y el emotivo de la reversión trascendental, pero los combina de forma que el criterio o ley suprema lo constituya precisamente el conocer emocional, ya que sólo a este tipo de conocimiento le es dado permear la esencia de las cosas y descubrir en ellas el sople trascendental del espíritu que las impulsa a la unificación identificatoria con él. Por lo demás, Vasconcelos no oculta que en su método se le asigna un puesto de honor a la emoción: «A causa de que la emoción abarca más que la inteligencia, urge asignarle un sitio de honor como instrumento de conocimiento»¹⁵.

Precisamente, al problema de las diversas maneras de conocer, apuntado en las consideraciones precedentes, dedica José Vasconcelos el capítulo siguiente de su *Metafísica*. Se nos habla, primeramente, del conocimiento racional, que Vasconcelos explica basándose en la doctrina kantiana. En cuanto conocimiento que se apoya en los datos de la sensibilidad, ya sea externa o interna, el conocimiento racional queda limitado en su validez al dominio de la inteligibilidad fenoménica. Lo que permanece fuera, por incapacidad del continente, no solamente no carece de valor, sino que resulta ser lo más valioso, pues es justamente la esencia íntima de las cosas, escondida en su categoría de cosa-en-sí impenetrable a la razón.

Dentro del conocimiento racional distingue Vasconcelos dos órdenes fundamentales de conocimiento: el orden del conocer que nos llega por la actividad mediadora de los sentidos en la función general de la sensibilidad y el orden de conocimiento al que llegamos inmediatamente gracias a la intuición, a la inspiración y al gusto artístico. Sobre esta base se establece entonces una nueva distinción del conocimiento, que divide en conocimiento inmediato y conocimiento derivado. Por conocimiento inmediato se entiende el que brota de la interioridad misma del sujeto y que se expresa en la autocertidumbre de su existencia y de la existencia de una realidad exterior emparentada con él. El conocimiento derivado es, en cambio, el resultado de la observación del sujeto o yo íntimo en sus funciones intelectuales, volitivas, etc.

Pero el conocimiento racional, como se apuntaba antes, es insuficiente e incompleto. Frente a esta manera de conocer que atiende y alcanza sólo al estudio de las cosas en sus formas sensibles y en sus leyes de movimiento, hay que poner otra que sea capaz de llegar hasta la esencia de los seres y sacar a la luz los propósitos y finalidades que los animan. En el sistema vasconceliano esta otra manera de conocer está repre-

15 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 477.

sentada por el conocimiento emocional, que es, claro está, una manera superior de conocer. Este es, en efecto, el conocimiento que posibilitamos cuando, liberándonos de las limitaciones del prisma de la sensibilidad, nos acercamos a las cosas del mundo desde el sentimiento íntimo de la identidad de todos los seres en el Todo. Vasconcelos lo define con estas palabras: «el conocimiento emocional se manifiesta cuando las cosas y los procesos revelan una súbita identidad o disparidad con nuestra más íntima naturaleza»¹⁶.

De la definición vasconceliana se puede deducir ya el especialísimo carácter de esta manera de conocer. En realidad, se puede cuestionar incluso si este vasconceliano conocimiento emocional representa todavía una forma de conocer propiamente dicha. Pues no se trata de un conocer que respeta la estructura ontológica de las cosas y las conoce sin mudarlas en lo que son, sino justamente de un movimiento emocional que, en su desarrollo mismo, puede cambiarse tanto a sí mismo como a las cosas a las que se acerca. El conocimiento emocional no conoce las cosas, las siente y las afecta en su mismo ser. Es decir, que tiende a mudarlas, a reducirlas o adaptarlas a niveles superiores de existencia para lograr la unidad armónica de todos los elementos del universo.

La idea que venimos expresando, la expone el mismo Vasconcelos en esta otra definición del conocimiento: «conocimiento no es sinónimo de pensamiento, sino algo todavía más amplio que el pensamiento; esto es: reducir a términos de conciencia los elementos más extraños, haciéndolos participar de nuestra vida según sus afinidades con los distintos poderes de nuestra personalidad y ligado todo en una convicción de superexistencia y trascendencia en que se combina lo disímil, para el logro cabal de la armonía»¹⁷. El conocimiento emocional que nos propone Vasconcelos, es, por consiguiente, un proceso ascendente que va ajustando la diversidad de la existencia al fluir armónico de la espiritual interioridad del sujeto; para acelerar así el proceso de superación por el que los seres buscan una participación cada vez mayor en lo Absoluto.

Una variación o forma de este conocimiento es el llamado conocimiento antenal, que Vasconcelos propone apoyándose en el estudio de los insectos y sus órganos especiales para percibir determinados ritmos y temblores. Así como el hombre dispone de ojos para ver la luz, de oídos para escuchar los sonidos, etc., así también dispone, según nuestro filósofo, de una vaga antena que le permite percibir las ondas invisibles e inmateriales del pensamiento, la poesía y demás existencias espirituales.

Por este tipo de conocimiento comprendemos, además, que el verdadero problema de la conciencia consiste en el ser consciente de que es una existencia que está comunicada con estados más perfectos y, por consiguiente, más próximos a la divina naturaleza de lo Absoluto. Pero esto significa, a su vez, el descubrimiento de la identidad perdida; y ante este descubrimiento el conocimiento es impotente, pues por sí mismo no puede restablecer la identidad perdida. En este momento el conocimiento tiene que abrirse a la gracia divina y aceptarla, si cabe la expre-

¹⁶ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 489.

¹⁷ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 491.

sión, como su grado más alto o, mejor, como la dimensión que le permite realizar su consumación¹⁸.

Desde esta perspectiva se ve claro que conocer es lo contrario que razonar, tal como Vasconcelos entiende el razonar, es decir, como una capacidad de análisis disociador y desintegrador. Conocer es justamente unificar, conducir hacia la unidad. Es, por consecuencia, no solamente movimiento ascendente, sino también, y tan fundamentalmente, movimiento sintetizador. Sintetizar, consumir, ayudado por la gracia, la gran síntesis, tal es la tarea esencial del conocimiento. Por esto precisamente ocupa la emoción el puesto de honor en la teoría vasconceliana del conocimiento, y en todo su sistema. «La facultad sintetizadora por excelencia es la emoción, y sólo en la emoción puede fundarse un conocimiento trascendental»¹⁹.

Antes de proseguir, nos parece conveniente señalar que por emoción Vasconcelos no entiende simplemente una facultad del sujeto, ni tampoco un mero estado de conciencia. Emoción es la vida o, mejor dicho, el fondo común que anima a toda manifestación vital. «Concebimos la vida como emoción antes de concebirla como pensamiento, y la seguimos concibiendo como emoción más allá del pensamiento»²⁰. De aquí, además, que la emoción, al cristalizar en la manifestación de nuestro yo íntimo, se nos revele como existencia finita; pero como participa, por otra parte, del movimiento general de la existencia, se nos manifiesta, a un tiempo, como existencia infinita. De modo que, por ser esta emoción nuestro elemento constituyente, nos encontramos, desde un principio, en presencia de la totalidad de la existencia en su doble aspecto de realidad una y realidad divisa; o sea, frente a sus aspectos divino y humano. Lógicamente el aspecto humano, es decir, diviso de la emoción es, para Vasconcelos, temporal, transitorio, pasajero; pues está llamado a reintegrarse en el aspecto esencial y eterno, en el aspecto unitario, que es el aspecto divino.

En cuanto emoción, el ser humano se encuentra caído en la dispersión de lo múltiple, pero anhelando la reintegración en la unidad salvadora. De esta situación de la existencia caída en la dispersión brota justamente el problema más insondable y, a la vez, acuciante de la filosofía. Así dice Vasconcelos que «el filósofo sabe que el verdadero enigma por explicar es ¿por qué no estamos, por qué no está todo en Dios? ¿Por qué no es todo divino?»²¹. Consecuentemente, el verdadero filósofo ha de ser un instrumento del plan divino de redención, o sea, un abogado de la síntesis y de la unidad de la existencia.

Esta unidad latente de la existencia la reconstruye Vasconcelos en su teoría cosmológica de las revulsiones de la energía, que nos ofrece el desarrollo detallado de la tesis apuntada más arriba y según la cual la existencia es, en su intraestructura, energía pura que, por su dinamismo propio, va pasando a manifestaciones cada vez más perfectas. Ya men-

18 Cf. Vasconcelos, *Ibid.*, p. 507.

19 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 512.

20 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 513.

21 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 517.

cionamos que las tres manifestaciones fundamentales de la existencia como despliegue energético eran la estructura, el organismo y la conciencia. Estas manifestaciones representan, en verdad, tres órdenes distintos de la energía o, mejor dicho, tres ciclos de la corriente energética en la que la energía toma un sentido y un ritmo nuevos, pero sin cambiar en su realidad de energía. Por esto distingue Vasconcelos, además, tres tipos de dinamismo de ritmo o mecánicas diferentes: «la mecánica del átomo, la mecánica de la célula y la mecánica de la conciencia»²².

La primera revulsión de la energía es, pues, la que se cumple con la sacudida del estado original de inercia para entrar en el dinamismo realizador de la estructura atómica. El presupuesto de esta revulsión cósmica, o sea el estado de inercia inicial, lo atribuye Vasconcelos a la influencia de un primer móvil que deja bastante indeterminado. En realidad, la explicación vasconceliana de este primer proceso energético es sumamente nebulosa, pues da por terminado el asunto con esta afirmación un tanto vaga: «Ya hemos dicho que imaginamos la influencia de ese primer móvil en forma de emanaciones de un poder mágico que a partir de un estado latente, de plenitud inefable, se manifiesta de pronto como cuajando y saliendo de la calma para entrar el tumulto callado de las acciones y reacciones del átomo»²³.

Lo característico de la mecánica o dinámica de ritmo de la energía en esta su primera revulsión cósmica consiste en que el movimiento que engendra se agota en una mera circulación estructural. Y es que la energía física se mueve sin cambio de dirección, sin propósito ni finalidad. Su movimiento describe una constante repetición del ritmo y la norma de su propia estructura energética. Acto repetición llama Vasconcelos a la energía física.

Si en su primera revulsión la energía brota como un chorro que se derrama sin propósito ni orientación, en su segunda revulsión, la biológica, la energía se transporta a un plano finalista, es decir, a un plano cualitativamente diferente. Pues revulsión no es un simple paso evolutivo, sino más bien «el complejo de las fuerzas engendrando un movimiento de carácter diferente del carácter de los componentes perceptibles: el salto de la energía, desde el ciclo físico hasta el ciclo biológico»²⁴.

Por el examen de la estructura dinámica de la célula llega Vasconcelos a la conclusión de que la peculiaridad del proceso de la energía en el nivel biológico se halla en su manifestación como actividad espontánea y autónoma que se desarrolla conforme a un propósito determinado. El movimiento de la energía biológica está permeado por la finalidad. Y por ello constituye el dinamismo energético a partir del cual se engendra «todo un nuevo género de existencias organizadas, seres cuyos movimientos, de esencia igual a la física, obedecen, sin embargo, a otros centros de acción y a otros ritmos dinámicos»²⁵.

Con todo, la revulsión biológica no representa el cambio más esencial

22 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 524.

23 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 525.

24 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 534.

25 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 544.

e importante del proceso de la energía. Este cambio lo señala la aparición de la existencia consciente. Para Vasconcelos, en efecto, la emergencia de la conciencia marca un cambio energético mucho más trascendental que los cambios producidos en el orden biológico. Pues, si en el nivel biológico la energía progresa siguiendo o persiguiendo una finalidad, en el orden psíquico se asiste a la maravillosa aparición de una dimensión que es capaz de realizar actos creadores, es decir, actos destinados a mejorar, a perfeccionar, a espiritualizar la existencia.

El origen de la vida consciente lo sitúa Vasconcelos no en la razón, ni tampoco en la voluntad, sino en la imagen, pues las determinaciones racionales y voluntarias encuentran su condición posibilitante en la representación imaginativa. Por encontrar su comienzo en la imagen, la conciencia es la facultad que impele la energía hacia formas nuevas de existencia, formas hasta entonces desconocidas y no contenidas en los niveles anteriores; formas, en fin, que implican la transmutación de la energía a una dimensión espiritual. Dicho con otras palabras, por su función imaginativa la conciencia aparece como el aparato por el que el hombre puede llevar a cabo la transmutación de la energía a espíritu y poner de manifiesto así el sagrado parentesco de la existencia con lo divino. De aquí se desprende, además, la función espiritualizante del ser humano: «el hombre desempeña sin saberlo y a sabiendas, una función de convertir el objeto en imagen y como si dijésemos de transportar la creación entera a un plano diferente del físico y acaso ya inmortal, ya divino. Y así por medio del hombre se salva el mundo»²⁶. Con la conciencia se inicia, pues, el mundo del espíritu.

Después de esta explicitación de su teoría de las revulsiones de la energía, partiendo del presupuesto de que en el concepto de energía la existencia adquiere y muestra su unidad trascendental, cree Vasconcelos haber puesto la base que le permite emprender una clasificación de los conocimientos que corresponda y refleje ese principio unitario de la existencia. Se trata, por tanto, de clasificar los conocimientos en ciencias que correspondan a las tres grandes manifestaciones de la energía.

Comienza nuestro filósofo por distinguir dos ramas bien definidas en el desarrollo general de los conocimientos. La primera de ellas está constituida por los conocimientos que obtenemos por descubrimiento. Y señalamos que por descubrimiento se entiende aquí «lo que se nos revela a los sentidos como proceso contenido en la cosa, es decir, exteriormente a nuestra propia esencia»²⁷. La segunda rama de conocimientos es la que brota de la invención que, al contrario de la acción descubridora, representa un movimiento de creación íntima o, para decirlo en términos vasconcelianos, el proceso interior «de lo que se nos va apareciendo como resultado del ejercicio de nuestra propia actividad»²⁸.

Tomadas por sí solas, estas dos maneras de conocer son parciales y, en consecuencia, unilaterales. Por ello distingue José Vasconcelos un tercer género de conocimiento que, ligando por afinidades y proporciones

26 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 564.

27 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 609.

28 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 609.

los datos de los conocimientos anteriores nos permite situar lo conocido dentro de una concepción completa. Este tercer género de conocer es el sintético. De aquí se derivan entonces estas tres clases de ciencias: ciencias de descubrimiento, ciencias de invención y ciencias de síntesis, que corresponden, respectivamente, a los tres órdenes fundamentales en que se manifiesta la existencia, a saber, los órdenes de la naturaleza, de la conciencia y del espíritu.

Sin embargo, un poco más adelante, completa Vasconcelos esta clasificación, añadiendo un cuarto tipo de ciencia que tendría por objeto el estudio de la realidad divina. Su clasificación definitiva de las ciencias nos da, por tanto, este cuadro:

- I. Ciencias de la naturaleza.
Física, Dinámica, y demás ciencias comprendidas en ellas, que estudian la existencia natural desde el punto de vista de su aprovechamiento.
- II. Ciencias de la vida.
Ética, Arte y ciencias derivadas. Estudian la calidad de la existencia en vistas a su mejoramiento.
- III. Ciencias del espíritu.
Estética, Mística, y sus disciplinas particulares. Contemplan la existencia desde el prisma de la belleza con el objeto de consumir su superación.
- IV. Ciencias de lo divino.
Religión y Teodicea, que apuntan a la redención de la existencia.

Al final de su *Metafísica*, Vasconcelos concede que ha tenido que suponer una especie de emanatismo, tanto en el nivel energético inicial, para explicar el origen de la realidad, como en el nivel de la conciencia, para fijar la emergencia de la voluntad y la emoción. Advierte, sin embargo, que todo este universo emanado no puede entenderse como manifestación de la esencia divina, pues lo ha concebido más bien como paradigma de la realidad implicada en el *noumenon* kantiano.

A pesar de esta advertencia y del claro rechazo del panteísmo como una puerilidad, pues «no es Dios la naturaleza ni somos Dios nosotros»²⁹, la explicación vasconceliana de la existencia levanta, no obstante, la sospecha de contener claros rasgos de emanatismo panteísta. En realidad, para un pensador como él, que, influenciado por el vedantismo, parte de la convicción de la originaria identidad del alma y Dios, y que juzga que la tarea del verdadero filósofo consiste en trabajar por el restablecimiento de esa identidad perdida, el panteísmo aparece como una tentación prácticamente irresistible.

Por ello, no interpretamos como un simple *lapsus calami* el hecho de que, precisamente en el pasaje en el que rechaza el panteísmo, use una expresión de claro corte panteísta. Así, después de haber dicho que no somos Dios, añade: «Tanto nosotros como la naturaleza somos el grado

²⁹ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 654.

remoto de un anhelo inmortal ... ninguno de nosotros es Dios todavía»³⁰. Es posible que Vasconcelos no haya pensado esta frase en sentido pan-teísta; pero es indudable que se la puede interpretar en esta forma, pues no ha escrito «ninguno de nosotros *está* en Dios todavía», sino «ninguno de nosotros *es* Dios todavía», con lo que se da a entender que el hombre no solamente anhela su redención definitiva para gozar eternamente de la vivencia presencial de Dios, sino que el hombre busca, también, y quizá principalmente, su espiritualización redentora para que pueda cumplirse la identificación de su alma con Dios y ser así uno en Dios y con Dios.

3. LA ETICA COMO CIENCIA DEL MEJORAMIENTO DE LA EXISTENCIA

A fin de complementar la teoría del conocimiento esbozada en su *Metafísica*, el filósofo mexicano abre su *Ética* reflexionando sobre las consecuencias de la contribución de la voluntad en el proceso cognoscitivo. Se trata, en resumen, de poner en relieve que el conocimiento propio de la ética es el conocimiento activo, o sea, el conocimiento que coordina «elementos para organizar la energía y para impulsarla hacia maneras siempre ascendentes, trascendentes»³¹. Tal es la característica del conocimiento puesto en relación con el acto volitivo, con el acto moral. A este nivel, por tanto, el conocimiento debe ser movimiento purificador y consumidor.

Siguen a estas reflexiones otras que procuran perfilar las diferencias entre las diversas maneras del conocer y que, por no añadir nada sustancialmente nuevo a lo expuesto ya en la *Metafísica* a este respecto, pasamos por alto, para adentrarnos en el estudio del universo ético vasconceliano.

La aparición del fenómeno ético coincide propiamente —y decimos propiamente porque veremos luego que Vasconcelos plantearía incluso la posibilidad de una ética mineral— con la emergencia del impulso organizador y superador que anima a la existencia, desde que ésta pasa al nivel del organismo viviente. Con esto hemos ganado ya una importante característica de la personalísima concepción vasconceliana de la ética. Se entiende, en efecto, que, para el autor del *Monismo Estético*, la ética no arranca de las deliberaciones que implica la acción libre, que no es un asunto privativo del ser humano, sino un fenómeno que abarca prácticamente todo el dominio de la vida.

En este punto Vasconcelos se expresa con claridad meridiana. Así, frente a los moralistas que hacen de lo ético un fenómeno específicamente humano, afirma lo siguiente: «Juzgo más acertado equiparar a la ética y refundir en ella el proceso entero de la biología, desde sus oscuros comienzos en plantas y animales. Si algún poderío tienen los altos valores de la vida, entonces también la vida misma, desde que aparece, es un movimiento digno de atención ética ... En términos generales digamos

³⁰ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 654.

³¹ Vasconcelos, 'Ética', en *Obras Completas*, tomo III, ed. cit., p. 719.

entonces que la ética comienza cuando el organismo primitivo empieza a crear hábitos, a acumular experiencias, según el criterio de acierto y error»³². Y algunas páginas más adelante vuelve a insistir en su punto de vista, declarando: «No negamos que el mundo ético no está limitado exclusivamente al hombre; el enunciado mismo de nuestra tesis implica que hay orientación propiamente ética desde que la vida inicia sus aventuras»³³.

A nuestra manera de ver, el afán, por no decir obsesión, de unidad y síntesis de la existencia toda, ha conducido a Vasconcelos a este error de no circunscribir la ética al dominio humano de la acción voluntaria y extenderla hasta los más remotos brotes biológicos. De hecho, esta extensión desmedida que Vasconcelos atribuye a la ética, es una exigencia de su propio sistema filosófico, en el que la ética, en cuanto ciencia que estudia la existencia desde el prisma de su cualidad, debe contribuir justamente al mejoramiento de la vida toda, y no únicamente de la vida en su manifestación humana. Desde la perspectiva vasconceliana, la ética es, en el fondo, la expresión de esa aspiración o anhelo de redención que palpita en todos los seres.

De lo anteriormente expuesto no se debe deducir, sin embargo, que Vasconcelos sostenga una especie de biologismo ético; pues, si bien la ética tiene su origen en las formas biológicas más primitivas, lo que marca el ritmo del dinamismo ético no son esas formas inferiores, sino, al contrario, la realidad de existencia superior cristalizada en el ser humano habitado por la gracia divina. Así, el impulso del que nacen la ética y sus normas de salvación, no está determinada por este impulso finalista por el que Aquel que la ha llamado a la vida la llama para que vuelva a él.

Después de esta aclaración no podemos extrañarnos de que el criterio ético general que nos propone Vasconcelos sea éste: «En cierto sentido general, se puede afirmar que es moral todo lo que nos lleva a trascender la existencia; inmoral, a la inversa, lo que nos regresa al caos y a la animalidad»³⁴.

Por constituir ese movimiento general de mejoramiento trascendente y liberador, la ética es una disciplina que no encuentra sus luces en sí misma, ni representa tampoco una ciencia que encuentra su fin en su universo propio. La ética no puede, por tanto, ser materialista ni utilitarista ni humanista, pues ello implicaría la elevación de valores materiales o del hombre mismo a la categoría de valor absoluto y fin último de la existencia. La ética ha de ser trascendentalista, entendiendo por esto una disciplina que, por nacer precisamente del impulso redentor de la existencia, no bloquea ese impulso redentor en una etapa determinada, sino que se pone a su servicio y se subordina a su movimiento general. Sólo así puede la ética escapar al peligro de convertir lo relativo en absoluto y cegarse así para la realidad sobrehumana que es, en definitiva, la que la debe guiar y fundamentar.

32 Vasconcelos, *Ibid.*, pp. 764-65.

33 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 810.

34 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 766.

Ajustándonos más a la terminología vasconceliana, tendríamos que decir que la ética es una disciplina que, para cumplir cabalmente con su tarea, no puede prescindir de la subordinación a la estética, pues es en esta ciencia en la que la ética encuentra el fundamento de sus valores, de sus leyes y de sus normas.

Esta subordinación de la ética a la estética es, dentro del sistema vasconceliano, perfectamente consecuente, pues en él la estética está catalogada como ciencia del espíritu, o sea, como aquella ciencia que, por mirar la existencia desde el punto de vista de la belleza, nos abre a la vivencia mística de nuestro parentesco sagrado con la realidad divina. Por ello corresponde a la estética guiar a la ética, dándole sus verdaderas luces y fines últimos³⁵. Aquí encontramos, por cierto, una prueba más para la convicción que expresábamos antes y en la que sosteníamos que Vasconcelos, a pesar de extender la ética hasta el reino biológico, no supeditaba esta ciencia a los oscuros impulsos e instintos que rigen en los seres de su supuesto comienzo. Vemos que, por el contrario, la realidad superior es la que está llamada a determinar los valores del universo ético. Opinión ésta que se ve confirmada en esta otra afirmación: «Los verdaderos valores éticos entonces no nos los da la razón, aún cuando ella contribuya a aclararlos; el tono lo obtenemos de un orden superior a la razón y a la moral: el orden estético. Igual que para afinar un instrumento, la moral necesita pedir el «la» a la armonía superior de lo místico»³⁶.

En definitiva, esta subordinación de la moral a la estética significa la subordinación de la moral a la religión y, más concretamente dicho, a los datos de la revelación cristiana. Por ello, en la visión vasconceliana, no hay morales laicas que sean completas. Estas morales degeneran todas en distintos tipos de utilitarismo, porque al prescindir del fundamento religioso, convierten el bien humano en bien supremo, en valor absoluto; siendo así que este llamado valor absoluto no es siquiera un valor en sí. El bien es, para Vasconcelos, un valor mediato que debe ser trascendido en la belleza, el valor por el que nos ponemos en relación con Dios y por el que tenemos acceso a los designios superiores de la ley divina que es, en definitiva, el fundamento último de los valores éticos y de los fines estéticos. Intentemos, no obstante, precisar más detalladamente la concepción vasconceliana del bien.

El bien o la bondad, comienza diciendo nuestro filósofo, no es un fenómeno, sino algo proveniente de la intimidad más profunda de nuestro ser y que sentimos como la médula de nuestro fondo espiritual. «En su origen, el bien es residuo divino en la conciencia, y se nos manifiesta interiormente como sentir, independiente de toda coerción»³⁷. Esta caracterización del bien como residuo divino en la conciencia le permite a Vasconcelos, además, precisar que la bondad no es una entidad exterior, distante y separada de nosotros y de nuestro modo de conducirnos, ni tampoco una cualidad o atributo puramente interior. El bien no es ni lo

35 Cf. Vasconcelos, *Ibid.*, p. 778.

36 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 787.

37 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 799.

uno ni lo otro, porque es ambas cosas a la vez. Pues es experimentado, es sentido por nuestra emoción como una ley superior, en cuanto que lo sentimos opuesto a nuestro apetito egoísta; pero lo sentimos, a un mismo tiempo, como el impulso personal que nos ennoblece, como nuestra misma fuerza vital, animada y orientada por la gracia.

Sin embargo, esta concepción del bien no garantiza la marcha impertertable del orden ético por los senderos amorosos del plan divino de salvación, puesto que uno de los momentos más importantes del devenir moral es el señalado por la emergencia de la libertad; un momento éste que roza en el misterio. La experiencia de la libertad implica, en efecto, el descubrimiento de poder hacer el bien o el mal, es decir, de poder seguir el curso ennoblecedor del proceso ético o de desviarlo y conducirlo a fines que signifiquen una regresión a los niveles bajos de la existencia. Por esto nos dice Vasconcelos que: «El ejercicio de la libertad entraña entonces peligros tremendos. Si, por ejemplo, la empleamos para divinizar al hombre, el destino comete suicidio. Si, al contrario, la libertad nos sirve para emanciparnos del criterio humano y del proceso físico, la libertad acrecienta el poderío individual o colectivo, y finalmente adopta la ruta divina.»³⁸

La libertad aparece, por consiguiente, como el don que se nos ha dado para marchar libremente por la ruta divina, por el camino de nuestra salvación y redención. En su recto uso, la libertad es instrumento de redención. Por otra parte, sin embargo, la libertad implica la capacidad de decir no al plan divino, de decidirse por el camino suicida de la divinización del hombre, y convertirse así en un instrumento de esclavización.

Estas consideraciones sobre la libertad llevan a Vasconcelos a plantearse una de las preguntas más difíciles que conoce la filosofía y que muy posiblemente no encontrará nunca una respuesta realmente satisfactoria dentro del campo estrictamente filosófico. Nos referimos, naturalmente, a la pregunta por el origen del mal.

Ante esta pregunta de indudable raigambre metafísica, piensa Vasconcelos nada tienen que responder las filosofías empiristas y naturalistas. La regresión a los oscuros instintos primitivos de los hombres, más que una explicación aceptable, es una excusa, una escapatoria sin valor alguno. Con lo cual se nos da a entender que la respuesta al problema del mal no debe buscarse en el retorno a un supuesto estadio primitivo. Descartada esta respuesta, el filósofo mexicano nos confiesa que la única respuesta que encuentra realmente satisfactoria, es la contenida en la doctrina cristiana del pecado original.

Desde esta perspectiva teológica, nos enseña Vasconcelos que el mal es, en esencia, la consecuencia directa del pecado original. El mal es la caída por la que el hombre, ser que está de tránsito en este mundo, invierte y pervierte el orden superior de la ley divina, absolutizando los valores materiales. En este sentido, y dentro del sistema del monismo

38 Vasconcelos, *Ibid.*, pp. 807-8.

estético vasconceliano, el pecado, el mal representa una inversión retradora del proceso cósmico hacia la armonía y la unidad.

Como esta alteración de la jerarquía de los valores implica deliberación, libertad y, por tanto, responsabilidad, el mal debe ser considerado como un acontecimiento exclusivamente humano. El mal es humano. Más aún, es inherente a la condición humana. Por ello, Vasconcelos nos advierte, y con razón, sobre la ilusión de creer que el progreso, la técnica, la civilización, en una palabra, podrá erradicar el problema del mal ³⁹.

En efecto, dentro del orden natural no hay nada que nos permita superar el mal. La verdadera y, por ello, también única posibilidad de vencer el mal la hallamos en el plano sobrenatural, en el plano de la gracia y del amor redentor, tal como lo consumó Cristo en el misterio de su muerte.

Una manera concreta de vencer el mal con la dulce fuerza del amor la ve Vasconcelos en el perdón. Perdonar no es un signo de debilidad, sino de fortaleza amorosa. Sólo por la fuerza del amor, es decir, por amor a Dios y por contagio de su naturaleza amorosa a través de la gracia, se hace posible el perdón sincero y sin rencores. Por este ejercicio pleno de amor que es el perdón, nos dice Vasconcelos, manifiesta el hombre su semejanza con Dios ⁴⁰.

La concepción de que el perdón sincero sólo es posible sobre la base de la participación, por la gracia, en el amor divino, resalta la importancia que tiene en el sistema vasconceliano la idea de que lo divino no debe ser suplantado nunca por lo humano. Pues, substituido Dios por el hombre, ¿en nombre de quién perdonaría el hombre? Para Vasconcelos, el hombre no puede perdonar en su nombre, porque esto supone la absolutización del hombre y aquí radica justamente el origen de todos los males. Esta es, además, la razón por la que se nos aconseja desconfiar de todos los humanismos radicales, es decir, de los humanismos que, negando todo elemento de trascendencia, elevan al hombre a objeto de culto.

Desde la perspectiva ética abierta por Vasconcelos, nos atreveríamos a decir que son los humanismos sistemas profundamente inmorales. Inmorales, porque, con su profesión de fe en el hombre, están elevando algo efímero a la categoría de realidad eterna e impiden y perturban así el curso del dinamismo ético, que consiste, justamente, en conducir lo efímero a que se supere, por integración, en la eternidad de la realidad divina. De esta suerte, los humanismos no solamente se edifican sobre la base de ese mal original cuya expresión es la rebelión contra la jerarquía de los valores, sino que son además instrumento perpetuador de la inversión pervertidora del orden moral.

Directamente relacionado con el tema que venimos tratando, se presenta en la ética vasconceliana el problema del castigo, entendiendo por éste no las sanciones que las autoridades sociales pueden imponer, sino el castigo trascendental fallado por Dios como respuesta a nuestras culpas. De hecho, a la sensibilidad de Vasconcelos le repugna pensar la

³⁹ Cf. Vasconcelos, *Ibid.*, p. 818.

⁴⁰ Cf. Vasconcelos, *Ibid.*, p. 825.

idea del castigo relacionada con Dios. Para él, que siente a Dios como amor y misericordia, la idea del castigo contradice a la esencia divina, sobre todo cuando el castigo se concibe eterno. Por ello, siguiendo a Orígenes, que repudiaba una condenación eterna en el plan de Dios, rechaza Vasconcelos la interpretación agustiniana del fuego eterno, que inspiraría luego la doctrina canónica del infierno como castigo eterno; y nos ofrece esta solución: «Es eterna la reprobación, pero no es eterno el castigo. No puede serlo, porque no es eterna la actitud del delincuente, ni puede serlo. Y todavía más, y aquí entramos ya en el campo de la hipótesis: no sólo la actitud, la naturaleza, la personalidad misma del delincuente se hace tal en su médula, que no merece la eternidad y se destruye a sí misma. Su conducta corrompe la entraña de su amor vital y lo dispersa»⁴¹.

De la solución que nos propone Vasconcelos bien puede derivarse que el pecado es ya, en sí mismo, el castigo, en cuanto que implica una negación del amor, es decir, de aquello que nos comunica y asemeja a Dios y nos sentencia con ello a la destrucción. Persistir en el pecado es condenarse a la disipación; es disolverse en la nada y perder para toda la eternidad la posibilidad de ascender hasta el Padre.

Pasa luego nuestro moralista a ocuparse del problema del valor, asentando de arranque que el valor sólo puede emerger en el horizonte de ese mundo nuevo que constituye la emoción al sentir la existencia en su esencia íntima y convertirla así en una *res significans*. Digamos de paso que en el sistema vasconceliano el mundo existente se divide en tres categorías fundamentales: *res extensa*, *res cogitans* y *res significans*, que corresponden respectivamente a la materia, a la inteligencia y a la emoción.

Pues bien, en ese mundo nuevo o mundo sentido emotivamente como *res significans* aparece el valor y aparece de forma tal que se hace acompañar siempre de una emoción, aunque no toda emoción constituye de suyo un valor. Por esta íntima relación del valor a la emoción se presenta el valor como una toma de posición o un estado de acción por el que buscamos la realización de fines trascendentes. De aquí que los valores sean, fundamentalmente, categorías de la voluntad. O sea que valor hay sólo en relación a la voluntad. Así, por ejemplo, los valores de la inteligencia son propiamente valores porque son estimados desde el punto de vista del servicio que nos puedan prestar en la realización del fin de mejorar la existencia.

Junto a estos valores de la inteligencia distingue Vasconcelos los valores éticos, que subdivide en biológicos y morales, y los valores estéticos. Estas tres clases de valores, intelectuales, éticos y estéticos, valen sólo en cuanto que nos acercan a lo divino y son, en este sentido, valores preparatorios. Frente a ellos están, nos dice Vasconcelos ahora, los valores reales o místicos. Estos, y sólo éstos, son valores en sí, puesto que su contenido es el contenido de lo divino.

Muy consecuentemente con su doctrina general de la existencia como

41 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 844.

energía, aborda Vasconcelos el estudio de las pasiones, definiendo la pasión en términos de energía. La pasión es algo así como energía potenciada y potenciadora, pues es la fuerza sublime por la que el estado emocional cobra un carácter marcadamente activo. Por ello, para Vasconcelos, la pasión es en sí misma un fenómeno moral. Y no duda en decir que no encuentra versión más expresiva de lo que es una pasión que la que «se contiene en el uso popular religioso cuando habla de la pasión de Cristo, la Pasión del Señor. Eso es una pasión, la pasión, la fuerza del alma en función divina, desentrañando del dolor humano todas las potencialidades útiles para el tránsito. Pasión que es la excelencia de amor, la única forma noble de amor, aplicando a la criatura, su necesaria, su urgente regeneración»⁴².

A nuestro parecer, en la cita anterior, Vasconcelos se refiere a la pasión ya iluminada, ya orientada por y hacia el último fin; y por ello queremos añadir que él reconoce ciertamente la posibilidad de que la pasión se desvíe y degenera en fuerza ciega.

Estudiemos ahora la clasificación vasconceliana de las éticas más significativas que se han ofrecido a la humanidad hasta nuestra época. Haciendo gala de gran capacidad sintética, Vasconcelos agrupa las éticas conocidas en tres grandes sectores cuya ordenación misma deja ver ya el criterio trascendentalista desde el que han sido agrupadas. Distingue, pues, Vasconcelos estos tres tipos de ética: ética terrestre, ética metafísica y ética revelada.

Bajo el tipo de ética terrestre agrupa Vasconcelos nombres aparentemente tan distantes en el contenido moral de sus doctrinas como Confucio, Bentham y Marx. Por el análisis de las doctrinas justifica, sin embargo, su clasificación, al mostrar que las éticas de éstos y otros muchos reformadores de la humanidad, coinciden en el rasgo decisivo de subordinar la conducta humana a los fines puramente terrenos.

A Confucio reprocha Vasconcelos el haber erigido la vida mediocre en ideal moral, al predicar como valores éticos cardinales la busca de la felicidad inmediata, la tranquilidad social, la pacífica vida familiar y el amor a la humanidad. En un sistema moral basado en tales valores no hay sitio, consecuentemente, para una conducta inspirada en el anhelo espiritual de mejorarse trascendiendo lo terreno. Pues lo que se pide al hombre es justamente que sea fiel a la tierra.

Tampoco en el sistema utilitarista de Bentham encuentra el moralista mexicano una huella de trascendencia espiritual. Aquí renace, en lengua inglesa, el credo de felicidad terrena propugnado por Confucio, perfilándose más claramente todavía la equivalencia de la felicidad con el goce. En vano se buscará, por consecuencia, en el utilitarismo de Bentham una escala de goces, en base a la cual los actos virtuosos degeneran en simples cálculos, hechos en vista del goce a obtener.

Por su parte el socialismo marxista es, según Vasconcelos, heredero directo de la tradición humanista renacentista. Su novedad, si cabe la palabra, estribaría en el funesto intento de reducir lo humano a lo eco-

⁴² Vasconcelos, *Ibid.*; p. 889.

nómico. Entendiendo que la ética terrena del socialismo marxista es la consecuencia necesaria y directa de su filosofía de la tierra, es decir, de sus presupuestos filosóficos materialistas, Vasconcelos orienta sus reflexiones críticas a la demostración de que el materialismo dialéctico es, filosóficamente, una construcción absurda. En este punto, dicho sea de paso, el filósofo mexicano se adelantó a muchos críticos contemporáneos del materialismo dialéctico.

En efecto, ya en 1932, observa Vasconcelos con agudeza que el traslado marxista del movimiento dialéctico, supuesto y descrito por Hegel en el ámbito del espíritu, a la realidad material, es ilícito y arbitrario, puesto que «ninguna ciencia, ninguna experiencia nos autoriza a suponer que la materia se mueve conforme a la lógica»⁴³. El resultado de este traslado arbitrario es la degeneración de la dialéctica en fatalidad; una fatalidad que tiene su primera víctima precisamente en el hombre.

Se ve, pues, que, desde la perspectiva vasconceliana, el materialismo dialéctico supone el despojar al hombre de su energía espiritual para atribuirle a la materia, conduciendo con ello a la sumisión del hombre al ritmo implacable del supuesto devenir material. De aquí se deriva, además, el otro error fundamental del marxismo, que consiste en explicar lo superior a partir de lo inferior o, dicho más concretamente, en creer que la religión, el arte, la moral y demás manifestaciones del espíritu son simples subproductos del proceso económico.

Este rechazo del sistema marxista no lleva a Vasconcelos, sin embargo, a la aceptación del sistema contrario, el capitalismo. Para él, el capitalismo es tan materialista como el socialismo marxista, y por tanto, igualmente inmoral.

Pasemos a considerar ahora el segundo tipo de ética que distingue Vasconcelos: la ética metafísica. El rasgo fundamental de esta forma de ética consiste en que, basándose en la razón, orienta la conducta hacia fines ideales. Entre las morales metafísicas se distinguen a su vez las que tienen carácter inmanente y las trascendentes, según que tiendan o no a rebasar el ámbito de la razón humana.

Aunque, para Vasconcelos, ética trascendente es propiamente la que se abre a la gracia, considera que una anticipación de esta forma de ética es la contenida en las enseñanzas del budismo, que nos impulsan a la renuncia absoluta en beneficio de alcanzar el bien intemporal de una conciencia incorruptible.

En la Grecia clásica, por el contrario, y a pesar de la trascendencia no sobrenatural del platonismo, no se encuentra ninguna ética que señale un verdadero punto de salida del círculo del inmanentismo antropomórfico. En realidad, la trascendencia que se cree descubrir en las éticas griegas más elevadas, no pasa de ser una mera sublimación del mundo material. El salto que nos hace romper el círculo del antropomorfismo, porque implica el descubrimiento de que el bien moral en sí hay que buscarlo fuera y más allá del hombre, ese salto es, para Vasconcelos, un mérito indiscutible del mensaje cristiano de redención. Pero no nos adelantemos.

43 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 925.

La sistematización más perfecta y más importante de la moral metafísica es, según nuestro autor, la moral kantiana; si bien el entusiasmo vasconceliano por la obra ética de Kant no se funda tanto en el contenido moral de la misma, como en el proceso que se sigue en ella para determinar el universo ético. Por ello precisa Vasconcelos que el verdadero mérito el filósofo de Königsberg radica en «aclarar el proceso interno, asignando su sitio a la razón, que da sólo antinomias o teoremas obvios, siempre infecunda, y examinar en seguida la operación peculiar de la voluntad engendrando o reconociendo el imperativo categórico; el juicio que decide del bien y el mal»; para añadir a continuación que esta tarea significa «una revolución en filosofía mucho más trascendental que la otra atribuida al Bacon del *Novum Organum*»⁴⁴.

Muy crítico frente a Kant es Vasconcelos, en cambio, en lo referente al contenido de su moral, resumido en las tres formulaciones famosas del imperativo categórico en la *Metaphysik der Sitten*. Aquí se pone de manifiesto cómo toda moral racionalista, por muy perfecta que sea, cae en el error de identificar el bien moral con una verdad abstracta y formal. Para Vasconcelos, en efecto, las reglas derivadas del imperativo categórico kantiano indican que la conducta moral se subordina, en el fondo, a determinaciones racionales, elevadas a la categoría de ley universal. Además, la moral kantiana termina por condenarnos al inmanentismo de un universo humano cerrado, al proponernos como norma moral el que tomemos a la humanidad como un fin. Así, además de abstracta, la moral kantiana nos cierra la puerta de la trascendencia.

Por último, la ética revelada, a diferencia de las dos anteriores, orienta la conducta a sobrepasar los fines humanos. O sea, que la ética que Vasconcelos llama revelada es una ética que no solamente supera el nivel de la objetividad, sino también el de los fines humanos terrestres, para transportarnos al reino de la finalidad trascendentalista del espíritu en comunión con lo Absoluto. Es, en definitiva, una ética complementada por la estética, por la religión; y que, en cuanto tal, se abre necesariamente a la vivencia mística.

Consecuentemente, la ética revelada vasconceliana no encuentra su fundamento en verdades abstractas o imperativos lógicoformales. La base de esta ética revelada la constituye la iluminación de esas personalidades morales excepcionales que han impulsado los movimientos éticos más importantes de la humanidad, a saber, el brahmanismo, el budismo y, sobre todo, el cristianismo.

En el brahmanismo ve Vasconcelos, en efecto, una primera forma, si bien imperfecta aún, de moral iluminada por la vivencia mística, pues el moralista brahmánico, atento a la voz de su espíritu, propone un modo de vida que, orientado a la superación de los fines terrenos, debía conducir a una radical negación del mundo.

Un progreso importante en esta línea trascendentalista se logra con la aparición del budismo. Vasconcelos, que no oculta su admiración por el budismo, nos dice que la enseñanza del Buda representa, en verdad,

44 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 953.

el acontecimiento moral más importante de la historia anterior a la doctrina del cristianismo. Con todo, nuestro moralista mexicano reconoce que la abstención budista frente al mundo no es suficiente para que el alma suelte sus amarras y emprenda el vuelo de la salvación. No, ni la enseñanza brahmánica, ni la budista logran responder satisfactoriamente al misterio de la salvación del alma. Esto es algo reservado a la doctrina que consume el desarrollo de la ética revelada: el cristianismo. No es Buda, sino Jesús el salvador del hombre y de la vida en general, pues «no anula, no detiene el destino, sino que lo cumple, lo apresura. No dice a la vida «no», le dice «adelante». Pero no la lanza a ciegas al porvenir, como los teóricos del moralismo, científicista, sino que antes la dota con el poder del milagro, la lleva a trascender»⁴⁵.

Acentuando audazmente el sentido espiritualista del mensaje salvífico de Jesús, Vasconcelos interpreta la redención cristiana como un movimiento trascendental de desencarnación y desmundanización del hombre y de la vida en general. De hecho, redimir significa, para él, espiritualizar; pues sólo mediante una espiritualización radical de la vida le será dado al hombre reorientar su equivocado curso hacia el encuentro con el Padre.

Vemos, pues, que la ética revelada no conduce simplemente a un mero mejoramiento de la vida. Por su apertura a la religión y a la mística, nos pone en condiciones de contemplar la vida desde el prisma de la divinidad y elevarla así al plano de lo sobrenatural; o sea, someterla al ritmo de lo divino y, con ello, redimirla⁴⁶.

Continúa Vasconcelos su *Ética* con dos capítulos, bastante flojos, en los que resume sus ideas sobre la posibilidad de una ética biológica y los lineamientos de su moral sexual. En el presente estudio nos detendremos únicamente en el capítulo dedicado a la ética biológica, ya que así podremos precisar una cuestión que apuntamos anteriormente, a saber, la de la extensión del universo ético vasconceliano.

Partiendo de su definición de la ética como ciencia de la vida en general, es decir, de la energía en su proceso de superación, Vasconcelos establece categóricamente que, tanto animales como plantas, pueden y deben ser abarcados en el ámbito de la moral. Como figuras de la existencia, animales y plantas pueden, según nuestro autor, ser definidos desde el punto de vista ético de la acción. Interesante en este intento vasconceliano es el hecho de que la ética biológica no tome como modelo la zoología, sino la botánica. La vida de las plantas ofrece a Vasconcelos un orden más perfecto, más armónico y, sobre todo, menos brutal que el extraído de las observaciones zoológicas.

Sin entrar en detalles en este personalísimo y, para nosotros, absurdo intento vasconceliano, digamos que el criterio moral, para el orden biológico y, particularmente, para los animales, consiste en el acercarse a los fines humanos. En el orden mineral reconoce nuestro autor que, por faltar la conciencia de la responsabilidad, no se puede hablar de ética propiamente dicha, pero deja abierta la cuestión de una ética mineral,

45 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 969.

46 Cf. Vasconcelos, *Ibid.*, p. 976.

ya que entiende que el proceso químico puede decirse moral al menos en el sentido de que vaya preparando formas que lo trasciendan. Por ello supone que, así como para el animal la ética consiste en aproximarse a la finalidad humana, así también podría decirse que, para el reino mineral, el criterio moral estribaría en el acercarse a la vida.

El intento vasconceliano de preparar el camino para una ética zoológica, una ética botánica e incluso una ética mineral, viene determinado lógicamente por la idea dominante de todo su filosofar, cual es, la de reconstruir el orden y la armonía que el universo ha recibido de su creador. Pero, por muy laudable que sea este esfuerzo, no podemos menos que rechazar el intento ético vasconceliano como absurdo, pues donde no hay acción voluntaria no se puede hablar de ética en sentido propio.

Se cierra la *Ética* con un capítulo dedicado a la filosofía de la ética, cuyo objeto central es el de determinar el sitio que ocupa la ética en el plan general de la existencia. Sin añadir nada nuevo a lo ya dicho a este respecto, resume Vasconcelos su idea de que la acción ética abarca los ámbitos de la energía biológica, la energía consciente y la energía de la voluntad; y que por esto corresponde a la ética la tarea de ir convirtiendo toda la energía estética; o sea, el ir preparando el paso de la existencia como energía finalista a la existencia como energía desinteresada, participadora del ritmo y la armonía de lo Absoluto. Con ello Vasconcelos ha recalcado, una vez más, el carácter auxiliar de la ética. A ella corresponde, en efecto, conducir la existencia al orden superior y consumidor de la estética.

4. LA ESTETICA COMO CIENCIA DE LA INTUICION DEL ABSOLUTO Y DE LA TRANS-MUTACION ESPIRITUALIZANTE DE LA EXISTENCIA

Advirtamos, para comenzar, que la estética no es, según José Vasconcelos, una disciplina que se ocupa simplemente de lo bello y de las cuestiones del buen gusto. Para él, la estética representa más bien la coronación del saber en cuanto sabiduría de la totalidad. En la estética se vive la manifestación del ser en toda su armonía. Más aún, en ella se experimenta la huella divina en la creación, se descubre y vive el orden universal como ley de amor y se le reconstruye en la armoniosa comunión con lo Absoluto. La estética es, en una palabra, vivencia de las cosas a través del prisma de la divinidad. Por ello, la estética es, necesariamente, filosofía religiosa, mística.

Esta peculiar concepción de la estética como sabiduría reveladora del mundo en cuanto obra del amor, explica, a nuestro modo de ver, porqué José Vasconcelos abre su *Estética* justamente por el problema del conocimiento como medio de acceso al Todo. Se trata, en efecto, de dejar bien asentado desde un principio que el objeto central de la estética consiste en facilitarnos la vivencia comprensiva de la realidad toda como una realidad transfigurada en sustancia espiritual; y ello precisamente a través de un conocimiento completo o intuitivo que sea capaz de tender

y captar emocionalmente «el ser Absoluto que unifica en sí la variedad de las maneras del conocer en la totalidad de la existencia»⁴⁷.

Por tener como fin último este ser Absoluto, el conocimiento o, dicho más concretamente, la gnoseología estética vasconceliana describe el movimiento ascendente por el que el alma humana se eleva hasta la participación exaltante de sí misma en el Ser divino. En este movimiento ascendente se distinguen, según Vasconcelos, tres momentos fundamentales que señalan, a su vez, tres maneras complementarias de conocer: la sensorial, la racional y la emocional.

El conocimiento sensorial, o sea, el obtenido por vía de la sensación en sus distintos órdenes, constituye, para Vasconcelos, un modo básico, originario e inmediato de conocer. Para él, la sensación representa, en efecto, la primera sistematización de la vida consciente, puesto que, al emerger como reflejo vital provocado por un objeto exterior, la sensación registra una afección que comporta en sí misma toda una forma de vivenciar, acomodarse y responder a la realidad exterior. De aquí, pues, que se nos recuerda «elementalmente el conocer es una operación por la cual el individuo se pone en relación con su ambiente, ya sea para asimilarlo, ya para repelerlo»⁴⁸.

Sin embargo, el verdadero contenido cognoscitivo de la sensación se manifiesta cuando la convertimos en representación, pues con ello no solamente nos experimentamos afectados por el mundo, sino como seres capaces de traducir la realidad, es decir, de someter el mundo a un proceso interpretativo y convertir sus sensaciones en imágenes. La transformación de la sensación en imagen indica, por consiguiente, la peculiaridad de la conciencia humana como aquella facultad que puede reemplazar el objeto de la sensación por un fenómeno incorporado y ajustado a su ritmo y a su finalidad. La operación representativa constituye así una prueba de que el hombre no está sometido al determinismo de las leyes que rigen el mundo exterior. Al contrario, la representación imaginativa muestra que el sujeto es el que acomoda la realidad externa a sus propios fines.

En esta operación imaginativa, que nos permite ya un cierto aprovechamiento de la realidad externa para nuestras finalidades propias, ve Vasconcelos el comienzo de un nuevo modo de aprovechamiento de la realidad, a saber, el que apunta a transformarla con miras a su idealización. Con ello pasamos ya a la segunda manera de conocer, la racional, que tiende a la formalización y organización categorial de la realidad. Esta manera de conocer es, para Vasconcelos, tan parcial e incompleta como la sensorial, pues comprende únicamente lo que aparece como idea o lo que puede reducir y explicar en términos de idea. Por esto, se nos advierte que el conocer racional no puede tomarse como prototipo del proceso cognoscitivo, ni mucho menos como el modo de conocer que da cuenta del contenido del espíritu y de su visión del mundo.

Una de las objeciones centrales que José Vasconcelos hace valer contra la pretendida excelencia del conocimiento racional, radica en que

⁴⁷ Vasconcelos, 'Estética', en *Obras Completas*, tomo III, ed. cit., p. 1.156.

⁴⁸ Vasconcelos, *Ibid.*, p. 1.165.

este tipo de conocimiento reduce la realidad a categorías abstractas que facilitan una interpretación dialéctica del mundo, pero que anulan toda posibilidad para desarrollar una actitud creadora y salvadora frente a él. Y es que, para nuestro autor, el conocer verdadero no es el que nos pone en condiciones de entender el mundo o de adaptarnos mejor a sus procesos materiales. No, el verdadero conocimiento es el que, superándose a sí mismo como mera operación de la inteligencia, se abre a la experiencia mística y nos pone en comunión con el Todo. Lo esencial del proceso cognoscitivo no radica, por tanto, en proporcionarnos un mejor ordenamiento del mundo, sino, más bien, en llevarnos a descubrir la necesidad de redimirlo, y redimirnos; es decir, de salvarnos con el mundo entrando en comunión con el Ser divino. Por ello, la verdad lógica que tradicionalmente se suele definir como *adaequatio rei et intellectus*, representa, para Vasconcelos, una verdad provisional, parcial, seccional. La verdad definitiva y total sobrepasa el poder y los límites de la razón y no puede, por consiguiente, ser un logro meramente intelectual. «La verdad profunda y definitiva sólo puede hallarse en la conformidad e identificación del alma con el ser absoluto y esto no se logra por inteligencia, porque lo absoluto sobrepasa nuestra inteligencia; no se logra por reflexión ni por contemplación, sino por salto de amor en la experiencia divina que conocen los místicos»⁴⁹.

Esta verdad total y definitiva la vislumbramos por la operación estética y con ella se inicia la tercera manera de conocer: el conocimiento emocional. Obtenido por la voluntad, el conocimiento emocional nos permite contemplar el mundo como *res significans* y adaptarlo así al ritmo del Todo armonioso de la existencia. Por esta manera de conocer accedemos a la visión de la existencia como valor y, fundamentalmente, al descubrimiento cabal de los valores de salvación.

Frente al conocimiento sensorial y racional, que son siempre parciales, se levanta el conocer emocional que, integrando superadoramente esas dos otras maneras de conocer, establece la síntesis estética de la heterogeneidad existencial. Lograr la síntesis de los heterogéneos, unificar lo complejo e integrarlo en un Todo orgánico valioso, tal es la función peculiarísima del conocer emocional.

En la cumbre de la gnoseología estética vasconceliana encontramos, pues, una manera de conocer que, abierta por la gracia divina a la experiencia mística, nos revela, porque le ha sido revelado, un Ser absoluto no construido lógicamente, sino aceptado axiológicamente como aquel ser por el que somos y valemos. Por el conocimiento emocional descubrimos, en efecto, tanto el ser absoluto infinitamente valioso como el parentesco íntimo y cualificador de toda la existencia con él. De donde se deduce, además, que el conocimiento emocional o estético es una operación que encuentra en sí misma su finalidad y su complacencia, pues por ella y en ella se cumple el devenir energético existencial, al posibilitar su transfiguración en existencia permeada por la divinidad.

En el conocimiento emocional asistimos, en el fondo, a una verdadera reversión de la realidad; una reversión por la que la realidad objetiva pierde el ritmo de su manifestación material para ser ajustada al ritmo superior del espíritu. En este sentido bien podría decirse que el conoci-

miento emocional conoce no adaptándose a la cosa, sino superándola, transportándola al nivel espiritual y viéndola entonces desde la perspectiva de su dimensión de eterna comunión con lo Absoluto.

Aclarados los lineamientos generales de su gnoseología estética, aborda José Vasconcelos la temática central de su *Estética*, a saber, la cuestión del *apriori estético*.

Convencido de que el verdadero filósofo, en cuanto maestro y abogado de la armonía universal, debe trabajar más bien con los medios artísticos del poeta que con los esquemas racionalistas del lógico, asienta el pensador mexicano que el *apriori estético* representa la base y el instrumento más adecuado para el filosofar que quiere ser fiel a su carácter de sabiduría reflexionando desde y sobre el Todo.

Pero ¿qué entiende Vasconcelos por *apriori estético*? En resumen se puede contestar a esta pregunta diciendo que el *apriori estético* designa ese peculiar sistema de pensamiento que se levanta sobre y mediante la operación rítmico-estética por la que nuestro espíritu trata de organizar la realidad de acuerdo al amoroso dinamismo interior. En realidad, más que organizar, lo que hace la operación poética del *apriori estético*, es colocar la realidad en una totalidad que la significa y trasciende.

Conveniente es señalar que el *apriori estético*, para colocar o disponer los objetos, no necesita de la abstracción ni de la reducción de los mismos a entidades ideales. A este nivel no se piensa, en efecto, con ideas, sino con imágenes; pues no se trata de formalizar, de esquematizar la realidad. Al contrario, de lo que se trata es de captar la realidad en su más profunda realidad y llevarla a su consumación, orientándola por los caminos de realización marcados por la energía vitalizadora del Ser absoluto. Y, en el plano de la experiencia estética, la imagen es justamente el elemento que nos permite desencadenar este proceso reorientador de la realidad, ya que por ella recreamos las cosas conforme a la energía superior del espíritu. Con razón define Vasconcelos su *apriori estético* como la manera artística de disponer y coordinar la realidad en imágenes. Aquí se manifiesta, además, la singular preferencia que concede el maestro mexicano a la imagen en el trabajo estético. La imagen constituye, a su juicio, la médula de la actividad estética, puesto que, en lugar de captar y posesionarse categorialmente de la realidad, tal como sucede en la idea, la imagen es representación trasmutadora y mejoradora de la realidad. La imagen, en una palabra, acerca la realidad a la belleza de la sustancia divina. Pero pasemos al análisis del *apriori estético* en los elementos que lo componen. Los elementos que estudiaremos a continuación, conviene advertirlo expresamente, representan los diversos modos de proceder del *apriori estético*.

El primer elemento que señala Vasconcelos es el ritmo, dándonos esta definición del mismo: «El ritmo consiste en ordenar, sucesivamente, elementos cualitativamente diversos y en serie lineal, sin escala, sin melodía, simplemente por repetición e intervalos variables, de un mismo son o de sonos diferentes, pero repetidos sincrónicamente»⁵⁰. De esta

49 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 1.194.

50 Vasconcelos, *Ibid.*, p. 1.335.

definición se deduce, según nuestro autor, que el ritmo, en cuanto facultad de establecer relaciones armónicas entre seres diferentes, es un medio o instrumento del conocer. El ordenamiento, la afinidad y unidad que establece el ritmo en lo diverso es, en efecto, un medio de conocer, es decir, de elevar las sílabas, los acentos, los tonos, sonidos, etc.; al reino de la belleza, al ámbito del espíritu.

La síntesis de lo diverso que consume el alma en el ritmo, se manifiesta como mágica consonancia de lo diverso en lo uno en el fenómeno del acorde, que constituye el segundo elemento del *apriori estético*. En el acorde los sonidos se producen simultáneos, pero se van integrando complementariamente; dando origen de esta suerte a un conjunto armónico en el tiempo y sustentado por un mismo sentido.

Un tercer elemento del *apriori estético* lo encontramos en la melodía. Nos advierte Vasconcelos que la melodía no es una mera repetición de notas. Lo verdaderamente característico de la melodía estriba en conformar una peculiar manera de relación de la conciencia y el mundo, al establecer entre un determinado grupo de seres —las notas musicales— un orden conforme únicamente con la emotividad humana y capaz, por ello, de despertar en el alma sentimientos placenteros.

La significación de la melodía no se agota, sin embargo, en constituir una forma de relación. La melodía hace más, pues es indicio del proceso ascendente del espíritu humano⁵¹. El proceso melódico recuerda a Vasconcelos el dinamismo divino vislumbrado por Plotino, ya que en él y por él se abre para al alma un camino de retorno hacia la sobrenaturalidad; o sea, un camino por el que se le revela la divina entraña de la existencia. Esta revelación se logra en plenitud, sin embargo, en la armonía, cuarto elemento o forma del *apriori estético*. Por la armonía, en efecto, el alma se supera a sí misma y obtiene carta de ciudadanía en el reino de la belleza, penetrando así el misterio de la creación.

La forma o modo de proceder más elevado del *apriori estético* se encuentra, según Vasconcelos, en el contrapunto. Aquí, en la labor contrapuntística, se supera incluso la combinación melódico-armónica, ya que el contrapunto logra la más perfecta unidad de los heterogéneos, al coordinar creadoramente ya no notas, sino melodías diversas. Además, si la melodía y la armonía organizaban y ordenaban la realidad, el contrapunto hace más. El contrapunto transforma la realidad, la libera de sí misma, de sus limitaciones y repeticiones monótonas, en una palabra, la redime, transportándola al reino divino de la belleza.

Las consideraciones precedentes en torno al *apriori estético* y sus elementos o maneras de proceder muestran que Vasconcelos entiende su estética, fundamentalmente, como una ciencia de salvación; como una ciencia o sabiduría religiosa que reconstruye el movimiento redentorista que anima a la creación toda. Por esto concibe la belleza como algo que el espíritu crea, al ir elevándose hacia el reino de lo divino. En la estética vasconceliana las cosas no son bellas, sino que son hechas bellas por el espíritu, en cuanto que éste las limpia de sus contornos sensibles y las

51 Cf. Vasconcelos, *Ibid.*, p. 1.354.

ajusta al movimiento unificante de su energía superior. Bello no es, pues, lo real, sino lo real espiritualizado o vivido por una subjetividad que, salvada por la gracia, lo transporta a la participación salvífica en la unidad de lo Absoluto. Embellecer la realidad es salvarla, es redimirla. Así, por su misma concepción de la belleza, la estética vasconceliana lleva directamente al ámbito de la verdad religiosa, de la vivencia mística.

Este carácter religioso o, si se prefiere, el significado de la estética vasconceliana como movimiento trascendente hacia la verdad religiosa, se pone de manifiesto particularmente en el capítulo dedicado al estudio de las categorías de la belleza. Vasconcelos distingue tres categorías de la belleza: lo apolíneo, lo dionisiaco y lo místico. Cada una de ellas conforma, lógicamente, una etapa propia en el proceso estético general.

El concepto vasconceliano de lo apolíneo, inspirado en el helenismo de Nietzsche, no nombra un simple proceso de superación de lo sensible hacia su coincidencia con la idea arquetipa. El apolíneo vasconceliano es comienzo del proceso artístico y no su etapa final, porque no quiere hacer coincidir lo sensible con su paradigma, sino transfigurar las cosas en imágenes para imprimirles, desde un principio, el ritmo propio del espíritu. Lo apolíneo marca, pues, el inicio del camino redentorista hacia el orden de la belleza, que es el orden de lo Absoluto.

Lo dionisiaco, que representa la segunda etapa del proceso estético, es valorado por Vasconcelos como una especie de puente hacia la etapa superior, la mística. No se trata aquí, naturalmente, del dionisiacismo griego, sino del dionisiacismo purificado por la pasión redentora del alma cristiana; del alma que, por no estar abandonada a sí misma, puede confiar y esperar aún en la más desoladora de las situaciones.

En la etapa de lo místico encuentra el proceso estético su consumación. En el arte místico se cumple, en efecto, la transformación más radical y significativa de la realidad, cual es la de transmutar la realidad sensible en sustancia espiritual. Además, como el arte místico deriva propiamente de una especial comunicación con la sustancia divina, a este nivel el arte no es obra meramente humana, no es simple reflejo de lo humano, sino, y sobre todo, manifestación de la realidad de Dios. De aquí que Vasconcelos pueda concluir diciendo que la mística a la que nos conduce la estética, es la ciencia de la intuición de lo Absoluto.

A la luz de estas reflexiones se ve, pues, que el verdadero objeto de la estética vasconceliana es el mostrarnos que la belleza no es una simple entidad, ni abstracta, ni real, sino un estado espiritual; el estado espiritual por el que, poniéndonos en conformidad con el orden divino participamos en la realidad absoluta de la sustancia divina.

Si belleza es, en el fondo, participación en lo divino y si, en consecuencia, el orden estético es el *ordo amoris* agustiniano, ¿cómo extrañarse entonces de que en la clasificación general de las bellas artes que nos ofrece Vasconcelos en su *Estética*, la liturgia represente justamente la coronación de las creaciones artísticas? Para el filósofo mexicano, la liturgia es, privativamente, ceremonial religioso, arte de culto; pero sucede que, en cuanto arte, la liturgia es el acto donde las artes alcanzan su más perfecta consumación, su expresión más plena y aca-

bada. Esta excelencia del arte litúrgico radica, fundamentalmente, en el hecho de que la liturgia es la única manifestación artística capaz de ponernos en contacto con el espíritu en forma directa y propia. La liturgia revela y comunica la sustancia misma del arte o sea, la realidad divina. Más aún, la liturgia es la palabra revelada puesta en arte. En cuanto representación del conjunto de verdades de la revelación, la liturgia no es simple adorno o añadido superficial a la Sagrada Escritura, sino el intento profundo de revivir las verdades de su mensaje de salvación. «Por eso es también arte supremo la Liturgia, porque no maneja ideas sino realidades eternamente vivas en su posición paradigmática de esencias del destino humano. No se trata de Metafísica ni de cultura sino de arte que expresa la revelación desenvolviendo la plenitud del mensaje»⁵².

En la liturgia eclesiástica se logra, además, la armoniosa fusión de todas las artes en un arte comprensivo y definitivo; un arte que, por ser arte de culto a Dios, unifica en sí todas las artes para ser representación acabada y total de la realidad absoluta que tiene por objeto de sus ceremonias de culto⁵³. Por esta fusión de las artes logra la liturgia lo que no puede lograr ninguna otra manifestación artística, a saber, la representación emotiva y total del orden de la belleza, del orden sobrenatural.

La liturgia es arte, arte supremo; pero, por su contenido mismo, es arte purificado de todo formalismo, de todo esteticismo vano y abstracto. La liturgia es contenido de vida y de salvación. Por ello, la liturgia es arte que no se complace en sí mismo, sino que encuentra su complacencia más bien en servir de tránsito hacia la sustancia animadora de lo estético: la realidad amorosa de Dios. Pues no es el arte sino Dios-Amor el que salva.

Llegamos al final del proceso estético y con ello también al final de la *Estética* de Vasconcelos; nos parece que podemos dar por confirmada nuestra opinión del sentido eminentemente religioso que mueve la estética vasconceliana. Hemos visto, en efecto, que la tarea central de todo el proceso estético ha sido concebida y expuesta como una labor de imitación del plan redentor de Dios. El movimiento estético, en cuanto dinamismo descubridor y reconocedor del plan divino, ha llegado, en verdad, a superarse a sí mismo como movimiento artístico, para convertirse en supremo acto de fe, de adoración y de amor a la Verdad salvadora.

5. OBSERVACIONES FINALES

Muy frecuentemente se suele reprochar a José Vasconcelos haber filosofado sin lógica; y contra la lógica; haber querido substituir el entendimiento y la razón por la intuición y la emoción, y haber empleado un método emotivo personalísimo que hace inaccesible el resultado de su argumentación. La filosofía vasconceliana, se suele decir además, es la filosofía de un visionario, de un adivino, de un místico; una filosofía

⁵² Vasconcelos, *Ibid.*, pp. 1.697-98.

⁵³ Cf. Vasconcelos, *Ibid.*, p. 1.699.

en la que el trabajo de la reflexión propiamente filosófica se ve sustituido a menudo por las intempestivas visiones de una fantasía sin freno, así como por las vivencias místicas de un alma de fe sincera y ardiente.

Y quien nos haya seguido en nuestra exposición del pensamiento filosófico de Vasconcelos, dirá que tales reproches o críticas no carecen de fundamento. Su filosofía es, ciertamente, una filosofía que se niega, desde el principio, a aceptar la razón como medida y límite de su horizonte reflexivo; una filosofía que no quiere únicamente explicar, sino también, y fundamentalmente, orientar y salvar; y que lleva, por lo mismo, a la religión y a la mística. Tales son, sin duda, las características esenciales del filosofar vasconceliano, y Vasconcelos sería el último en negarlo.

Conviene preguntarse, sin embargo, si estas características son, en verdad, aspectos criticables o si conforman, por el contrario, la peculiaridad de un filosofar de nuevo tipo, superador de las visiones parciales y unilaterales de las filosofías exclusivamente analíticas y racionalistas. Pues sería injusto silenciar el hecho de que Vasconcelos, más que negar o rechazar la razón en general, lo que quería era desmitificarla como criterio absoluto del filosofar, es decir, quebrar el predominio de la concepción que identifica filosofía y razón, léase razón racionante, para abrir de este modo la filosofía a las regiones de la emoción y de la fe. El maestro mexicano entiende, en efecto, que la filosofía no es un asunto exclusivo de la razón, no es ciencia de la razón. La filosofía, en cuanto sabiduría en sentido bíblico, es, fundamentalmente, ciencia de la experiencia de lo humano abierto y fundado en lo divino. La filosofía tiene, por tanto, que superar los estrechos límites de la razón y dejarse guiar e iluminar por las verdades de la revelación. Por ello nos dice Vasconcelos que el verdadero filósofo es el que tiene el don de trascender, el que acepta y cumple la tarea de trascender lo material y lo humano hacia lo sobrenatural y divino. Filosofar es trascender.

En un ambiente cultural dominado por el materialismo y el inmanentismo, el punto de vista vasconceliano es, sin duda, una invitación renovadora y un ejemplo reconfortante. El maestro mexicano nos recuerda, en efecto, que el hombre no se explica únicamente por sí mismo, que su misma existencia nos remite a lo Absoluto, y que, consiguientemente, toda filosofía digna de este nombre, debe de esforzarse por dar cuenta del hombre y de la Totalidad fundante hacia la que él se trasciende.

Además, según Vasconcelos, sólo una filosofía que trasciende, sólo una filosofía que acepta la normatividad de la luz de las verdades reveladas, puede cumplir con otra de las tareas esenciales de la filosofía, cual es, la de orientar la existencia humana hacia su último fin. En cuanto sabiduría de la Totalidad y del hombre abierto a ella, es la filosofía también una forma de vida. Más aún, a la filosofía compete elaborar un proyecto de perfección de la existencia. Más que simple encadenamiento lógico de pensamientos, es la filosofía camino de perfección. También en este punto contiene el filosofar vasconceliano un elemento que puede ser muy positivo y orientador para el filosofar de nuestros días: la vinculación de la dimensión ética y la dimensión reli-

giosa. Vasconcelos funda la dimensión ética de la filosofía y la ética en general en la religión. Sin religión, sin religiosidad no se puede alcanzar ningún fundamento auténtico para la vida ética.

Señalemos, por último, que también en el campo de la filosofía social, la concepción vasconceliana de una filosofía abierta a las verdades fundamentales del cristianismo, puede ofrecernos hoy orientaciones muy valiosas. Baste recordar aquí su relativización de la política y del poder en nombre justamente del amor evangélico.

Por más allá de sus limitaciones, la obra filosófica de José Vasconcelos, esfuerzo impar en Hispanoamérica por filosofar a partir del peculiar fondo ético-cultural de nuestro continente, debe ser considerada como una de las muestras más claras de madurez filosófica en el Nuevo Mundo.

RAUL FORNER BETANCOURT