

CARLOS GURMENDEZ

TEORIA DEL HUMANISMO



REUNIONES DE ESTUDIO
MONTEVIDEO

A Esther de Cáceres,
Poesía y Esperanza, unidas,
en la misma admiración a
nuestro Gran Maestro.

Lucas

Montevideo, Setiembre 1959

10/477



TEORIA DEL
HUMANISMO

CARLOS GURMENDEZ

TEORIA DEL HUMANISMO

DONACION

ESTHER DE CACEHES

10478,69

IMPRESORA URUGUAYA S. A.
MONTEVIDEO

D. 291.992



*Al autor de TESEO, Eduardo
Dieste, entrañable amigo,
gran escritor y Maestro de
enseñanzas vivas y perennes.*

COPYRIGHT BY CARLOS GURMÉNDEZ

Printed in Uruguay

Impreso en el Uruguay

SALA URUGUAY

UNIDAD

La unidad constituye la manifestación inmediata del ser. No se puede hablar del principio de la unidad, porque la unidad es el principio en sí mismo. Si no son unas, las cosas no pueden aparecer ante nuestros ojos. "El ser es uno, pero no como simple negación de división, sino como actividad originaria unificante", dice Xavier Zubiri.

El asombro surge de la contemplación de un mundo que, a pesar de su vastedad contradictoria, desordenada y de su existencia caótica, es vivificado por una unidad interna. La unidad es la armonía secreta de una obra de arte, de un cuadro, de una novela y hasta de una brevísima narración.

Busquemos el concepto filosófico-histórico de la unidad.

La unidad y el ser —dice Aristóteles— son de la misma naturaleza, pues el hombre es y el hombre es uno, son dos proposiciones idénticas. La verdadera existencia tiende a reducirse a este principio único. La realidad se vuelve inteligible, armoniosa, es decir, idéntica a través de su unidad. Pero, el mundo no se deja apretar, convertir en una ceniza única para que desaparezcan sus diferencias. De aquí nace el grave escollo. El mundo, aunque duela a nuestra razón y alegre a nuestra sensibilidad, es diferente, diverso, rico en sugerencias, múltiple. Esta dificultad de unir el mundo con el principio de unidad fué comprendido y desarrollado hasta sus últimas consecuencias, por Platón, en su diálogo Parménides. Si lo uno es, en el pleno sentido del verbo ser, no es en absoluto uno, ya que la realidad se asocia a él. Si lo uno es uno en el total sentido de la palabra uno, ya no será completamente real. Este diálogo permanece difícil de interpretar, porque deja sabidamente sin resolver el problema, mejor dicho, a través de su planteamiento se puede vislumbrar una solución.

La unidad es trascendente al mundo y es, a la vez, immanente, o sea, la unidad es irreal y real. Esta es la verdadera conclusión, según Jean Wahl, que se desprende del diálogo platónico. La desconfianza de Aristóteles, hacia la pluralidad del universo es tan grande, que no se contenta con establecer los principios de los seres y sus categorías, sino que busca una ciencia que tenga por objeto un solo ser, el único ser. La Ontología es la ciencia de los principios del ser finito, pero no es aún la verdadera existencia que se quiere y sueña; una realidad sin problemática, sin conflicto, sin drama. El ser real es desesperante, porque fluye como un río, no se le puede aprehender fijamente, inmovilizarle en la inmovilidad. La verdad del mundo es insegura, y se hace, por consiguiente, necesario dirigir la mirada a un ente suprasensible, en tránsito sobre este ser que angustia y desespera. Piensa que el ser existe verdaderamente, porque desde la cima, desde allá en lo último, se le ilumina y enciende, se le ordena su realidad tumultuosa. La Ontología es, por tanto, una ciencia de pasaje, de breve existencia. El ser finito no es verdadera-

mente real. Por consiguiente, se busca una unidad superior fuera de la existencia, en una sustancia separada. Este ser único, es la existencia verdadera. Dios, es definido como la unidad suprema. Así se buscó solución al problema de la Metafísica separándola de la Ontología.

Ahora veamos cómo se origina este principio de la unidad que constituye, como hemos dicho, el fundamento de la armonía del arte y el secreto de la belleza de la vida.

Esta unidad es descubierta, a primera vista, en la realidad plural, en su multiplicidad, en el desconcierto de las relaciones y conflictos. La unidad aparece, inmediata y espontáneamente, a una atenta contemplación. Por esta razón no puede ser creada desde un más allá, ni forjada por el hombre, ni inventada por su fantasía. La unidad es la substancia viva de toda realidad, porque una vida, una existencia que no viviesen ni existiesen por sí mismas serían una vida y una existencia ilusorias, fantasmagóricas. Sin embargo, esta unidad, sentida inmediatamente, es, a su vez, iluminada por esta visión. Sin esta referencia a una subjetividad que la percibe, la reali-

dad desaparecería en su multiplicidad y en su fluir. La presencia del ser humano, en el hondón de la realidad plural misma, certifica su existencia, su continuidad. En consecuencia, el hombre es la unidad de la realidad, su principio interior. La aparición de los ojos atentos, profundos del hombre, nos lleva a plantearnos el problema de la existencia humana. Ya no se sitúa la unidad en la lejanía de un más allá inaprehensible, sino que se desciende a descubrir en el hombre la esencia del universo. La explicación y la clave de los misterios del mundo se encuentra en el ser humano, quien se ha transformado en el centro del cosmos. La unidad es uno mismo. En otros tiempos se la buscaba en una esfera trascendente, o con precipitado afán en el complejo de las cosas y de los seres, luego se la encuentra muy cerca a uno mismo, en su inmediata vecindad. Desde este descubrimiento, el hombre vive, encerrado, recluso en su interioridad, buscando la estrella perdida de su unidad originaria. Anteriormente vivía disperso, disuelto, enajenado en el tumulto de una realidad caótica, ansiando encontrar en ella, o fuera de ella, la tan deseada unidad. Pero

desde que inició esta tentativa extraña, cuando se vió solo, volcado en sí, entonces, pudo descubrirse uno, único, irremplazable, insustituible. Se había encontrado la unidad del ser. La idea del Bien que está por encima de las determinaciones ordinarias del pensamiento, el Uno trascendente, misterioso, despojado de atributos se esconde en uno mismo, en el corazón solitario del hombre. Lo superracional es individual. La idea suprema ya no está quieta, pensándose a sí misma, sino que vive, se agita, palpita en las entrañas del hombre. La primera forma substancial encontró su materia, su carne: el individuo. El motor ya no se halla inmóvil. Es exacto el pensamiento de que cuanto se halla continua y eternamente en movimiento, no puede ser más que uno. Este Uno, único rey que gobierna el universo es el individuo. El Todo es la individualidad. Hay un hombre, un individuo —como él gustaba llamarse—, que realiza esta faena trascendente, esta empresa de evocación, de recuerdo de sí mismo, ya que el hombre vivía desmemoriado. Este individuo se llamaba Soren Kierkegaard. Vivió meditando, descubriéndose eternamente a sí

mismo. En el "Punto de vista explicativo de mi obra", dice Kierkegaard: "Encontré en el mundo lo que él buscaba, si ninguno llegó a serlo, él fué para sí mismo el Individuo y lo fué cada vez más apasionadamente. La pureza de su corazón consistió en querer esta sola cosa y a esto solo estimaba necesario." Luego agrega: "Acabó la obra de la reflexión. Pero su grandiosa empresa no le engañó". Dice más adelante: "Yo no he vivido. He comenzado por la reflexión, no la he adquirido con la edad. Yo soy reflexivo desde el comienzo hasta el fin. Yo no he sido niño ni hombre, sino espíritu. Este fué mi martirio; ser espíritu cuando los otros aman, viven, gozan. ¡Qué triste tormento!".

Sin embargo, el individuo no está solo. Dentro de sí habita con otro que es él mismo. El individuo no es una realidad definitiva, sino una pura posibilidad de ser. ¿Quién es el otro que crea la individualidad que se halla depositada en él como promesa?

MISTICA

Hemos dicho que el ser no es originalmente individuo. Por el contrario, vive sumergido en un universo feliz, el alma unida inmediatamente con el ser natural. Está de tal forma integrado con la naturaleza, que no puede diferenciarse de ella, no se siente aparte, distinto, solitario. El hombre es, en la inocencia, búsqueda, anhelo, ansia de lejanía y misterio. Aunque tranquilo, dichoso siente una inquietud extraña, unos presentimientos oscuros le asaltan y sin embargo, no tiene causa, ni razón para inquietarse. En la hondura paradisíaca de la inocencia y de la quietud palpita un sentimiento de zozobra. La serenidad esconde una pasión angustiosa. Observemos atenta-

mente los paisajes calmos, suaves, tranquilos y sumergidos en sus encantos veremos cómo, poco a poco, se desprenden suavemente de la placidez, sensaciones dramáticas, apasionadas, angustiosas. Tal es el paisaje interior de la ingenuidad, del hombre que aún no es individuo, porque vive indiferenciado en el mundo. El hombre al preocuparse, al sentirse presa de un ansia, que no sabe definir, se aísla, se separa del mundo, huye de la gente. Entonces su situación es más dramática y culminante. No puede liberarse de sí mismo, quiere escapar de esta angustia, pero, al mismo tiempo, desea conocer, ahondar en este vacío, penetrar el más allá. Así lucha, se desazona y cuando no puede resistir más esta tensión debe decidirse: por la quietud feliz o llevar hasta la consunción última su pasión angustiosa. Y siguiendo este camino, que no sabe adónde le conducirá por encrucijadas angustiosas, el hombre vuelve sobre sí, se interioriza, se hace consciente para reconocerse como cuerpo, sexualidad, deseo. De este encuentro consigo mismo aparece el otro yo del que hablábamos, que vivía oculto en el individuo: el amor. El espíritu se ha hecho carne, se ha revela-

do. Así podemos verificar exacto el pensamiento de Kierkegaard: "lo ontológico es lo erótico". Y el hombre despierta, abre los ojos a un horizonte amplio, infinito, ilimitado. Comienza su historia individual. Ahora bien, este impulso erótico, esta apetencia todavía impotente, es una vaga aspiración, es amor que sueña bajo la vestidura de la idea, del amor al amor mismo, del ideal. Sin embargo, a través de esta manifestación irreal, soñadora del amor, el hombre llega a la posesión definitiva de sí mismo, porque el amor es, desde su origen, reflexión sobre sí, cruel, martirizante.

Los místicos castellanos arrancan de esta introspección, de esta conciencia ardua, laboriosa, de ellos mismos. La historia de la mística es el proceso de una grandiosa concentración íntima, que comienza con el "Tercer Abecedario" de Francisco de Osuna, quien enseñó a Santa Teresa —según ella misma dice— a "aprender a recogerse". Los místicos se concentran en sí mismos para hallar leyes psicológicas fundamentales de validez universal. Hemos visto cómo Fray Francisco de Osuna enseña el recogimiento, desarrolla su concepto y tanto lo analiza, en



sus menores y delicados detalles, que despierta en el espíritu de quien lo lee el apetito de conocer el misterio escondido del propio yo. Aunque permanece a la entrada o en las puertas del alma, señalándonos el camino de la verdadera sumersión, que es la oración, otros místicos han de seguirle por este camino interior y han de sufrir en carne propia la experiencia de sus almas.

Así, Fray Diego de Estella, teóricamente, aún no se vive a sí mismo, no es todavía un místico, y sólo nos conversa, en conceptos, sobre sus sentimientos íntimos con la divinidad. Pero ya en el "Libro de la conversión de la Magdalena", de Fray Pedro Malón de Chaide, se siente y palpita una conciencia dramática del propio ser, pues narra sus acontecimientos interiores con una lozanía, un color y una gracia viva, sorprendente. Y descubre el agustino Malón de Chaide los estadios en el camino de la propia salvación o realización de sí mismo, desde el alma pecadora, separada o manchada, hasta el alma redimida o unida. Su fundamental hallazgo consiste en el descubrimiento y manifestación libre, espontánea del secreto escondido en la oscuridad del ser. Pedro Ma-

lón de Chaide devela e ilumina el misterio que tímidamente vislumbró Francisco de Osuna. Pero la luminosidad y la sinceridad íntima del alma no revelan su verdad. Ha de venir Fray Juan de los Angeles, con su "Triunfos del Amor de Dios", a analizar el ánima con una sutileza refinada de psicólogo, manifestando con rasgos vivos, profundos, la realidad del ser humano y su esencia escondida. Dice Menéndez y Pelayo, en su libro "Historia de las Ideas Estéticas": "Su análisis del amor propio es una obra maestra de disección espiritual". No diserta, como otros místicos, del amor a secas, en conceptos, sino en cuanto es unitivo, fruitivo y en cuanto sirve para ayuntarnos con Dios estrechamente. Mas aunque parezca extraña esta afirmación, el místico no buscaba a Dios sino que se buscaba a sí mismo. Para llegar a Dios tiene que afirmarse poderosamente y puede ser tan violenta esta afirmación de sí que, Malón de Chaide se atreve a decir: "El hombre es tan libre, tan señorejo de su querer, que puede no querer lo que Dios quiere". Para el místico castellano la preocupación fundamental es el hombre, el individuo solitario. El misticis-

mo castellano es un individualismo que se convierte en humanismo. La mística española, más que una revelación de Dios, es un descubrimiento del hombre, pues al descubrir el valor de la interioridad, como fuente originaria del conocimiento, obran como perfectos novelistas. En realidad, las obras místicas nos ofrecen un cuadro completo, minucioso, del proceso interior de un alma, de un interés y profundidad psicológicos verdaderamente sugestivos. La verdad, para la mística española, no es objetiva, impersonal sino subjetiva, individual. "Un solo pensamiento del hombre —dijo San Juan de la Cruz— vale más que el universo entero". Cierran, los místicos, los ojos al mundo y se encastillan en sí mismos. Santa Teresa dice en sus "Moradas": "La puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración, no digo más mental que vocal". Y en otra etapa más densa de este perfeccionamiento nos describe a la oración del recogimiento en la que el pensamiento se concentra. Luego, esta obsesión fija de la mente lleva al éxtasis. Pero este arrebatamiento sabroso, delicioso, no se puede mantener por mucho tiempo, porque —como dice la Santa— ma-

taría, aniquilaría. Más tarde es preciso rechazar todo lo que pueda caer con claridad en el entendimiento, para llegar a la esencia muda y centro del alma. Ha llegado al fin de este proceso y, ¿qué ha descubierto en esta lenta y difícil introspección?: el amor, como esencia secreta del alma y fuente de la individualidad. Pero este amor que descubre Santa Teresa, ella misma se percató de que puede ser efímero, temporal, disolverse en una multiplicidad de instantes que se producen una sola vez y la criatura corre el peligro de contentarse con buscar solamente la riqueza plural de amor, la magia de un encuentro novísimo, los bellos momentos sorprendentes. Este diletantismo o donjuanismo amoroso no satisface a Santa Teresa, quien compara este género de amor a "dos velas que pueden confundir sus llamas, para luego separarse". El amor es, para ella, unidad profunda. "Es como si el agua del cielo cayese en el mar, ¿quién podría diferenciarlas?". Este es el grande y fundamental descubrimiento psicológico de Santa Teresa, pero que no agrega nada a nuestro conocimiento de Dios, pues la unión mística no ilumina el Dios escondido, no le define

con rasgos más vivos ni le dibuja con mayor precisión. Dios es una presencia que se siente o imagina, pero a quien no se puede describir o narrar. Por el contrario, Santa Teresa, con una ciencia más cabal de sus experiencias íntimas, con una percatación más sutil de su yo, nos revelará la verdad del ser que es el amor, ápice de la existencia humana, cuando nos dice: "Amor que se vive solo, no es verdadero amor. Amor es comunión y es, por tanto, enemigo de la soledad. Busca que la pequeña mariposa del alma muera". Mas, ¿cómo hallar la unión verdadera? Esta es la lucha por el amor que emprende Santa Teresa. Sólo un amor apasionado, la pasión del amor puede unir, pero no la comprensión que deja subsistente la separación de las almas. Tal es la filosofía de la Santa. Es a través de una desesperación, o ansia desesperada de unidad, que se realiza y verifica el milagro de una unión perdurable. Y ella nos enseña por qué vías llegar a un entendimiento profundo de los seres, a una felicidad humana concreta.

Pero si en los escritos de Santa Teresa nos encontramos con una descripción viva de sus experiencias que nos conducen "al

puro y eterno camino de la unión", no hay en ella reflexión o especulación interior. Es San Juan de la Cruz quien posee esta ciencia prácticamente práctica que se encuentra subordinada a un saber especulativamente práctico. Como señala, justamente, Jacques Maritain, San Juan de la Cruz no tiene el sentimiento trágico de la vida, pues lo trágico no ofrece salida. La unión amorosa nunca es definitiva, debe afirmarse en un combate o lucha perpetua, porque subsiste, en la más profunda comunión amorosa, una angustia de afirmación trágica. En San Juan de la Cruz todo confluye hacia una solución triunfante y descubre un camino feliz a este antagonismo dramático, revelándonos la transformación del ser humano en Dios o el Otro, como queramos llamar a Dios. La tragedia culmina (ya hemos dicho que San Juan de la Cruz no es trágico) y se inicia la armonía al producirse un cambio entitativo del ser humano con la sustancia de Dios en un sentido físico y ontológico. "El alma —dice San Juan de la Cruz— vive la vida de Dios y su muerte se ha convertido en vida". Se opera una transformación total en la existencia humana. Ya no es el ser deses-

perado y trágico, imagen del padecimiento. San Juan de la Cruz nos evoca la historia de la llama y el madero: el madero se hace fuego, pero mientras conserva su humedad propia crepita, exhala vapores y lágrimas, aún no ha cambiado, y sólo cuando no es más que carbón incandescente, o pura llama, se ha transformado. Esta es la única solución dichosa, que creemos, puede ofrecer la tragedia amorosa: dejar de ser, para ser otro, hacerse Dios o divinizarse, es la sabiduría mística de San Juan de la Cruz. Por consiguiente, la unión amorosa busca y logra la realización acabada de los amantes. Pero esta plenitud o divinización de sí mismo se adquiere cuando se vive el amor como medio de la realización personal. Se ama en igualdad de amor y, como dice San Juan de la Cruz, "el amante no puede estar contento si no siente que ama como es amado". Lo que significa amar a Dios como El ama. Un dios humano enseña, al que se inicia en esta ciencia, la donación ilimitada de sí mismo. El amante se trasmuta en el amado, toma de quien ama su potencia y su verdad. En este sentido el amor perfecciona y sublimiza. Dice San Juan de la Cruz: "le ense-

ña a amarle, lo transforma en sí y, por tanto, le dice cómo amar y le pone el instrumento en la mano, le dice cómo debe hacer. Así el alma no solamente ha sido enseñada, se ha hecho maestra en el amor por estar unida al Maestro mismo". El que ama cambia continuamente, asciende en su perfección, desarrolla sus potencialidades ocultas, convierte su finitud en infinita y se abre el camino del cielo. Tal es el sentido humano, existencial, moderno, que se desprende de los escritos teológicos de San Juan de la Cruz.

Después de cuanto hemos dicho, la figura del amor místico se nos aparece como un ensueño, como el vuelo a un ideal sublime, a una idea. Los místicos ven a Dios en el centro del alma, donde está el Amor y no pueden separar Dios y amor. El amor a Dios es el más próximo a la individualidad, al eros, al deseo carnal y por consiguiente, el más impulsivo, el más inmediato. Confirmando esta verdad, dice Miguel de Unamuno: "la estética de nuestros místicos culmina en el amor y en ellos palpita el verdadero amor, amor concreto, real y doloroso, amor de hombre a mujer y de mujer

a hombre. El sentimiento del amor es de origen sexual por muy sublimado y depurado que se nos presente". (De la Mística Española). El amor místico, como el amor romántico, es un amor a un sueño ideal, purísimo, lejano, en el fondo un deseo que no puede ser aún real. A Don Quijote, que Dulcinea existiese o no, ¡qué le importa! El ideal mueve, impulsa, arrebat, lleva al desarrollo más intenso del heroísmo individual. El místico, como el romántico, al vivir reflexionando sobre sí mismo, huye de sí, proyectando su yo concreto en la búsqueda de un ideal sublime, Dios o el eterno femenino. El místico, como el romántico, desprecia al mundo, y el hombre no puede afirmarse verdaderamente a sí mismo, sino en el mundo, en la lucha, en drama, en agnía. Pero, sin embargo, el amor místico-romántico es un momento necesario de esta creación de la individualidad que estamos describiendo. Es una etapa que el hombre no puede evitar, involuntaria, fatal, porque el espíritu antes de realizarse necesita proyectarse, medir sus posibilidades, dibujarse. El sueño es el esbozo del ser, es una anticipación de su realidad futura.

SER Y AMOR

¿Cuándo llega el instante decisivo en que el hombre se realiza y la individualidad no vacila, no tiembla, en su decisión de ser? Al operarse la síntesis del cuerpo y del espíritu, cuando el amor es una pasión, es decir, desde que el hombre se hace unidad completa. "Borrad el amor —dice Bossuet—, y no quedará pasión ninguna; poned el amor y hareis que nazcan todas". Palabras que demuestran estar preñadas del pensamiento de esta unidad fundamental. Entonces, es cuando ha llegado a ser. Ser y amor son conceptos idénticos. Comienza a vivir un drama, a fundirse con el mundo, a luchar, a brazo partido con los otros hombres, a unirse con ellos, a odiarlos, a combatirse, a chocar, en fin, sus individualidades. Así, sufre, se atormenta y empieza a amar realmente con el alma y el cuerpo. Esta angustia del amor, ¿de qué procede? ¿Por qué nos angustia el amor? "Amor que no mortifica, no merece tan divino nombre", dice Fray Tomé de Jesús. No nos apena ni nos acongoja el sufrimiento pasajero, efímero,

que nos causa el objeto de nuestro amor, sino el amor en sí mismo, en su esencia. El amor nos angustia, porque a través del amor se trata de salvar, de mantener, la unidad esencial del hombre. El amor nos acongoja, porque en él se decide el ser, es decir, la unidad de nuestra individualidad. Esta verdad se manifiesta a través del proceso del amor, en que el individuo puede salvarse o destruirse, pues si es capaz de sentir un amor sin fin, imperecedero, puede confiar serenamente en su inmortalidad. Mas, si se agota su potencia de amor, si muere antes de morir, no vivirá más allá de sí mismo. El amor, viene a ser así el camino de perfección de la individualidad. Y en este sentido, el verdadero amor, como subraya Scheler, no puede detenerse en el encaprichamiento, porque es esencialmente un vínculo infinito. Pero esta potencia creadora, angélica, luminosa, del amor, esconde una faz sombría, demoníaca, trágica. La posesión del amor y la conquista del ser amado aparecen como la felicidad más total, radiante y completa del hombre. No solamente porque se satisface un deseo o ansiedad, sino porque alcanza la realidad

íntegra de su propio ser. Ahora bien, esta felicidad es ilusoria, es el prólogo de un drama que va a desarrollarse. Aunque parezca paradójico, el amor crea la individualidad para intentar destruirla. El amor aparece como una armonía, como una identidad de los seres, como la unidad suprema. Pero es una vana apariencia, disfraz, máscara. Esta unión es dramática, porque enciende una perpetua lucha, un vivo antagonismo, pues el amor es una pasión oscura que intenta absorber al otro ser en sí mismo, haciéndole desaparecer en el propio yo, aniquilarlo transformándolo en trozo de uno mismo, precisamente porque aspira a la unidad absoluta de los seres, sin diferencias individuales, a una identificación total. Por ello el instinto del amor es destructor, ya que pide la supresión, la eliminación del otro, para llegar a la fusión única. Nunca se ha pintado, en la literatura, con tan vivos y sombríos colores como en el discurso final de "La Celestina", esta potencia trágica, catastrófica, aniquiladora, de la posesión amorosa. Y este amor, del que hablamos, trasciende de la esfera individual, es una fuerza que nos domina y nos gobierna, que

no se sabe de dónde procede, y qué tiene su origen en lo más oscuro. Strindberg, en su drama "La Danza de la Muerte", ha evidenciado con tremenda claridad este poderío del amor que nos arrastra a la muerte, a la destrucción, sin que ni aun la más fuerte y serena voluntad pueda impedirlo. Y en otra obra titulada "El Sueño", Indra, hija de los dioses, baja a la tierra a buscar la armonía y encuentra la lucha como esencia de la realidad. Y si el drama clásico ha mostrado la eficacia tremenda del amor y su viva potencia, la poesía igualmente expresa esta esperanza fallida de una armonía, esta felicidad encendida y profunda que nos promete el amor para luego arrebatárnoslo.

*"Love seeketh only Self to please,
To bind another to Its delight,
Joys in another's loss of ease,
And builds a Hell in Heaven's despite".*

W. BLAKE.

"Y construye un infierno a despecho del paraíso". El amor, pues, arquitecto del infierno en la vida. Significativas y hondas palabras del poeta inglés en sus "Cantos de la Experiencia".

LA TRASCENDENCIA

El amor que brota del individuo es una potencia que el hombre no puede dominar, que ha creado en la interioridad de su alma, pero que, como al personaje de la leyenda de Goethe, se le escapa y le destruye. El amor está por encima de uno mismo, es una realidad más alta que la de la individualidad, vastísima, es otro Yo, es Dios, porque si Dios no es una realidad presente, evidente, que sentimos a cada hora, que sufrimos a cada instante, no es verdadero Dios. Por esta razón Xavier Zubiri intenta fundamentar el hombre en Dios, ya que en el ser supremo se vería fundado, siendo a través del Ser. Este Dios ontológico, fun-

dador de la esencia humana se halla muy distante de la imagen lógica de un Dios abstracto e ideal. El Dios de la ilusión, del sueño, de la idealidad, del consuelo, es para los que tienen miedo de su propia soledad y sienten el radical desamparo de su ser. Un novelista pensador danés, contemporáneo de Kierkegaard, Jens Peter Jacobsen, en sus novelas "María Grubbe" y "Niels Lyne", no quiere estos consuelos para sus personajes. Su ateísmo es tan profundamente religioso que sus héroes mueren solitarios, sin aceptar socorros y se yerguen contra la idealidad de Dios. Rechazó el Dios poético, ilusorio, porque buscó un Dios vivo, concreto, real, que le amase a él, hombre solitario que no pudo encontrar en la vida el supremo amor que hace olvidar la soledad. El amor es, por tanto, la verdadera trascendencia, la auténtica universalidad. Todos los seres humanos están sometidos a este Poder absoluto que sacrifica los fines individuales a un fin último y propio. Para Scheler el amor es el valor máximo de la personalidad. Pero este amor no es individual, está desvinculado de la estructura corporal del hombre. Es un movi-

miento que descubre los valores positivos de una persona. Por consiguiente, el amante ama la capacidad de amar de otro ser. La búsqueda de lo más alto, sublime y perfecto lleva a amar al amor mismo, a Dios. "Dios, solo Dios, puede ser la cúspide de esta arquitectura gradual y piramidal del reino del corazón y al mismo tiempo fuente y fin de todo Él" (Scheler). Esta concepción trascendente y jerárquica del amor destruye la potencia, la fuerza individual del amor mismo. Al exaltarla hasta una cima tan elevada, se le aniquila en su energía instintiva, y el amor se derrama fugazmente sobre los individuos, para llegar al fin supremo de su ansiedad. El individuo, al convertirse en amante de Dios, se enajena, se transporta. El amor pierde corporeidad al espiritualizarle y deja de ser drama, problema, realidad sustantiva. El amor no puede inmaterializarse, despojarse de la carne. Donde no hay corporeidad visible no hay amor. No digamos, con Scheler, que el amor "es la esencia de Dios" sino, por el contrario, que "el centro del amor, Dios es", como diría San Juan de la Cruz. Así se comprende que los seres humanos busquen al amor

como a Dios y no le encuentren ya que es invisible, es un más allá inasequible, porque pertenece a su esencia misma el no estar al alcance de la individualidad. Jamás el individuo, con sus propias fuerzas, puede aprehender el amor y éste es el origen de su desesperación metafísica.

LA DESESPERACION



El yo individual es la desesperación. Así lo concibe Kierkegaard. En tanto que no llega a ser él mismo, el yo no es él mismo, y no ser es la desesperación. Pero, he aquí que, a medida que se adquiere una conciencia más profunda de la individualidad, la desesperación se ahonda, se concentra. Para Kierkegaard el hombre no llega a ser verdaderamente sino ante Dios. Entonces la desesperación es más intensa porque se entabla relación secreta, personal, íntima entre el hombre y Dios. El yo aumenta con la idea de Dios y, recíprocamente, la idea de Dios aumenta con el yo. Kierkegaard enlaza estrechamente la idea de subjetividad y tras-

endencia. Pero esta unión es dramática, porque subsistirá una oposición de naturalezas que jamás podrán fundirse. Pueden abrazarse a condición de que el hombre muera en Dios, desaparezca y se aniquile. Encontrar a Dios es morir. La doctrina del pecado, por tanto, el dogma de ser individuo, ahonda la diferencia de naturaleza entre Dios y el Hombre. Este pecador que es el hombre se distingue netamente de Dios, porque son dos naturalezas a quienes separa una diferencia infinita de ser. No podrán nunca separarse y jamás totalmente unirse. Por esto, dice Kierkegaard, que el amor de Cristo engendra, en nosotros, el sufrimiento. Dios está próximo y lejano, pero no es aprehensible. No podrá el ser llegar a Dios y, de esta desesperación que surge de no poder encontrar en la vida el amor, de este sentimiento doloroso de soledad cada vez más grande y más agudo, nace una esperanza. "De lo hondo de la noche se alza el canto del pájaro matinal" (Hölderlin). Dios significa que todo es posible. La aspiración subjetiva, la tensión, sin fin, que engendra esta ansiedad de alcanzar el Absoluto, vale implícitamente más que el término, naturalmente in-

definible, objeto del ansia. Porque, al final, después de tanto quererlo, soñarlo y desearlo, el Absoluto desaparece. Hablando de Kierkegaard, dice Jean Wahl: "Esta voluntad de estar delante de Dios expresa, más bien que la presencia de una realidad, la voluntad de una presencia". Yo no creo real la desesperación al contemplar cómo, por esta tensión infinita, florecemos, somos cada vez más hondos, más únicos, nos afirmamos en nuestro ser. Pero, es indudable, que el humanismo kierkegaardiano acaba en un pesimismo ante la condición humana. El hombre es desesperación, sufrimiento atroz por no poder alcanzar el Dios tan próximo, tan inmediato al corazón y, sin embargo, tan lejano. Dios es Amor y, también, Odio, porque exige todo al hombre, su vida misma. Al precipitarse el hombre en la búsqueda desesperada del Absoluto, la vida desaparece y el mundo pierde su encantamiento, se apaga su fulgor. Es un humanismo que concluye por una desvalorización total del hombre. El individuo no puede independizarse de la vida, dejar de vivir para vivir, en sí mismo, este drama solitario de su conciencia. El individuo, a través del amor, se en-

carna, se concreta y, por consiguiente, es irreal esa desesperación continua de ser. El pensamiento de Kierkegaard ha originado un menoscabo por la condición humana, al acentuar el valor del individuo. Por un escándalo de su dialéctica, niega finalmente lo que con tanta ferocidad, frente al idealismo, ensayó de afirmar: la trascendencia del individuo, su religiosa importancia. Por el contrario, para muchos pensadores modernos, la finitud es insostenible, tal contingencia no podrá ser jamás aceptada por el hombre. Y lo que se intenta afirmar, en el seno de esta desesperación, es el valor inaudito, milagroso, del ser, pese a su gratuidad, a su absurdo y a su miseria. Es una tentativa muy próxima a nosotros que no nos atrevemos a juzgar.

Es indudable que la existencia, la vida, en el pensamiento kierkegaardiano, termina por ser negada ante esa ansia de absoluto. Así, quedó encerrado en una subjetividad solitaria. Tampoco Rilke pudo salir de sí mismo y, en una de sus cartas, dice: "Mi destino es no poseer un destino", porque la vida la llevó a sí, a su conciencia, y no la vivió desde el mundo. Su yo es una aspi-

ración sin descanso, una serena, ordenada y pacífica ansiedad que no tiene acabamiento. Para él como para Kierkegaard, Dios no es una realidad y sí una angustia de ser. El amor le es inasequible, infinito. En la parábola del hijo pródigo, con que termina sus cuadernos, define claramente este proceso sin término del amor humano. Y aunque Rilke se resigna como un monje y renuncia, por anticipado, al amor, no quiere ser amado, como el hijo pródigo que huyó de su hogar por amor al amor, por el temor a ser amado, no puede menos que desesperar, su amor tiene que ser, necesariamente, una quejumbre solitaria.

*"...Ist es nicht, dass wir liebend
uns vom Geliebten befreien und es lebend
[bestehn."*

No puede detenerse, vencedor estremecido del amor. Sólo consigo mismo canta el amor, siente, goza, sufre, pero no ama. Aspira al amor, pero teme vivir el amor. Uno de sus personajes, solitario, asomado a una ventana en una pequeña habitación de hotel, contempla el amor de los paseantes y siente el impulso de escapar de su so-

ledad y amar, pero no se atreve. La grandiosidad de la tarea le espanta y renuncia temeroso. Nada hay más bello y más dramático que esta queja dolorosa de Rilke. Sólo los que no viven el amor pueden desesperar tan atrozmente. El amor no desespera a quien lo vive y el mundo no puede dejar a nadie descontento, por más desaforada que sea su ambición de absoluto. Aunque el hombre no encuentre el amor total en su vida, de ello no se desprende que el amor sea, por esencia, desesperación. No conocemos mejor definición de la fe que la del poeta inglés Robert Browning: "Hallareis lo que buskais y esto es ser cristiano". Y el amor humano es lo que más fácilmente se encuentra. Pero el otro amor sigue aún obsesionando, consumiendo al hombre, quien, entregado a ese sueño, vive desesperado, inquieto, fuera de sí, huyendo de su humanidad.

HUMANISMO

El humanismo de Heidegger viene a ser una robusta afirmación del hombre aproximándole a la verdad de su propio ser, a su fuente originaria. El hombre es esencialmente creador, creador de mundos y dice Heidegger, en "La Esencia del Fundamento": "la libertad es el fundamento del fundamento", quiere decirse, que la libertad es la profundidad de la trascendencia. Esta potencia creadora del hombre surge, precisamente, de la conciencia de su pobreza, de su miseria, de su finitud. Como se sabe realidad incompleta, inacabada, el hombre no cesa de crearse, de afirmarse para no destruirse. Vive hundido en su limitación, pero levantándose

perpetuamente de ella. Toda su creación está aplanada por la propia condición humana, finita y limitada. El hombre es, por tanto, creador de su propia nada, arquitecto de sus ruinas. El hombre es su obra y el amor fruto de esta misma libertad creadora. Así, el amor será como el hombre quiere que sea. Por tanto, no será un engaño, un perpetuo desconsuelo, una amarga desilusión. Es, y será siempre, la verdad auténtica, sincera, profunda del ser. El amor revelará al ser mismo en su autenticidad. El hombre, amando, no vivirá siempre descontento, afanoso de encontrar un bien absoluto, sino descubriendo en el amor la obra de sí mismo, la iluminación incesante de su verdad. A través del amor, el hombre se hará más humano, aproximándose progresivamente a su realidad de ser. El amor viene a ser la acción radical, que pide Heidegger, para que el hombre vuelva a sí mismo de su peregrinaje nostálgico. El amor hará al hombre más próximo a los otros seres, más vecino a sus verdades y más simple, más original, más centrado en sí. Y el lenguaje del amor, que es el de la poesía, será sencillo, diáfano como el amor que transparenta.

La poesía que nace en nuestros días, como un manar incesante de esta fuente originaria, es el producto de una concentración del hombre sobre el fondo de su realidad humana. En su libro "Conocimiento de la Poesía", dice Jacques Maritain: "La fuente de la poesía está en una experiencia que se puede llamar conocimiento oscuro y sabroso". Y la palabra, que emerge de esta exploración oscura, es esencial, condensada, breve, la elipsis poética. Así, esta poesía simple será como la nueva sabiduría que sueña Heidegger: un lenguaje del ser, "como las nubes son las nubes del cielo".

Con exactitud ha dicho el pensador alemán que la obra de arte es la realización de la verdad. El auténtico arte es una revelación de lo existente, es un descubrimiento del ser. El teatro, que posee una simple y sintética estructura, ha quebrado sus líneas tradicionales para dar entrada a una interiorización analítica del hombre. Ya se puede hablar de la novela en el teatro. Una pieza de Eugene O'Neill, "Extraño Interludio" que es el proceso interno de una personalidad, la historia completa de una mujer de fuerte espíritu, nos ofrece el ejemplo vivo de esta tesis que

sustentamos. La obra de arte, afirma el filósofo de nuestro tiempo, no puede ser nunca fantástica, sino precisamente todo lo contrario.

La pintura moderna, que huyó de la representación del mundo, vuelve a encarnarse en un sentimiento de adoración. Pero no ha perdido las conquistas de la abstracción, el mundo que refleja es el substancial. La pupila del pintor está abierta a una intuición esencial de la realidad. El retrato, del que se vería liberada la pintura por la fotografía (Cocteau), afirma nuevamente su existencia en las espléndidas figuras dramáticas que nos pinta Gutiérrez Solana. El paisaje, disuelto en la sensación impresionista o descompuesto en el análisis cubista, vuelve a pintársele con fruición, pero mineralizándolo, fosilizándolo, es decir, adquiere presencia de eternidad material en los paisajes castellanos de Benjamín Palencia. El hombre, sus angustias y sus temores, su felicidad y su dicha, constituyen los únicos elementos plásticos que emplea, poseído de un misterioso frenesí expresivo, el pintor noruego Eduard Munch, en sus maravillosos frisos de la Vida.

El humanismo triunfa en la literatura y en el arte. Vivimos la pasión del ser humano, pero este frenesí nos puede llevar a desprendernos de la naturaleza viva, del ser natural del hombre. Asoman síntomas de una corrupción del verdadero sentido del hombre, en la poesía, en el teatro, en la novela y en la pintura. Nos aproximamos a una desfiguración de la naturaleza auténtica del hombre, por este exceso de introspección, de búsqueda en sí de sí mismo, por el análisis incesante de los más particulares y mínimos sucesos del yo oscuro y escondido, de los más remotos repliegues del corazón entrañable. Esta persecución o caza de sí mismo, brota como consecuencia de un sentimiento de desconfianza ante el ser natural que somos, y nos encontramos como si el yo no asomase directamente a una visión atenta, como si estuviésemos escondidos en nuestra existencia viva, como si ésta nos disfrazase o engañase. De esta búsqueda sin fin de nuestro ser surge una desesperación que nos aniquila y confunde. Nunca nos encontramos con el ser que somos, siempre nos hallamos infinitamente lejanos a nuestra autenticidad. El desconocimiento, cada

vez más hondo, de nosotros mismos, nos aleja de nuestra verdad, del ser natural inmediato. Estamos cercanos a perder el sentimiento de la naturaleza en que se apoya, para ser, el hombre.

La pintura, mal llamada abstracta, que busca precisamente expresar plásticamente las verdades secretas del hombre, su puro espíritu en hervor llameante, surge de una experiencia de interior misticismo que encuentra su mayor expresión en el pintor alemán Wols. Y pretende entregarnos el signo íntimo del hombre, sin la naturaleza viva que le rodea. Sin su corporeidad visible por símbolos plásticos. El crítico francés Charles Estienne, que simpatiza con estas tendencias, reconoce que, salvo figuras de gran personalidad, los pintores abstractos corren el peligro de caer en el academicismo, repetición de fórmulas vacías y escolásticas, que matan esa llama oscura y secreta que se quiere encender. Síntomas plásticos de la pérdida viva de la vida en el hombre.

En la poesía se escuchan idénticos y parejos sonidos. Triunfa la poesía visceral, vagamente humana, la pasión frenética y desencadenada gime en múltiples escalofríos de

patetismo. El yo se confiesa atrozmente y se desgarrar, elevando sus dolores hasta el infinito. Todos los elementos escatológicos son aprovechables y las imágenes poéticas cuanto más empapadas se hallen de humor, de sudor humanos, se desparraman y vencen fácilmente en los espíritus desprevenidos e ingenuos. Las imágenes pueblan el cuerpo del poema, se multiplican, se encienden unas a otras por simple e inmediato contacto, se animan al estremecerse y se desencadenan, perdiéndose el control completo de la imaginación que las crea:

*"Hablo de la saliva derramada en los muros
Hablo de las lentas medias de ramera
Hablo del coro de los hombres del vino
Golpeando el ataúd con un hueso de pájaro.
Y patios donde hay ropas
colgadas de un alambre,
calzoncillos, toallas y camisas que lloran
lentas lágrimas sucias."*

Esta descomposición de lo humano, que revela este género de poesía, acusa la potencia y la fuerza oscura de un alma poética ciega para todas las ideas y valores espirituales. "Arte poético que nace de un gol-

pe de objetos que llaman sin ser respondidos, de un movimiento sin tregua, de un nombre confuso". Esta poesía de imaginación desatada y libre procede, como podemos constatar, de los demonios oscuros del hombre, de las energías ciegas e impulsivas y la fuerza auténtica que brota de estos poemas viene de su ausencia de espíritu, y la rabia de que están llenos dibuja con verdaderos acentos la soledad del viudo y la muerte oscura:

*"Como un náufrago hacia adentro nos mo-
[rimos
como ahogarnos en el corazón."*

En este grito de angustia vemos la consecuencia natural de una poesía que no habita el espíritu, luz de serenidad, esencia plácida.

Asoman en la novela los mismos gritos angustiosos y una verdadera corrupción humana es narrada. Los novelistas nos descubren las zonas podridas del ser humano: los condenados, únicos y constantes protagonistas de sus creaciones imaginativas. El exceso de introspección, de análisis interior lleva al humanismo a su más esplendoroso triunfo y a su decadencia. No se puede ver

o penetrar más allá, en lo interior del hombre, sin pintar sus sombras, las flores del mal, los endemoniados. La interiorización lleva a la putrefacción. El equilibrio se ha perdido en el análisis lógico, paciente y laborioso de un alma humana.

En el teatro, obras como "Calígula", de Albert Camus, nos ofrecen igual panorama ideológico y ético. Los desenfrenos de una libertad incondicionada no nos conducen, finalidad honda de toda obra de teatro, a la serenidad bienhechora del tumulto pasional, sino a una disolución anárquica del hombre en búsqueda anhelante de absoluto.

Tales son las simientes de desesperación, de vacío, de desconcierto que aparecen en obras aisladas de nuestro humanismo vivo. Es de temer una reacción contra lo humano en el arte y en la literatura, por haberse encontrado las fronteras del humanismo. Esta reacción podría ofrecer características tremendas, como un olvido total de la condición humana y una dirección del espíritu hacia planos de fría abstracción y de geométrico angelismo, por temor a caer en las corrientes oscuras de la temporalidad humana.

FRONTERAS DEL HUMANISMO

Entonces llegaría la crisis del humanismo. Aún no se ha producido. Vivimos su auge, su esplendor naciente, el gozoso redescubrimiento del hombre. En la concepción del amor es donde puede desmoronarse el humanismo. Si el amor humano es una realización de sí mismo, si lo fundamental es esta realidad de sí, el otro protagonista del amor se convierte en un medio de la propia exaltación creadora. El amor se le viviría como una progresiva creación, en la que el otro aparece sacrificado y el amor humano se transforma en inhumano, los otros seres serían fantasmas necesarios para la realización del destino. El amor, como

fusión auténtica, se esfuma en este amor creador. Por ello, creemos que no puede eliminarse del amor la trascendencia misma, que es el deseo de una apasionada comunión con el otro yo. Ahí está la naturaleza, la vida, el amor, como testimonios del Absoluto y, por consiguiente, fuera de nuestro poder de alcanzarlo, pero es irrenunciable el deseo de fundirnos con su presencia. Nuestra ansiedad es apasionada hacia otro ser que no somos nosotros mismos. Esta voluntad creadora del hombre puede conducirnos a un olvido del mundo y a un menosprecio de la naturaleza viva. Al elevar al hombre a su propio hogar, éste puede sentirse como el centro del universo. Entonces las cosas deben serle útiles a su realización, sin esperar a que sean buenas por sí mismas. Y la vida llegaría a justificarse, por el fin ulterior que se alcanza viviendo, la obra de uno mismo. La vida, en sí misma, al margen de esta pasión creadora, no vale la pena vivirla. La tierra es indiferente, los cielos son siempre monótonos, la naturaleza, en su verdad tranquila, no puede proporcionarnos la exaltada dicha de la creación. La felicidad solamente podemos alcanzarla por la acción crea-

dora. El hombre sensible, humano, natural, que se inclina con nobleza, que ama con sencillez, no puede ser feliz porque vive sin crear. La felicidad es privilegio de los creadores. Así el hombre se separa de la comunión natural con los otros hombres, se sitúa fuera de la naturaleza viva. Pero el hombre que es creador, por su esencia misma, es criatura, fruto de la creación, como el árbol y la manzana. Y a esta humildad debe llegar para reconocerse a sí mismo como verdaderamente existente. El amor no puede ser, solamente, creación de su obra, sino que el mismo es una ofrenda de la creación, fruto del amor. La vida es la donación constante, continua del amor que es efusión. Este amor trascendente decide su destino y el futuro de su humanidad. Es lo que llamaríamos Providencia del amor, a la que el hombre se ve sometido. Y así es posible concebir la humildad reverente del destino, sabiendo que por encima de nuestras cabezas imperan los designios inexcrutables y misteriosos del Amor, que nos guían, con pasos invisibles, hacia nuestra plena realidad, conduciéndonos hacia el movimiento último y supremo del amor hu-

mano: a la entrega total. A la renuncia de su propio ser, de su humanidad, no ha querido llegar el humanismo, cuidadoso de conservar lo humano, de inmortalizarlo, de perpetuarlo. Unamuno se esforzó en seguir siendo hombre, en no morir, quiso poseerse a sí mismo, dijo un ¡no! rotundo a la muerte, como señaló justamente Antonio Machado, no se resignó, luchó contra la muerte. "Yo, siempre yo, ¡que no me arranquen mi yo!", clama Unamuno. Este es el origen de su hambre de inmortalidad. Sin embargo, para amar absolutamente es preciso dejar de ser, abandonarse, entregarse, morir. "Dar es todo", decía Hölderlin. Amor es desprendimiento de sí, morirse antes de la muerte misma. El que ama con pasión frenética, absoluta, con un total olvido de sí, entregado a la adoración, renunciando vivifica la muerte, la integra a su mundo. Amar es hacer presente a la muerte, anticiparla constantemente en la ofrenda continua del amor. Y por este sacrificio de sí mismo, por esta renuncia se puede llegar a amar lo que es, lo que existe, el mundo vivo aceptarlo en su maravillosa existencia, sin soñarlo mejor o inventarlo más perfecto.

Por lo tanto, el humanismo que no quiere renunciar, que no quiere amar absolutamente, porque anhela crearse sin fin, convertirá al hombre en un ser angustiado, sediento, empobrecido, soñador de sueños inalcanzables, enemigo de la vida, incapaz de conciliarse con el mundo. Este humanismo conduce al hombre a una soberbia de sí, tan desmesurada, que transforma el amor en una exigencia de los otros seres hacia esa obra de escultor de sí mismo. El hombre vivirá sólo atento a su ser, ajeno a los demás, indiferente a su existir y exigiendo un amor que él no puede dar, porque se habrían agotado, secado las fuentes generosas de su alma, el ímpetu de la ofrenda. El mundo que está ante nuestros ojos, que vive dramáticamente, nos ofrece múltiples ocasiones para realizar esta donación, este sacrificio del yo. Las guerras, los conflictos y los dramas individuales, que nos agotan y destruyen, producen, a la vez que la miseria del hombre, su total grandeza, llevándole a la realización de su potencia de amor y sacrificio. La muerte de muchos hombres, en esta guerra, ha sido un don de sí mismos, un acto de amor total, pues la muerte no fué para

ellos un desaparecer, sino la vida, para llegar a ser más profundamente ellos mismos y sentirse completos, acabados, realizados. Así han muerto muchos seres en el mundo por amor con una dignidad serena, porque al desaparecer se han afirmado más profundamente en su propio ser. La muerte ha sido, para ellos, la suprema alegría porque horas antes de morir han podido verse despojados de sí, desprendidos de su yo y, por tanto, han contemplado su ser en esta plenitud de plenitudes. Han muerto, seguramente, diciéndose esta oración de San Juan de la Cruz: "Ahora te ruego, Señor, que no me dejes, porque soy despreciador de mi alma".

INDICE



Unidad	11
Mística	21
Ser y Amor	35
La Trascendencia	41
La Desesperación	47
Humanismo	55
Fronteras del Humanismo	67

SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL 21 DE SETIEMBRE DE
1954, EN LOS TALLERES DE
IMPRESORA URUGUAYA S. A.,
JUNCAL 1511, MONTEVIDEO,
URUGUAY

RECEIVED BY THE
U. S. DEPARTMENT OF AGRICULTURE
WASHINGTON, D. C.
JAN 10 1900

Gurméndez, Carlos, 1917-
(unreg.)

