

El pensamiento de Rafael Barrett¹ un “joven del 98” en el Río de la Plata

FRANCISCO CORRAL SÁNCHEZ-CABEZUDO

LA constelación intelectual del pasado fin de siglo estuvo plagada de satélites errantes. Seres condenados a deambular en torno a una quimera del éxito literario; o extraviados en el desvarío que la profunda crisis del momento propiciaba. A veces aparecían fugazmente, o desaparecían de buenas a primeras sumidos en el olvido, en la distancia o en la muerte.

Uno de ellos fue Rafael Barrett.

Apenas se sospechaba el imperio sobre las masas que, tras la radio y el cine, ejercería la televisión. El gran medio de expresión estaba en los periódicos, y en menor grado en la imprenta y el teatro.

Fue una época gloriosa de la prensa. El poder del periódico comenzó a ser decisivo: llegaba a un público suficientemente amplio y cualificado como para influir socialmente con el peso formidable, aunque intangible, de “la opinión”; un público, a la vez, lo suficientemente reducido (el mero hecho de la lectura descartaba ya a la mayor parte de la población) como para que en general siguieran siendo medios “elitistas” donde publicaban las mejores firmas del momento. Toma cuerpo así la figura del “intelectual”, término que comienza a denominar a quien, desde el análisis de la realidad social y la formulación de ideas, es capaz de actuar sobre esa misma realidad social mediante la creación de estados de opinión principalmente a través de la prensa.

Alrededor de aquellos gloriosos diarios de fin de siglo germinaba un peculiar ecosistema encabezado por los grandes popes y seguido por sucesivos círculos concéntricos de paniaguados, negros, principiantes, iconoclastas y vanguardistas, que solían pendular entre los destellos de una genialidad desorientada y el simple halago al mudable gusto del público.

La característica bohemia finisecular nutrió sus cavernas con la vida de aquellos héroes desarbolados que apuraban la irrepetible utopía del fracaso y que sobrevivían (no muchos años, por lo general) en los aledaños encanallados del cuarto poder.

Vivían, no obstante, con la conciencia ególatra de un nuevo individualismo romántico que les hacía sentirse estrellas protagónicas de su propio naufragio. Se contemplaban sufridos artífices de una renacida edad heroica. Se sentían inmersos en la marea confusa de aquella gran mutación universal del fin de siglo; mutación que hoy percibimos como la puesta en crisis de la mentalidad positiva y la irrupción de corrientes

¹ Un estudio de este autor en amplitud y profundidad puede encontrarse en: FRANCISCO CORRAL: *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*. Madrid, Siglo XXI, 1994, 378 págs.

de pensamiento utópico, mesiánico incluso, al lado de individualismos vitalistas o de idealismos colectivistas, espoleados todos ellos por una ciencia que acababa de derrumbar la idea inmóvil de la naturaleza humana y que avalaba la esperanza en un progreso ilimitado, no sólo técnico, sino también humano y social. A esta crisis general del pensamiento, se sumaba la desazón ante la notoria decadencia política de los países “latinos”; en el caso de España, el “desastre” del 98.

Rafael Barrett cruzó como un meteoro fugaz en medio de aquella extravagante constelación finisecular. Más cometa que satélite, se hizo presente en el firmamento madrileño de 1902 con el centelleo deslumbrante del escándalo: de origen aristocrático, retador y duelista, calumniado de pederasta, descalificado por un tribunal de honor, sometido voluntariamente a examen médico para probar la falsedad de la calumnia, agresor del duque de Arión en plena sesión de gala del Circo de Parish, suicidado en San Sebastián según la prensa... Todo ello a la edad de 26 años y en el breve lapso de apenas seis meses.

Luego desapareció hacia otras galaxias dejando tras de sí un rastro inquietante. Viajó a América donde le persigue su averiada estrella de héroe. En Buenos Aires reincide en su práctica de la justicia pública y directa mediante el bastón. Y de nuevo fracasa: en una aventura tragicómica, de tintes quijotescos, apalea a un probo director de hotel al confundirlo con Juan de Urquía (firmante *Capitán Verdades*²) que había eludido batirse con él en duelo escudándose en la vieja calumnia madrileña.

Incluso su origen natal parecía estar perdido en el enigma sin fondo del universo. Armando Donoso³, uno de sus primeros comentaristas, le da por nacido en Algeciras, Carlos Zubizarreta⁴ dice que era de origen catalán, Carmelo M. Bonet⁵ le cataloga como escritor argelino, Sainz de Robles⁶ afirma que había nacido en la Argentina, Eduardo Galeano⁷ dice que nació en Asturias⁸.

De Argentina viaja a Paraguay, donde por fin encuentra su lugar en el mundo. Se implica decididamente en la denuncia de la injusticia social, se “convierte” al anarquismo y es apresado y desterrado primero al Matto Grosso brasileño y finalmente a Montevideo. Allí conecta enseguida con las vanguardias intelectuales uruguayas. Pero la tuberculosis le aprisiona y regresa al Paraguay en cuanto los caudillos de

² Juan de Urquía había sido capitán de voluntarios en Cuba y Filipinas. Alcanzó notoriedad por la publicación desde marzo de 1899 de una serie de artículos en *El Nacional* con duras críticas a la conducción de la guerra y denuncias de corrupción contra los principales jefes militares a los que hacía responsables del “desastre” del 98.

³ Cf. ARMANDO DONOSO, Prefacio a *Páginas Dispersas* de Rafael Barrett, Montevideo, Ed. Claudio García, 1923, p. 33.

⁴ Cf. CARLOS ZUBIZARRETA, *Cien vidas paraguayas*, Asunción, Araverá, 1985, p. 249.

⁵ Cf. Carmelo M. Bonet, prólogo a la segunda edición de *Su Majestad el hambre*, de Ernesto Herrera, Montevideo, 1931.

⁶ Cf. FEDERICO CARLOS SAINZ DE ROBLES, *Diccionario de la Literatura. Tomo II: Escritores españoles y americanos*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 127.

⁷ Cf. EDUARDO GALEANO, *Memoria del fuego, III. El Siglo del Viento*, Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 16.

⁸ Sabemos ya sin ningún género de dudas que nació en Torrelavega, Santander, el 7 de enero de 1876, según consta en el Registro Civil, sección 1ª, tomo VI, p. 184.

turno se lo permiten. Viaja a Europa en un intento desesperado de curación. Muere en Arcachon con 34 años, el día 17 de diciembre de 1910.

La estela luminosa de Rafael Barrett reaparece brevemente en el firmamento madrileño de 1919 cuando la *Editorial América* de Rufino Blanco Fombona edita algunas de sus obras. La publicación de esos libros hace desempolvar viejos recuerdos de quienes lo conocieron en su juventud madrileña. Gracias a ello disponemos de importantes testimonios como los de Maeztu y Baroja. De no ser por esa conmemoración, el rastro de la vida madrileña de Barrett habría quedado reducido a unas cuantas noticias sensacionales perdidas en la efímera tinta de los periódicos.

1. Presencia subterránea

La obra de Rafael Barrett es en general poco conocida. Corta y desestructurada (como su vida) procede íntegramente de artículos publicados en periódicos de Paraguay, Uruguay y Argentina⁹. Y sin embargo, su pensamiento ha ejercido en Latinoamérica, y especialmente en el ámbito del Río de la Plata, una notable influencia. Si bien es cierto que se trata de una influencia un tanto subterránea, fue lo suficientemente fuerte como para que Ramiro de Maeztu le considerara "una figura en la historia de América"¹⁰.

Los escritos de Barrett son de una calidad intrínseca notable. Y de no ser por su prematura muerte, "*estilo literario y vigor ideológico hubieran creado uno de los corpus textuales más interesantes del continente americano*"¹¹.

Tres de los más grandes escritores y pensadores del Cono Sur americano han expresado, desde distintas épocas y países, su admiración por la obra de Barrett con encendidos elogios.

En Paraguay, Augusto Roa Bastos ha dicho:

*"Debo confesar con gratitud y con orgullosa modestia, que la presencia de Rafael Barrett recorre como un trémolo mi obra narrativa, el repertorio central de sus temas y problemas, la inmersión en esa "realidad que delira" que forma el contexto de la sociedad paraguaya y, sobre todo, una enseñanza fundamental: la instauración del mito y de las formas simbólicas como representación de la fuerza social; la función y asunción del mito como la forma más significativa de la realidad"*¹².

⁹ Con excepción de los tres únicos escritos conocidos de su juventud madrileña: dos artículos de divulgación científica publicados en Madrid en la *Revista Contemporánea*, "El postulado de Euclides" (30-V-1897) y "Sobre el espesor y la rigidez de la corteza terrestre" (28-II-1898), y la carta "Yo y un Tribunal de Honor" publicada en *El País* el 27 de junio de 1902.

¹⁰ RAMIRO DE MAEZTU, "En Madrid", en *Lo que son los yerbales paraguayos*, Montevideo, Claudio García, 1926, p. 10.

¹¹ JOSÉ MARÍA FERNÁNDEZ VÁZQUEZ, "El periodista Rafael Barrett y El dolor paraguayo", *Cuadernos hispanoamericanos*, N.º 547, Madrid, enero 1996, p. 100.

¹² AUGUSTO ROA BASTOS, Prólogo a *El dolor paraguayo* de Rafael Barrett, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. XXX.

En Argentina, Jorge Luis Borges decía en una carta de 1917 a su amigo Roberto Godel:

“Ya que tratamos temas literarios te pregunto si no conoces un gran escritor argentino, Rafael Barrett, espíritu libre y audaz. Con lágrimas en los ojos y de rodillas te ruego que cuando tengas un nacional o dos que gastar, vayas derecho a lo de Mendeky -o a cualquier librería- y le pidas al dependiente que te salga al encuentro un ejemplar de “Mirando la vida”¹³ de este autor.

Creo que ha sido publicado en Montevideo este libro. Es un libro genial cuya lectura me ha consolado de las ñoñerías de Giusti, Soiza O Reilly y de mi primo Alvarito Melián Lafinur”¹⁴.

En Uruguay, José Enrique Rodó, que coincidió con Barrett en Montevideo y quedó deslumbrado por sus artículos en la prensa, escribía:

“...hace tiempo que, apenas tropiezo con persona a quien se pueda pedir ese género de albricias, le pregunto, venga o no venga a cuento -¿Lee usted La Razón? ¿Se ha fijado en unos artículos firmados por R. B.?”¹⁵.

2. Juventud del 98

A partir de los escasos datos de su juventud madrileña y, sobre todo, desde el análisis de los escritos de sus primeros años, Rafael Barrett se define plenamente como un “joven del 98”, entendiendo ese término en un sentido tan amplio, cambiante, difuso y movedizo como corresponde a la complejidad de aquellos momentos de crisis.

Por “juventud del 98” no nos referimos a la etapa juvenil de la más tarde llamada “Generación del 98” (término sin duda estrecho, aunque ya también imprescindible), sino al amplio y variado espectro de los jóvenes con inquietudes artísticas e intelectuales que coinciden en el turbulento magma del final de siglo. Si algún rasgo común caracterizó a aquellos jóvenes, fue la presencia de parecidas inquietudes como consecuencia de las transformaciones radicales que se produjeron en aquellos años de confusión. Conformaron así un agitado panorama humano, carente de estabilidad y de límites precisos, que se definió por debatirse a la búsqueda de orientación en el vórtice de la llamada “crisis de fin de siglo”.

¹³ En realidad “Mirando vivir”. Al citar de memoria, Borges yerra en el título del libro y en la nacionalidad de Barrett.

¹⁴ Publicada por Alejandro Vaccaro en “Cartas del poeta adolescente”, en *La Nación*, Buenos Aires, 9 de junio de 1996.

¹⁵ JOSÉ ENRIQUE RODÓ, “Las Moralidades de Barrett”, en *Obras Completas de Rafael Barrett*, Asunción, RP-ICI, 1988-1989, vol. IV, p. 343.

El núcleo principal del fermento que agita las conciencias de aquellos “jóvenes del 98” y la clave hacia la que se aglutinan aquellas inquietudes, radica seguramente en la confluencia de dos voluntades de renovación radical: en lo estético y filosófico el *modernismo*, en lo social y político el *regeneracionismo*.

El *modernismo*, en tanto superación filosófica del positivismo y como voluntad de expandir el concepto de realidad más allá del estrecho límite del “hecho positivo” y de abrir la idea de naturaleza humana hacia lo fantástico, lo misterioso, lo enigmático, lo irracional..., por medio, principalmente, de la expresión artística.

El *regeneracionismo*, desde su análisis de los males de la España del “desastre” y su diagnóstico de una degeneración nacional profunda, más allá de la pura derrota militar y mucho más grave que ella. Como consecuencia, la necesaria búsqueda de soluciones terapéuticas de muy diversa orientación (pues ideas regeneracionistas están presentes prácticamente en todo el espectro ideológico de la España del momento) siempre con el objetivo de remediar esos males.

La amistad de Barrett con Valle Inclán, con Maeztu, con Manuel Bueno, con Ricardo Fuente, su contacto con Baroja, el nombre dado a la revista que dirige en Asunción (“Germinal”) son datos muy significativos que lo sitúan ya a primera vista en conexión con los núcleos más inquietos de la juventud madrileña del final de siglo.

Pero es en el contenido de sus escritos de los primeros años donde se constata de forma clara esa identificación con las referencias intelectuales de su ambiente generacional:

Su análisis del “tema de España” bajo el diagnóstico de la situación del país como el de una nación “enferma”; su visión del problema desde el criterio de la existencia de “dos España” enfrentadas; su postura en la llamada “polémica de las razas” que contrapone en el análisis la decadencia “latina” frente al creciente predominio “sajón”; su exaltación de la figura moral del Quijote; su tratamiento de los temas urticantes en el fin de siglo español (caso Montjuich, caso Nakens, caso Ferrer y Guardia, etc.), son sólo algunas de las principales referencias en que se pone de manifiesto la indudable coincidencia de Barrett con la actitud intelectual de esa juventud del 98¹⁶. Para muestra, bastará con rescatar algunas de sus opiniones:

“¿No le subleva el espectáculo de un país moribundo, dañado hasta la médula, y empeñado en dejarse roer las pobres entrañas por una caterva de cuervos graznadores, abogaciles y bachilleres, y por cuatrocientos noventa buitres de cartón pintado?” (O.C., vol. IV, p. 243)¹⁷.

“¡Oh, psicología de mostrador! Respeta la noble dolencia de una casta de hombres cuyas pasiones y angustias no conocerás jamás, y que si fue incapaz de fundar un

¹⁶ Véase FRANCISCO CORRAL, *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*, Madrid, Siglo XXI, 1994, cap. 5.

¹⁷ Por “O. C.” citaremos: *Obras completas de Rafael Barrett*, Asunción, RP-ICI, 1988-1989, IV volúmenes.

descomunal establecimiento ganadero, supo en cambio engendrar una patria inmaterial y deslumbradora, invulnerable al tiempo y a las armas” (O.C., vol. IV, p. 129).

“...la España que en pleno siglo XIX encendió la última hoguera católica (...) La España, sin embargo, en que ha nacido Francisco Ferrer” (O.C., vol. I, p. 233).

“...quién creería que se dejara de aprovechar la ocasión de 1898 para despedir a los Borbones? Nada sucedió; en paz y en gracia de Dios se consumó la ignominia” (O.C., vol. I, p. 159).

Resulta evidente, en algunos de estos breves ejemplos, la coincidencia de Barrett con el tono característico de la oleada “regeneracionista” que inundó el pensamiento español a raíz del “desastre” del 98 y que tuvo sus principales exponentes en Costa, Picavea, Isern, etc., y su punto álgido en la prensa con el famoso artículo “*Sin pulso*” publicado en “El tiempo”, órgano de la oposición conservadora, el 16 de agosto de 1898. Las constantes metáforas médicas, la percepción de España como un país gravemente enfermo, la convicción de que la derrota militar era sólo un síntoma de males mayores y más profundos, la extrañeza ante la falta de reacción de un pueblo que ha sido víctima inútil de una derrota lamentable, el diagnóstico de un progresivo hundimiento del país y la necesidad de su “salvación” (resbaladizo término en política), son algunas de las ideas centrales que enmarcan y definen el pensamiento regeneracionista.

En un reciente artículo, José María Fernández Vázquez resalta además que en el libro “El dolor paraguayo” de Barrett “*vemos reflejado el profundo amor que sentía hacia el pueblo paraguayo; ese amor, esa preocupación por la gente del pueblo, es una constante plenamente noventayochista*”¹⁸. Preocupación dolorida por la gente del pueblo, interés por su pensamiento, su sensibilidad y sus valores, y sentimiento del paisaje como elemento integrante de esa visión del pueblo son, pues, otros tantos rasgos de esa pertenencia intelectual.

3. Líneas centrales de su pensamiento

Una de las facetas de mayor interés en el pensamiento de Rafael Barrett radica en su condición de exponente privilegiado de la “crisis de fin de siglo”.

Nacido en 1876, año clave en tantos aspectos (creación de la Institución Libre de Enseñanza; publicación de la obra de Draper *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* con prólogo de Nicolás Salmerón, del libro *Porvenir de los pueblos católicos* de Laveleye y de las primeras traducciones de Darwin; punto álgido en la llamada “polémica de la ciencia española” e inicio de encendidas discusiones sobre el evolucionismo; época clave en la difusión del pensamiento positivista a través del

¹⁸ JOSÉ MARÍA FERNÁNDEZ VÁZQUEZ, “El periodista Rafael Barrett y El dolor paraguayo”, *Cuadernos hispanoamericanos*, N.º 547, Madrid, enero 1996, p. 100.

krausismo; promulgación de la constitución de la Restauración, etc., etc.), educado en Francia e Inglaterra, Barrett es un hombre esencialmente europeo, lo que constituía un referente ideal para los jóvenes finiseculares que en su mayoría hubieron de realizar el reglamentario viaje iniciático a París.

Barrett es, además, plenamente consciente del momento crítico que le ha tocado vivir, y así lo expresa con notable clarividencia:

“La humanidad es hoy un caos, sí, pero un caos fecundo” (O.C., vol. IV, p. 149).

“Se siente universal inquietud. Los menos perspicaces aguardan graves sucesos. Se teme, se espera” (O.C., vol. II, p. 305).

“Cuando la humanidad está de parto, confiemos en lo invisible” (O.C., vol. II, p. 249).

Y certeramente diagnostica que esa “universal inquietud” se manifiesta en la forma de una recuperación de la fantasía, de la magia y del misterio en abierto rechazo a la filosofía positivista:

“Socialistas, anarquistas, neocristianos, espiritualistas, teósofos... ¿Qué quiere decir todo esto? ¿Qué quiere decir esta universal reacción hacia lo religioso, esta filosofía que se vuelve sentimental y profética, esta literatura preocupada del más allá, estos poetas, historiadores y críticos que se hacen reformadores sociales, estos propagandistas de unas bellezas que se habían declarado inútiles? ¿Qué quiere decir este renacimiento de la inquietud, del misterio, de la sagrada angustia salvadora de gérmenes?” (O.C., vol. II, p. 295).

Define Barrett la filosofía afirmando que “no se trata de una ciencia, sino de la trayectoria que sigue el centro de gravedad de nuestro espíritu” (O.C., vol. II, p. 249); definición que, además de su evidente aroma vitalista, se enmarca de lleno en el ámbito dinámico de una filosofía del cambio.

En la vieja disyuntiva Heráclito-Parménides (cuestión básica para todo pensamiento filosófico) Barrett se sitúa decididamente junto al primero. Todo cambia, nada permanece, “La filosofía dinámica va desalojando a la filosofía estática (...) Todo se agita en lo infinitamente grande y todo se agita también en lo infinitamente pequeño. Los átomos imitan a los astros. Se deslizan, pasan, se precipitan. En un líquido fluyen constantemente las moléculas; en un gas bombardean a velocidades locas las paredes que lo encierran” (O.C., vol. II, p. 226).

En el pensamiento de Barrett confluye la filosofía genuinamente *vitalista* (Bergson es uno de sus filósofos más admirados) con la reacción *antipositivista* que caracterizó al modernismo. Para Barrett, la realidad es la vida, en su compleja e inaprehensible movilidad y capacidad de acción; es esencialmente energía, fuente de movimiento, y esa virtud operativa escapa al análisis racional. Lo real se siente y se ejecuta, no se explica. La realidad profunda de la vida es inalcanzable para la razón. Lo real es inefable.

En este aspecto Barrett se muestra de nuevo como un joven enteramente de su generación. Según José Luis Abellán, en los primeros años del siglo XX “la *vida* como principio filosófico vuelve con todas sus exigencias”¹⁹.

Y a la hora de definir la vida, Barrett sigue a Bergson más una buena dosis de lirismo:

“La vida es un aire sutil, invisible y veloz, cuyos remolinos agitan un instante el polvo que duerme en los rincones. El inmortal torbellino pasa, torna a la pura atmósfera, a lo invisible, y el polvo se desploma inerte en su rincón. Los sabios no ven más que el polvo: palpan minuciosamente los cadáveres” (O.C., vol. II, p. 251).

El pensamiento vitalista se coloca necesariamente en las antípodas del racionalismo y por regla general conecta con posturas idealistas o espiritualistas. Barrett coincide en el rotundo *rechazo al racionalismo*, como pone de manifiesto, por ejemplo, en su negativa valoración de la filosofía griega:

“Para ellos, fuera de la conciencia no había nada. No se alejaron del luminoso círculo, centro de la inteligencia, y por eso lo que construyeron es tan claro, tan elegante, tan evidente y tan falso” (O.C., vol. II, p. 231).

Esto supone, desde luego, una puerta abierta al idealismo (“*¿Existir? Todo existe, y lo ideal más que lo real*”, O.C., vol. III, p. 118) con la aceptación de lo *misterioso* como componente objetivo de la realidad: en el ámbito del espíritu, por la importancia que Barrett concede a lo *inconsciente*, y en el ámbito del cosmos, porque el *enigma* es una parte muy significativa de nuestro conocimiento de una realidad que, inaccesible a la razón, es esencialmente misteriosa.

4. Modernismo religioso

Uno de los conflictos capitales de la llamada “crisis de fin de siglo” se localizó en el enfrentamiento entre los avances de la ciencia y la ortodoxia católica; enfrentamiento que se agudizó particularmente en torno a dos temas: los estudios de los textos bíblicos desde la metodología de la crítica histórica (por ejemplo la *Vida de Jesús*, de Renán) y la teoría de la evolución de las especies²⁰.

Desde el ámbito religioso, dos movimientos de gran alcance intentaron sucesivamente conciliar las conclusiones de la ciencia moderna con la religión: el “catolicismo liberal” y el “modernismo religioso”. Se ha dicho, y con indudable razón, que en

¹⁹ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Madrid, Espasa Calpe, 1979 a 1989, vol. 5/I, p. 70.

²⁰ Cf. DIEGO NÚÑEZ, Introducción al libro de John William Draper *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Barcelona, Alta Fulla, 1987, p. 17. (Edición facsimilar).

España estos movimientos de liberalización religiosa no existieron. Pero no es menos cierto que la posición del Krausismo en el tema religioso es el equivalente (en el ámbito seglar) de esos movimientos europeos.

Las ideas religiosas de Barrett se sitúan en el centro mismo de aquel conflicto y responden a unos conceptos muy cercanos al Krausismo, como frecuente entre los “jóvenes del 98” que en su mayoría fueron discípulos de profesores krausistas. Pero, a la vez, y seguramente a causa de su formación francesa, manifiesta una mayor proximidad con las ideas propiamente “modernistas” de Loisy, Lamennais, Duchesne, a los que cita en varias ocasiones.

Defiende Barrett una religión “humanizada”, sin dogmas ni misterios, en la que el concepto de lo sacro no es eliminado ni se ve reducido, sino que por el contrario se expande puesto que *“todo es sagrado (...) somos sagrados en primer término; la naturaleza no ha revelado hasta hoy ningún factor tan prodigioso como el hombre”* (O.C., vol. II, p. 66). Y como consecuencia *“el alma nos parece sublime, y el cuerpo también”* (O.C., vol. II, p. 317).

Esa “humanización” de la religión lleva como reverso una “divinización de lo humano” que vemos expresada con trazos especialmente apasionados cuando se refiere a su hijo recién nacido, del que dice que *“ha salido a la vida y ha explicado la vida. Ha abierto los ojos y ha creado la luz (...) Es el niño-Dios”* (O.C., vol. II, p. 30). La capacidad de crear, la condición creadora del hombre es, para Barrett, la clave de su carácter divino; hasta el punto de que en esa creación se ve incluido el propio Dios:

“La cuestión no está en si Dios existe o no existe. ¿Existe nuestra fe? He aquí el problema. Nuestra fe crea a Dios; nuestro descreimiento lo mata” (O.C., vol. III, p. 265).

Bajo ese concepto de religión humanizada y de humanidad divinizada, la divinidad de Cristo residirá precisamente en su condición humana, *“Jesús es lo más divino que conocemos, porque era hombre”* (O.C., vol. III, p. 357). Un Cristo así está en las antípodas del Dios bíblico y enfrentado a él: *“el antiguo y el nuevo testamento son la noche y el día. Jehová es racionalista, cruel, vengativo (...) Jesús es cosmopolita, contrario al castigo, piadoso”* (O.C., vol. III, p. 55).

La antítesis Cristo-Jehová (o la simétrica, Nuevo Testamento-Antiguo Testamento) está estrechamente relacionada con otra idea bastante difundida en la polémica religiosa del final de siglo: la contradicción entre el cristianismo primitivo y la Iglesia como institución.

El convencimiento de que el catolicismo oficial del momento (el Papa, el Vaticano, la jerarquía eclesiástica, el clero) era diferente y en muchos sentidos opuesto al auténtico cristianismo (el de los cristianos primitivos y el del propio Cristo) fue una idea muy extendida entre la intelectualidad progresista de la España de fin de siglo.

Confluían en esa idea (que es también compartida por el “modernismo religioso”) el rechazo crítico a una Iglesia que se emperraba en seguir rechazando las conclusiones resultantes de los avances científicos atada a una interpretación supuestamente literal

de la Biblia y el rechazo ético a una ortodoxia aferrada a una ideología en general ultramontana.

Hay que destacar a los krausistas como principales exponentes de este cúmulo de ideas en España²¹. Recordemos que “El Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río fue incluido por Pío IX en el índice de libros prohibidos y que en 1867 muchos profesores krausistas fueron apartados de sus cátedras por negarse a jurar fidelidad a la Iglesia y a la Corona.

Barrett, por su parte, dice que “*Jesús no tiene nada de común, ni con la Biblia, ni con el Vaticano*” (O.C., vol. III, p. 55). Y sitúa la diferencia en la oposición dramática del amor frente al odio: “*Llegó un día en que los cristianos odiaron también, y se hicieron católicos*” (O.C., vol. II, p. 154).

Por último, vale la pena rescatar una observación acerca de la religión como fenómeno sociológico, que se nos antoja notablemente moderna:

“Como si la masa no fuera esencialmente religiosa, es decir, sujeta al poder de los signos” (O.C., vol. I, p. 264).

5. Evolucionismo

Tal como expone en un artículo muy reciente el Profesor Diego Núñez²², la polémica a favor y en contra de la teoría evolucionista constituyó un importante campo de batalla ideológico y hasta político (o al menos de serias consecuencias políticas) en la España de final y principio de siglo.

En esa contienda Barrett no sólo toma partido desde sus primeros escritos decididamente a favor del evolucionismo, sino que además se aventura con entusiasmo en el desarrollo de sus consecuencias filosóficas. Es plenamente consciente, por ejemplo, de que significa el derrumbe de la imagen antropocéntrica, y al mismo tiempo la sustitución de un pensamiento de lo estático, petrificado en la elucubración de las esencias inmutables, por un pensamiento del cambio y de lo móvil:

“Hemos abandonado el concepto de especie inamovible para adquirir el de especie cambiante, elásticamente dócil a incontables causas de mudanzas (...) Los mitos más imponentes, los dioses más impasibles se desvanecen y huyen” (O.C., vol. II, p. 226).

En cuanto a los mecanismos específicos de la evolución, Barrett apunta que junto al conocido fenómeno de la lucha por la vida, que pudo dar sustento a las más feroces

²¹ Véase FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS, “Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo”, *Ensayos*, Madrid, Alianza, 1969.

²² Véase DIEGO NÚÑEZ, “El darwinismo en España: un test significativo de nuestra situación cultural”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, N.º 2, octubre 1997, págs. 31-36.

ideologías de supervivencia del más fuerte, existen múltiples ejemplos en la propia naturaleza de asociación, de simbiosis y “*de alianzas en las que el débil subsiste y colabora*” (O.C., vol. II, p. 247).

Al lado del principio de la adaptación al medio, concede Barrett importancia al principio contrario: la imposición al medio. Es el ser vivo (y especialmente el hombre) el que domina al medio y lo modifica para adaptarlo a sus necesidades, ya que “*para el organismo superior (mamífero, ave) en plena elasticidad, la fórmula exacta es que la vida, lejos de adaptarse, se rebela contra el medio físico y le obliga a que se adapte a ella*” (O.C., vol. III, p. 75). En este punto, Barrett está polemizando no tanto con Darwin como con Spencer, a quien se debe la extrapolación de los principios evolucionistas al campo sociológico, y que fue “*uno de los autores más comentados y citados en el último cuarto del siglo XIX español*”²³.

Otro interesante aspecto en el que la teoría evolucionista encuentra proyección en el pensamiento de Barrett, se manifiesta en sus conceptos éticos. La idea de que la posible clave para una ética práctica (que nos permitiría una cierta “reconciliación con la muerte”) se halla en la entrega y la contribución individual al mejoramiento de la especie, afirma el valor ético fundamental que Barrett postula, el altruismo, y a la vez sitúa la evolución de la especie en el eje de sustentación de los principios éticos. El sacrificio personal altruista en favor de los demás, encuentra su más alta manifestación cuando esos “demás” no son nuestros “próximos” sino la humanidad futura, es decir, cuando el sacrificio del individuo favorece el futuro de la especie.

“*Pensemos en las generaciones venideras -nuestra única inmortalidad- y sacrifiquémosles lo poco que somos*” (O.C., vol. IV, p. 78).

6. Barrett precursor

Rafael Barrett fue en múltiples aspectos un hombre que se adelantó a su tiempo; y debido a ello muchos de sus escritos nos resultan extraordinariamente contemporáneos.

Dice Augusto Roa Bastos que Barrett fue un precursor “*no sólo en el sentido del que precede y va delante de sus contemporáneos, sino también del que profesa y enseña ideas y doctrinas que se adelantan a su tiempo*”²⁴. Y Francisco Pérez Maricevich afirma que “*Barrett es uno de los precursores de la literatura social americana*”²⁵.

²³ DIEGO NÚÑEZ, *La mentalidad positiva en España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1987, p. 108.

²⁴ AUGUSTO ROA BASTOS, *ob. cit.*, p. IX.

²⁵ FRANCISCO PÉREZ MARICEVICH, *Diccionario de la Literatura Paraguaya*, p. 84.

7. Futuro, Progreso y conciencia ecológica

La fe en el futuro es un rasgo característico del pensamiento del siglo XIX. Su más firme sustentación procedía seguramente de la teoría evolucionista, con sus leyes de la selección natural y de la adaptación creciente al medio (y su extrapolación al ámbito de lo social por Spencer). Pero igualmente desde la filosofía krausista, de tanta influencia en la sociedad española de aquellos años, se consideraba que la historia de la humanidad evidencia “*el acercamiento progresivo del hombre hacia su perfeccionamiento*”²⁶.

Barrett comparte ese universal estado de ánimo y afirma que “*no está la verdad en lo presente, por enorme y brillante que parezca, sino en lo futuro, por débil e indefenso que palpite su germen*” (O.C., vol. I, p. 259). El bien se sitúa, pues, en el futuro, en lo nuevo; mientras que a su vez “*lo viejo es el resto de lo bárbaro. Es un vestigio del mal, porque el mal es lo que dejamos a nuestras espaldas*” (O.C., vol. II, p. 64). Los hombres caminan hacia el provenir “*poseídos de la embriaguez del bien, del vértigo del futuro*” (O.C., vol. II, p. 67).

Pero si en el pasado fin de siglo la fe en el futuro y la idea de progreso marcaban de presagios optimistas el panorama de lo porvenir, hoy en día la conciencia ecológica ha despertado la prevención ante los riesgos medioambientales.

En este sentido, Barrett aparece como un hombre de su tiempo por su fe en el futuro, pero se nos muestra, en cambio, como un hombre adelantado para su tiempo por su actitud crítica hacia la idea del progreso.

Es cierto que “fe en el futuro” y “fe en el progreso” suelen aparecer como dos aspectos generalmente unidos y confluyentes, en especial hacia los años finales del siglo XIX en los que, como afirma John Bury, “*la idea de Progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad*”²⁷. Pero no es menos cierto que la fe en el futuro es una idea más amplia y abarcante que la fe en el progreso.

De hecho, Barrett manifiesta una confianza plena en el futuro a la vez que expresa muy firmes críticas a la idea del progreso. Un progreso que considera ha sido elevado a la categoría de un auténtico Dios por la mentalidad moderna, pues “*para las seseras democráticas hay una fe, que es la codicia legal, y un Dios, que es el progreso, un Dios muy práctico, muy yanqui, que adjudica la felicidad al resoplido de las fábricas*” (O.C., vol. III, p. 291).

Sostiene “*que nuestro progreso no es humano*” (O.C., vol. II, p. 283) desde la convicción de que en su mayor parte se trata de un progreso puramente técnico. Pero rechaza también un supuesto progreso social que acarrea consecuencias en su mayor parte deshumanizantes:

²⁶ Véase MARÍA ELENA DE JONG, *El krausismo y la generación de 1898*, Michigan, Universidad de Michigan, 1981, p. 33.

²⁷ JOHN BURY, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, p. 309.

“Aventuras enjauladas por la higiene, torres de Babel aseguradas de incendio, nerones de levita usurera, milagros con tarifa, reos a quienes se toma el pulso, lujuria desinfectada, loterías benéficas, progreso, en fin” (O.C., vol. II, p. 27).

Este firme rechazo de la idea del progreso, le lleva a Barrett a expresar una clara conciencia que podemos calificar de ecológica.

Barrett percibe claramente la importancia de los síntomas de degradación ambiental que en su tiempo apenas comenzaban a aparecer y que se han disparado y descontrolado durante el presente siglo. Y describe esos riesgos incipientes de deterioro ambiental con referencia al mar, uno de los factores principales de equilibrio ecológico:

“El mar envejece. Su aliento se pierde en los espacios siderales. Su agua, cristalina limpieza entregada a los cielos, le es devuelta avaramente por los ríos, turbia y sucia, cargada de todos los despojos y secreciones y deyecciones de la tierra. Y con el transcurso de los tiempos, el mar se torna más acre, más espeso, más bajo, más árido” (O.C., vol. III, p. 308).

Desde esa conciencia ecológica, Barrett anticipa en imágenes extraordinariamente precisas los rasgos de una destrucción progresiva de la naturaleza y el panorama inquietante del hipotético futuro que sobrevendrá cuando *“los últimos safaris no hayan dejado vivas más que las especies domesticadas (...), cuando el suelo y el aire estén saturados de cultura positiva y mientras abajo se respire a máquina, arriba se circule geoméricamente, cuando en el planeta-ciudad haya fallecido el misterio ¿qué será de nosotros?”* (O.C., vol. I, p. 165).

Se siente a la vez preocupado por el riesgo creciente de catástrofe científica, con el que la sociedad actual se ha acostumbrado ya a convivir y que él presiente en las máquinas en tanto transformadoras de energías naturales liberadas.

“En la máquina chocarán quizá mañana, quizá dentro de mil siglos, nuestro verdadero espíritu y el verdadero espíritu de la Naturaleza” (O.C., vol. II, p. 294).

En bellas metáforas, Barrett compara las máquinas con criaturas inquietantes que recogen y utilizan las energías cósmicas abriendo un cauce que puede escapar al control del hombre:

“Y de ahí el terror metafísico que nos sobrecoge a la idea de los siniestros venideros, a la amenaza de los monstruos que nacerán de nuestros talleres; esos tentáculos del otro lado el muro, cuelgan en la sombra; esas energías que acuden de los confines del universo y se juntan en las entrañas de las máquinas son acaso la vanguardia del destino. Acaso hemos roto el dique que nos aprisionaba y nos protegía. Acaso en vez de liberarnos, hemos liberado el negro oleaje de las cosas, y por la estrecha puerta de nuestras máquinas el caos entrará y nos estrangulará” (O.C. vol. I, p. 190).

¿Cómo no pensar en el “terror metafísico” que encierra el riesgo real de catástrofe atómica o biológica, con el que la sociedad actual convive ya cotidianamente, al leer estos clarividentes párrafos escritos en 1910?

8. El bien, el mal y la utopía

La aparente contradicción entre fe en el futuro y desconfianza en el progreso, se agudiza y alcanza un mayor calado en el pensamiento de Barrett si consideramos su visión profundamente negativa de la naturaleza humana, literalmente fiel a la idea del “homo homini lupus”, ya que *“el prójimo es muy capaz de ayudarnos a morir de hambre (...) cada cual está rodeado de una banda de lobos; es preciso arrojarle los jirones de nuestra carne para respirar un momento y alcanzar la orilla”* (O.C., vol. I, p. 138).

Y no se trata de un sentido rousseauiano de la maldad humana (que tanto predicamento tuvo en aquellos años) como algo contagiado por la sociedad a un individuo originalmente bueno. Todo indica, por el contrario, que Barrett considera la maldad de la condición humana como algo esencial a la propia naturaleza del hombre, y no como un rasgo maleado históricamente por una estructura social perversa. Es un rasgo, por tanto, intemporal, y *“hoy lo mismo que ayer goza el odio de una autenticidad negada al amor. Todos sabemos que no son las malas pasiones las que se falsifican. La desconfianza, la crueldad y la concupiscencia siguen siendo los movimientos espontáneos del alma”* (O.C., vol. II, p. 41).

No deja lugar a dudas la opinión que Barrett expresa acerca de los individuos durante su etapa infantil, apenas contaminados aún por la sociedad, *“los niños son crueles, glotonos y envidiosos; son perfectos hombrecitos, y el tiempo, incapaz de transformar la índole de sus pasiones, les enseña solamente el disimulo”* (O.C., vol. III, p. 183).

¿Cómo puede entonces compatibilizarse una idea tan negativa de la condición humana y una tan explícita desconfianza en el “progreso”, con tanto optimismo en el futuro? Si los hombres son crueles, egoístas, envidiosos e hipócritas y si el progreso técnico y social no ha aportado gran cosa, sino que más bien ha sido negativo para la humanidad ¿de dónde podrán surgir las energías que llevarán al hombre hacia un futuro idílico?

En ese punto avanza Barrett una curiosa teoría (notablemente antimaniquea) según la cual el mal se transmutaría en bien por una especie de designio cósmico. Al hacer el mal, se está abriendo camino al bien futuro de una manera inconsciente. La realidad presente y pasada está en el mal, pero cuando llegue ese futuro en el cual confía *“quedará el edificio levantado por el mal para que el bien lo habite”* (O.C., vol. II, p. 43).

Vale la pena reproducir con alguna extensión su pensamiento al respecto:

“El ideal es la mentira, pero la mentira que cesará de serlo, la mentira-verdad, la mentira germen. Y por una curiosa ley, preceden a la encarnación del ideal preparativos

cuyo verdadero destino nadie sospecharía. Así el pájaro primerizo ignora por qué un anhelo irresistible le empuja a buscar y reunir las briznas de su nido. Creerá que lo que le impele es codicia de urraca y no ternura de tórtola. Así gentes pasadas ignoraron que al hacer la guerra fundaban la paz, que al destruir cimentaban y que con sangre fecundaban el mundo. Así ahora, ante el hecho universal de disolución de las fronteras por obra de las grandes compañías de comunicación y transportes, podríamos concluir que no se trata sino de ganar dinero, cuando en el fondo se trata del advenimiento enorme de la solidaridad humana” (O.C., vol. II, p. 42).

Este “pesimismo optimista” de Barrett no es una actitud extraña a las expresiones de mayor peso en el conflicto filosófico del final de siglo. Spencer, que tanta influencia ejerció en aquellos años, afirma que “*incluso en el mal, el estudioso aprende a reconocer tan sólo una forma del bien en lucha*”²⁸. Rodó, por su parte, dice sentirse próximo a esos “*pesimismos que tienen la significación de un optimismo paradójico*”²⁹. Y de otro de los grandes ídolos del momento, Zola, dice el propio Barrett que “*no vio en la tierra más que el mal, y lo pintó con la crueldad cirujana de un enamorado del bien*” (O.C., vol. III, p. 102).

En última instancia, esa idea un tanto milenarista de transformación del mal en el bien por obra y gracia del puro devenir, guarda estrecha relación con los ideales utópicos que tanto proliferaron en aquellos años. Barrett es (y de ahí, tal vez, su aproximación al anarquismo) un convencido defensor de la utopía en el más pleno sentido de la palabra:

“...lo que propongo es impracticable, y no lo propondría si no lo fuese. Estoy convencido de que es lo inaccesible lo que debe guiarnos. (...) Es el ideal, absurdo si queréis -¡qué importa!- lo único que puede guiarnos en la vida” (O.C., vol. IV, p. 290).

9. Existencialismo

Dice Inman Fox que la Generación del 98 significó, entre otras cosas, “*una importante transición entre el Romanticismo del siglo XIX y el Existencialismo del XX*”³⁰.

Esta afirmación es particularmente aplicable al caso de Barrett, que escribe páginas con planteamientos conceptuales e incluso terminológicos asombrosamente semejantes a los que desarrollarían los filósofos y escritores existencialistas varias décadas más tarde.

Desde el fuerte individualismo que impregna toda su obra, Barrett concibe el drama de la soledad, el sinsentido de lo real y el sentimiento de la incomunicación como rasgos consustanciales a la existencia humana:

²⁸ Cit. por JOHN BURY en *La idea del Progreso*, Madrid, Alianza, 1971, p. 304.

²⁹ JOSÉ ENRIQUE RODÓ, *Ariel*, Buenos Aires, Kapelusz, 1980, p. 18.

³⁰ EDWARD INMAN FOX, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1976, p. 237.

“No es lo difícil comunicar con Marte, sino con el prójimo. Queda la palabra, las pobres palabras manoseadas por todos los siglos, prostituidas a todos los usos, las palabras apagadas y marchitas, las que cualquiera comprende y no son de nadie. Sirven para las almas parches, que porque retumban se figuran que existen. Existir es un secreto. Pensar es amordazarse” (O.C., vol. II, p. 173).

Resulta incluso sorprendente encontrar en una sola línea dos de los rótulos más característicos y difundidos de la literatura existencialista: la peste (lepra en este caso) y la náusea.

“Él era la lepra, y el mundo un espasmo de aversión, una inmensa náusea” (O.C., vol. III, p. 171).

Y aunque bien pudiera pensarse que se trata de una simple casualidad, lo cierto es que en Barrett encontramos diversos textos inconfundiblemente precursores de lo que más tarde sería el existencialismo:

“Poco a poco desciende hasta nosotros una soledad formidable. Entonces nos parece la existencia alucinación de neurasténico, delirio razonado en que soñábamos amar, en que creíamos confundir nuestras almas con otras almas envueltas ahora en un secreto cruel. Podemos acudir a los seres adorados, gritar a su oído, clavar nuestros ojos en los suyos, estrechar su carne tibia... ¿Para qué? Debajo de esa carne, máscara que la muerte arranca con el rostro, hay una chispa cuyo color no sabremos nunca. Debajo de nuestra carne tiembla prisionera la médula central de nuestro espíritu, condenada a no comunicarse jamás -no se comunica sino lo que es común a todos- condenada a palpitar amordazada contra la dura realidad que la oprime y la aprieta como una red a un pájaro ciego.

Solos, irremediablemente solos; he aquí la verdad. Subimos hasta el presente desde las remotas profundidades del océano del tiempo, semejantes a esas algas enormes que mezclan sus fluorescencias sobre la superficie líquida y se enlazan únicamente, junto al fondo misterioso, por los tallos que se hunden en la sombra de las aguas. Es el pasado, el tronco de los instintos primitivos, lo que nos une a nuestros hermanos. La flor de nuestra vida individual permanece interior y oculta. Cada uno de nosotros habita una isla desierta” (O.C., vol. II, p. 318).