

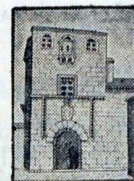
# ALCANTARA

REVISTA LITERARIA

## SUMARIO

	Páginas	
Tres visiones del hombre en el pensamiento español contemporáneo .....	3	<i>Eugenio Frutos.</i>
Mi hijo y yo .....	21	<i>Eladia Montesino.</i>
Recuerdos: El Café Varela.....	23	<i>Miguel Muñoz de San Pedro, Conde de Canilleros.</i>
Nuestros clásicos: Oros.....	26	<i>Diego Sánchez de Badajoz.</i>
«¿Murió Don Pedro el Cruel en Extremadura?» .....	27	<i>Juan Pedro Vera Camacho.</i>
Romance del Alférez Miguel.....	33	<i>José Canal.</i>
Marta y Claudina (Cuento).....	35	<i>Arturo Benet.</i>
Algo no anda bien .....	41	<i>Jesús Delgado Valhondo.</i>
Pintura española.....	43	<i>Francisco Marcos López.</i>
Siete sonetos .....	49	<i>Antonio Pérez Sánchez.</i>
El embrujo de una raza.....	53	<i>Fr. Gabriel de la Dolorosa, O.F.M.</i>
Poesía sin nombre.....	57	<i>Pedro Romero Mendoza.</i>
Transcripción del Códice del siglo XVII.	61	<i>Juan Antonio M. Gallardo. Pbro.</i>
Lavandera .....	81	<i>P. González.</i>
Emotiva Oración.....	83	<i>Sergio Fernández de Larrain. Embajador de Chile.</i>
Hacia la otra orilla.....	85	<i>José María Osuna.</i>
Madrigales .....	86	<i>Manuel Monterrey.</i>
El encuentro.....	87	<i>Augusto Oliver Marcos.</i>
Día y hombre.....	91	<i>Manuel Pacheco.</i>
Crítica sin hiel.....	93	<i>«Un Aprendiz de Hablista».</i>
Páginas antológicas: Camino del Guadarrama .....	97	<i>Leopoldo Panero.</i>
Glosas .....	99	<i>Valeriano Gutiérrez Macías.</i>
Copia de un escrito.....	106	<i>Sergio Fernández de Larrain. Embajador de Chile.</i>
Escarda .....	107	<i>José Maqueda Alcaide.</i>
Paisajes y hombres de España.....	109	<i>Ricardo de Val.</i>
Cuaresma .....	113	<i>Juan G. Rodríguez.</i>
Por la Alta Extremadura: Panoramas históricos.....	115	<i>Gregorio Gallego Cepeda.</i>
Navalmoral de la Mata.....	119	<i>Pablo Jiménez García.</i>
En Serradilla pernoctó San Pedro de Alcántara.....	121	<i>El Párroco.</i>
Ideario Extremeño .....	122	<i>Fr. Juan de los Angeles.</i>
Plenitud.....	123	<i>Fernando Bravo y Bravo.</i>
La partida.....	124	<i>M. Arjonilla Terrero.</i>
Vida religiosa .....	125	<i>Marcelino González-Haba.</i>
España lírica: Los nuevos maestros.....	131	<i>Manuel Ostos Gabella.</i>
Mirador: Crónica .....	133	<i>«Valgut».</i>
Pensamientos .....	140	<i>Marco Aurelio, Shakespeare, Pascal, Thiaudiere y Goethe.</i>
Don Gustavo Hurtado.....	141	<i>Valeriano Gutiérrez Macías.</i>
Recensiones.....	143	<i>José Canal, Valeriano Gutiérrez Macías y «Omar el Zegri».</i>
Noticia de Revistas .....	151	<i>C. R. y «Equis».</i>
Libros recibidos .....		
Láminas.....		

Nuestros artistas: «Título de los Amantes de Teruel: Detalle de Isabel de Segura», por Juan de Avalos, y fotos Javier, F. Benítez, Callejo y X.



# ALCANTARA



D. Legal CC-26-1958

Año XVI

ENERO a DICIEMBRE 1961

Núm. 139

## TRES VISIONES

### DEL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO

por Eugenio FRUTOS



En todo el pensamiento actual la preocupación por el hombre es central. Se debe esto, en parte, al carácter antropocéntrico que presenta toda la filosofía moderna, y en otra buena parte, a la inseguridad y angustia del hombre actual en un mundo duro y despiadado. La pérdida de la fe en muchos sectores y la materialización general de la vida han contribuido a llevarnos a tal situación.

Como se ha dicho por científicos y filósofos sabemos más que nunca parcialmente sobre el hombre, en fisiología, psicología e historia, pero nunca ha resultado, sin embargo, el hombre tan problemático. Por eso se han hecho antologías sobre el tema del hombre y se ha estudiado en autores antiguos y modernos.

Aquí se pretende solamente dar—de modo muy condensado—tres ideas o interpretaciones del hombre en el pensamiento español contemporáneo, en donde ya aparecen las preocupaciones del momento actual:

Como sobre la idea del hombre en Ortega y Gasset (1) he publicado ya un estudio más extenso, voy a ocuparme de otro miembro de su generación, Eugenio d'Ors, y de dos representantes—el más viejo y el más joven—de la llamada generación del 98, ya que Antonio Machado suele adscribirse a este grupo.

(1) *La idea del hombre en Ortega y Gasset.*—(*Revista de Filosofía*, XVI, 60-61 (1957), págs. 35-88).

## 1. EL HOMBRE Y LO HUMANO EN UNAMUNO

La primera vinculación de Unamuno al pensamiento europeo de su época es su antropocentrismo, según él mismo lo declara: «El fin del hombre es la humanidad, y la humanidad personalizada, hecha individuo, y cuando toma por fin a la naturaleza es humanizándola antes... ¿Por qué habláis del error antropocéntrico?», decía ya en *Vida de Don Quijote y Sancho*, de 1905. No se trata, pues, de la humanidad en abstracto, sino del hombre concreto de carne y hueso, de cada persona humana.

En una de sus obras centrales — *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913)—escribió: «El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere—sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se vé y a quién se oye... este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quieranlo o no ciertos sedicentes filósofos». Sujeto y objeto, a la vez, con lo que Unamuno se vincula a la corriente subjetivista, inmanetista de la filosofía moderna. Y por su consideración del hombre singular y concreto se vincula, como ahora se ha repetido tantas veces, a la filosofía existencial. Pero «la cuestión humana» que a él le interesa no es la del hombre residiendo en la tierra, sino la trascendencia, la inmortalidad. En «Soledad» escribe: «...no hay más que un solo afán, uno solo y el mismo para los hombres todos... La cuestión humana, que es la mía, y la tuya; y la del otro, y la de todos... La cuestión humana es la de saber qué habrá de ser de mí conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros muera». Como nadie se muere por nadie, ni nadie se salva o se condena por nadie, el individualismo—que llega a ser frecuentemente «yoísmo»—es radical, y por eso ha dicho antes, y repite en otras ocasiones, que no considera la humanidad sino individualizada en cada persona. No cabe en el pensamiento, y sobre todo en el sentimiento, de Unamuno una Humanidad divinizada como el *Grand'Etre*, de Comte, ni el optimismo o confianza en un progreso que realice la utopía de un paraíso en la tierra. Entre otros textos, véase lo que en *Soliloquios y Conversaciones* dice «A mis lectores»: «Yo tengo mi lucha y cada uno de nosotros tiene la suya. Y mi lucha no puede asegurar que sea por el mejoramiento de la humanidad. ¿La humanidad? Y si luego resulta que de aquí a diez, a cien, a mil, a un millón de siglos la humanidad ha desaparecido sin dejar rastro alguno de sus ciencias, sus artes, sus industrias, qué me importa eso?... Yo no soy un filántropo. Siento demasiado el hambre y la sed de Dios para amar a los hombres al modo filantrópico. Hay que sembrar en los hombres gérmenes de duda, de desconfianza, de inquietud y hasta de desesperación. Yo, lo confieso, tengo un sentimiento trágico de la vida... Soy la espada y la muela y aguzo la espada en mí mismo» (2).

(2) *Del sentimiento trágico de la vida*.—(Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943), página 37. Las demás citas de este libro van referidas también a esta edición.

Aquí aparece claramente, aparte de su «hambre de inmortalidad», el carácter «agónico» de la vida, pero en una lucha trágica, sin esperanza y en el desamparo, que se parece a la «desesperación original», de Sartre, en el sentido de que «el hombre es una pasión inútil», que trata vanamente de llegar a ser lo que no es: una síntesis del *en soi* y del *pour-soi*, es decir, que trata de llegar a ser dios.

Según Antonio Sánchez Barbudo, en su excelente, pero muy tajante en sus conclusiones, estudio sobre Unamuno, (3) esa desesperación profunda provendría de que la lucha de Unamuno es una lucha de antemano perdida; es una ficción de lucha entre su incredulidad racional y su afán sentimental de fe, pero de antemano perdida, porque Unamuno ha perdido completamente la fe, pero finge, y se finge, no haberla perdido y sabe que finge. Todo esto lleva al problema de la ficción y de la continuidad y discontinuidad de la personalidad, sobre lo que diremos después unas palabras.

Sacar una conclusión tan tajante de la lectura de Unamuno es muy difícil porque Unamuno dice cosas contrarias y aun contradictorias, y defiende su derecho a contradecirse, porque el hombre—al menos, el hombre Unamuno, diríamos—es esencialmente eso: contradicción.

Mas, justamente el párrafo *Del sentimiento trágico de la vida* en que esto se afirma es de los más desesperados. Dice así: «Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuanto voy diciendo, anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo otras que esta vida no tiene el valor que se le da. ¿Contradicción ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón que dice que sí, y mi cabeza que dice que no! Contradicción naturalmente. ¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio: «Señor, creo; ayúdame a mi incredulidad!»? ¡Contradicción! ¡Naturalmente! Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas, como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, *sin victoria ni esperanza de ella*; es contradicción». (pág. 19). Si efectivamente no habrá nunca victoria ni esperanza de ella, estamos en la realización agónica de la pasión inútil. El afán de inmortalizarnos sería vano porque Dios sería sólo proyección del hombre, tanto el Dios racional de los teólogos como el volitivo y sentimental de los creyentes. Así lo dice, en la misma obra: «...el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, el hombre no hombre, y el otro Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso». (pág. 11). Lo que no quita para que en otros lugares del mismo libro, la afirmación no sea tan tajante y, a veces, sea por completo diversa, como al decir: «Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos»; frase que puede ponerse en relación con la conocida idea unamuniana de que Dios nos sueña, y morimos cuando deja de soñarnos, según la sentencia sha-

(3) *Estudios sobre Unamuno y Machado*. Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo, 19.—Madrid, 1959.

kespiriana de que «estamos hechos de la estofa misma de los sueños, que somos un sueño de Dios, y que nuestra historia es la que por nosotros sueña Dios». Así, Dios nos mantiene en la existencia, aun más allá de la muerte, cumpliendo el papel que le asigna, de ser «el productor y sobre todo el garantizador de nuestra inmortalidad», como el autor de una novela, o «nivola», respecto de sus personajes, según el tema aparece en *Niebla*.

Y al despertar, en la muerte, la diestra de Dios oprime el corazón y en su siniestra descansa la cabeza como dice en el soneto «En la mano de Dios», que termina así:

Al corazón sobre tu pecho pones  
y como en dulce cuna allí reposa  
lejos del recio mar de las pasiones,  
mientras la mente, libre de la losa  
del pensamiento, fuente de ilusiones,  
duerme al sol de tu mano poderosa.

Pero no son sólo los contradictorios textos los que llevan a suponer que en Unamuno la lucha entre el corazón y la cabeza fue real, y no meramente fingida, sino las famosas crisis que Sánchez Barbudo estudia, especialmente la de 1897, en Salamanca, y la de 1924-25, en París. Es posible que ésta no fuese la tónica constante, pero me parece claro que, en esas etapas críticas, a la que corresponden algunas de sus obras, el desgarramiento era real. Y a una última crisis, en Salamanca, al final de 1930, corresponden algunas de las obras en que la angustia y el desamparo se hacen mayor, como *San Manuel Bueno, mártir*, de que luego hablaré.

No cabe duda que ese sentido agónico y trágico de la vida humana aproxima a Unamuno a la filosofía existencial, y en algunos casos a fórmulas muy concretas del existencialismo. Así, esta expresión *Del sentimiento trágico*: «...el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro y a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad», se puede aproximar naturalmente al sentido nadificante de la conciencia en el *pour soi* sartreano, y a su valoración negativa consiguiente, frente a la positiva del *en-soi*.

Pero Unamuno no se abandona; reacciona en violenta lucha. El existencialismo puro conduce, a la mayor parte de la gente, a un quietismo aislador o a la entrega frenética al movimiento sin sentido —tal como en las novelas de Kerouac—, a pesar del «resistamos gallardamente» o del seguir actuando, aun a conciencia del sin sentido, cuando la angustia haya quemado en su fuego toda la falacia de las cosas.

Por eso me parece que lo más constante, en la posición existencial de Unamuno, es la afirmación de la inseguridad esencial de la vida, que obliga a una tensión permanente. Frente a la seguridad progresista de fin de siglo —y especialmente frente a la situación es-

pañola —él dice, en los *Ensayos* ( 894-1911), que se propone «inquietar, angustiar, desesperar». Sabe, según la vieja sentencia heraclítea, que los brebajes que no se agitan se corrompen. La necesidad del sufrimiento y de la desesperación para la vida humana está expresada con singular fuerza en el siguiente párrafo de *Soliloquios y Conversaciones*: «...me duele y me hiere el ver que los hombres marchen tan confiados como si marcharan por suelo firme, confiados en sus prejuicios y antiprejuicios, esclavos unos de la fé religiosa; esclavos otros de la ciencia, esclavos otros de la ignorancia, esclavos todos. Quiero que duden, quiero que sufran, quiero sobre todo que se desesperen, quiero que sean hombres y no progresistas. La desesperación aunque resignada, es acaso el estado más alto del hombre». La interpretación de la desesperación es algo diferente de la existencialista, pero constituye el meollo de la condición humana, al menos del modo más auténtico y profundo de asumirla. El desesperadamente resignado toma de aquí impulso para la acción, pero fingiendo. Es el caso de Don Manuel Bueno, el párroco que ha perdido la fe, y de Lázaro Carballino, su discípulo, cuando aquel le convence. Al pueblo le ocultan su incredulidad, piadosamente.

¿Está justificada esta ficción? A juicio de Unamuno es absolutamente necesaria para que los demás sigan viviendo, pues son poquísimos los que resisten vivir a la intemperie. Sin embargo, él no procedió así, pues, al perder su fe, debería haberse callado en lugar de gritar tan apasionadamente su tragedia. Pero Unamuno era demasiado egocéntrico para callarse. El tipo del párroco es ideal y representa lo que se debe hacer, aunque no se haga.

Este vivir fingiendo es, al parecer, el centro del problema de la personalidad en Unamuno. Lo real y lo aparente, el dentro y el fuera se extiende a la persona colectiva. Se habla de la «intrahistoria» o «soto-historia», en el quehacer de todos, un quehacer silencioso, sobre cuyo silencio la historia se deja oír. Y en cada persona, a fuerza de sernos hacia fuera, llega un momento en el que puede decirse que «lo de fuera es lo de dentro», que no hay ese hombre interior, sino sólo el que hace aspavientos hacia los otros y el que éstos ven y nada más.

Aunque uno a veces se viva como discontinuo, el «otro» que ve está en uno mismo. La dualidad efectiva se da entre las aspiraciones y sentimientos de plenitud de ser, de felicidad, de inmortalidad e infinitud, que la razón niega.

Me parece que Unamuno —que suele inscribirse en el movimiento irracionalista de la filosofía moderna —era en el fondo un tremendo racionalista; no sé si más de lo que él se figuraba o más de lo que finjía figurarse; pero desde luego más de lo que suele considerarse. El debate se da, no entre dos planos —el afectivo-volitivo, de una parte, y el lógico-intelectivo, por otra —, sino dentro del plano racional. Obsérvese que no se trata de un impulso de fe ciega, sino de un voluntario querer ser inmortal, personal y unamunianamente inmortal; es un «yo» supercrecido, con plena conciencia y razón de su enormidad. Por eso puede decir —haciendo un juego de palabras—

que la fe consiste no tanto «en creer lo que no vemos cuanto en crear lo que no vimos». Esta creación y aquel voluntario creer son racionalmente lúcidos, no instintos o sentimientos oscuros, aunque broten de esa zona oscura, del «fondo del alma». En el libro de viajes *Por tierras de Portugal y España*, Unamuno ha escrito: «¡Con el fondo del alma! ¡Vivir la vida con el fondo del alma!—exclamé cuando hube leído esto—. ¡Con el fondo del alma! He aquí una frase admirable y preñada de sentido.

«¡Vivir con el fondo del alma! Sí, hay individuos, hay acaso pueblos enteros que no viven sino con la sobrehoz del alma; hay individuos, hay acaso pueblos enteros que viven, más que con la voluntad y el sentimiento, con los deseos y las sensaciones». Resulta que Unamuno incluye la voluntad en «el fondo del alma», de modo que este fondo no corresponde a la «zona media», de la vida instintivo afectiva, de que, a propósito de Ortega o de Machado, podríamos hablar, sino que alcanza la zona racional, a que la voluntad—querer lúcido—pertenece.

Esto no quita realidad y autenticidad al debate, pero explica que parezca una ficción, porque, en verdad, no se da entre su corazón y su cabeza, como el mismo Unamuno cree; sino sólo en su cabeza: *entre lo que racionalmente quiere y lo que racionalmente cree*. Y esto puede ocurrir porque como dijo Descartes, «siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, yo no la contengo en los mismos límites, sino que también la extiendo a las cosas que no comprendo; y siendo hacia ellas indiferente, fácilmente se equivoca sobre lo verdadero y lo bueno, y por ello me equivoco y pecho». (*Descartes.—Meditaciones, IV.—AT. VII, 58*).

Aquí el pecado consiste en querer, contra lo que la razón dice, ser inmortal. En este irresoluble debate—irresoluble al menos para Unamuno lo mejor sería «la feliz incertidumbre», (4). Pero no es ésta la salida del párraco de Valverde de Lucerna, sino la pura negación. Se ha hecho notar la correspondencia de temas entre *San Manuel Bueno, mártir* y *La confesión del Vicario Seboyano*, de Rousseau. Pero mientras el Vicario va a parar a una posición deísta, el párroco de Valverde va a dar en un completo nihilismo (el Dios racional de los deístas no podía ser el de Unamuno). En lo que coinciden es en la posición pragmática: en fingir fe para que el pueblo viva; la verdad lo es en cuanto verdad para la vida. Lo vitalmente verdadero es, pues, la ficción. La auténtica verdad o realidad, sin velos, es aniquiladora.

Pero como el hombre que finje acaba por ser lo que finje en el plano de la existencia concreta, el auténtico Unamuno no sería el racional nihilista, sino el angustiado y desesperado luchador. En una obra de raro tema y estructura—*Cómo se hace una novela*—, escrita en 1924, el protagonista, M. Jugo de la Raza (5), vive esta aventura de

(4) Ver *Sánchez Barbudo*, Obra citada, págs. 63-64.

(5) Unamuno se ha transcrito: la U inicial de su apellido; Jugo, su segundo apellido, y en cuanto al «de la Raza» acaso se pueda poner en relación con el caserío rural—Larraza—que poseían sus abuelos. (Ver *Serrano Poncela: El pensamiento de Unamuno* (Breviario del Fondo de Cultura Económica, 76,—México, 1953, pág. 7).

la personalidad, y también se ha señalado que *Don Sandalio, jugador de ajedrez*, es la persona vista por fuera, sin contenido propio, el hueco de la personalidad.

Es que siempre el hombre es misterio y de misterio está rodeado. En «El secreto de la vida», uno de sus ensayos (6), escribe: «El misterio parece estar entre nosotros a las veces como dormido o entumecido; no lo sentimos. Pero de pronto, y sin que siempre podamos determinar por qué, se nos despierta, parece que se irrita y nos duele y hasta nos enfebrecer y espolea al galope a nuestro pobre corazón... El misterio es para cada uno de nosotros un secreto. Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente cuanto más quiera a cada hombre; es decir, cuanto más hombre le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación. Los poco atribulados tienen el secreto de su vida muy a flor de tierra y corren riesgo de no prender bien en ella y no echar raíces».

La *hombría* está en relación aquí, efectivamente, con un irracional; y un sentimiento—la tribulación—es la que afila el alma. Pero se trata de una aspiración y de un supuesto: Unamuno habla como creyente, según muchas veces hacía. Pero esto no significa que creyese de veras. Está en el plano de la pragmática ficción.

Lo que siempre queda, en la concepción unamuniana del hombre, es el carácter inseguro y agónico de la existencia, la necesidad de lucha y la complejidad humana. También la soledad del hombre, la incomunicación y el lenguaje o la busca de otras formas—bastante precarias—de comunicación: el amor, la caridad invasora, la imposición y el oficio civil (7).

Precisamente este tema de la comunicación nos da paso a Antonio Machado, en el que resulta central.

La detención en Unamuno ha sido necesaria porque sus temas repercuten en ciertas direcciones de la poesía actual, en su modo de intuir el mundo y el hombre y de expresar estas intuiciones.

## 2. ANTONIO MACHADO Y SUS IDEAS SOBRE EL HOMBRE

Machado fue un hombre solitario, grave, melancólico, bueno y sensible, con predominio del sentimiento sobre la razón, pero con una tendencia reflexiva y una profunda, casi escéptica ironía, que ponía, ante todo, la comunicación con los demás hombres, la benevolencia hacia ellos y un vivo deseo de justicia social.

Contemplativo puro, no intervino en la situación española sino en las circunstancias excepcionales que vivió en los últimos años de su vida y que le arrastraron a ello.

Meditó lenta y largamente sobre el hombre y su condición y le preocupó hondamente el problema de la transcendencia en su doble

(6) *Ensayos*, I (Aguilar, Madrid, 1945) p. 830. (Citado por S. Serrano Poncela: *Obra citada* ps, 175-176)

(7) *Serrano Poncela.—Obra citada*, pág. 176.

dimensión—transcencia al otro y a «lo otro»—, acaso por su misma reconcentrada soledad. Y posiblemente también por la corriente inmanetista del pensamiento moderno en que se había formado, y cuya insuficiencia advertía o, quizás, presentía.

La base de la comunicación entre los hombres está en los «universales del sentimiento», de que habló en Segovia, en una conferencia «Sobre literatura rusa», (8). Allí puede leerse: «Esta tendencia colectiva, marcadamente irracionalista o insuficientemente racional, que nos desconcierta en la novela rusa, creadora de tantos extraños personajes, que viven y se agitan como en un mundo de pesadilla, se compensa ampliamente con esa otra tendencia hacia los universales del sentimiento; ansia de inmortalidad, piedad hacia los humildes, amor fraterno, deseo de perfección moral, anhelo de suprema justicia, cristianismo, en suma. Se diría que el ruso ha elegido un libro, el Evangelio, lo ha puesto sobre su corazón y con él y sólo con él pretenden atravesar la historia». Sobre este «evangelismo» del pensamiento ruso insiste mucho. Ni la razón helénica y cartesiana, ni «el determinismo económico de Carlos Marx», que considera como pensamiento alemán, sino Cristo, es el fundamento de la comunión universal. Así escribe: «Pero hay otra forma de universalidad que no la expresa el pensamiento abstracto, que no es hija de la dialéctica, sino del amor, que no es de fuente helénica, sino cristiana; se llama fraternidad humana, y fué la gran revelación de Cristo». Estos son los textos que más frecuentemente se alegan. Pero Machado había pensado ya mucho antes en estos universales. En el prólogo a las «Soledades», en la edición de «Páginas escogidas», de Saturnino Calleja (1917), había escrito (9): «Y aun pensaba que el hombre puede sorprender algunas palabras de un íntimo monólogo, distinguiendo la voz viva de los ecos inertes; que puede también, mirando hacia dentro, vislumbrar las ideas cordiales, los universales del sentimiento». Se advierte la relación con los versos de su «Autorretrato»:

a distinguir me paro las voces de los ecos  
y escucho entre las voces tan solamente una.

Pero lo más importante es que se descubren mirando hacia dentro. Por eso dice a continuación que sentir con todos no es «convertirse en multitud, en masa anónima. Es precisamente lo contrario». El «intimismo» inicial de la lírica de *Soledades y Galerías* no ha desaparecido; el inmanetismo que reprocha al pensamiento del siglo XIX — a la vez que se lo reprocha a sí mismo — sigue actuando; pero acompañado siempre de una necesidad de apertura y comunicación con los otros.

A esta necesidad responde la «poesía objetiva» de *Campos de*

(8) *Los Complementarios*. (E. Losada. Buenos Aires, 1957), pág. 144.

(9) Citado por José M.<sup>a</sup> Valverde, en ensayo «Evolución del sentido espiritual de la obra de A. Machado». (*Cuadernos Hispanoamericanos*, 11-12, págs. 399-414).

*Castilla*, en que no se pretende captar sólo el paisaje, sino la figura y el alma de los hombres que se mueven en su marco. De aquí, posteriormente, la filosofía de Abel Martín y de su discípulo Juan de Mairena.

Los poemas intimistas no hablan del hombre, sino de un hombre; el propio poeta. Pero en un hombre está la naturaleza humana, y como «un corazón solitario no es un corazón», en realidad esta concentración acusa en sí lo humano. No es extraño, pues, que los sentimientos de hastío, melancolias y angustia, tan profundamente sentidos por el poeta, resuenen en los demás hombres y se conviertan en categorías universales y existenciales.

Son más bien pesimistas tanto sus descripciones de los hombres del páramo castellano («Por tierras de España» puede servir de ejemplo) como las primeras alusiones al hombre *in genere* que aparece en «Proverbios y Cantares» (10):

El hombre es por natura la bestia paradójica,  
un animal absurdo que necesita lógica.  
Creó de nada un mundo y, su obra terminada,  
«Ya estoy en el secreto — se dijo —, todo es nada».

El hombre sólo es rico en hipocresía.  
En sus diez mil disfraces para engañar confía;  
y con la doble llave que guarda su mansión  
para la ajena hace gánzúa de ladrón.

Pero, en realidad, no se refleja aquí la hondura de su pensamiento por estos mismos años, en los que ya se había planteado la problemática de Abel Martín.

Para el doble Martín, el hombre es una mónada solitaria. De la teoría leibniziana no toma el sustancialismo, sino el aislamiento de cada mónada, y el ser un inmaterial centro de energía, de esencial mutabilidad. He aquí el texto central: «No sigue Abel Martín a Leibnitz en la concepción de las mónadas como pluralidad de substancias. El concepto de pluralidad es inadecuado a la substancia. «Cuando Leibnitz — dice Abel Martín supone multiplicidad de mónadas y pretende que cada una de ellas sea el espejo del universo entero, no piensa las mónadas como substancias, fuerzas activas conscientes, sino que se coloca fuera de ellas y se las representa como seres pasivos que forman por refracción, a la manera de los espejos, que nada tienen que ver con las conciencia, la imagen del universo». La mónada de Abel Martín, porque también Abel Martín habla de mónadas, no sería ni un espejo ni una representación del universo, sino el universo mismo como actividad consciente: *el gran ojo que todo*

(10) *Antonio Machado. Poesías Completas*. (C. Austral. Buenos Aires, 1952), p. 176. (Cito por esta defectuosa edición por unificar, pero tengo a la vista la de la Residencia de Estudiantes, de 1917).

lo ve al verse a sí mismo. Esta mónada puede ser pensada, por abstracción, en cualquiera de los infinitos puntos de la total esfera que constituye nuestra representación espacial del universo (representación grosera y aparential; pero en cada uno de ellos sería una autoconciencia integral del universo entero. El universo pensado como substancia, fuerza activa consciente, supone una sola y única mónada, que sería como el alma universal de Giordano Bruno. (*Anima tota in toto et qualibet totius parte*).

No cabe duda de que seguimos dentro del inmanentismo decimonónico; la mónada es autoconciencia del universo. El hombre es un ser en el que el universo se hace consciente de sí mismo. Pero el hombre busca al otro y a lo otro. Lo más radicalmente otro del hombre, en su especie, es la mujer. De aquí el impulso erótico, que es esencialmente el impulso metafísico hacia lo otro: «la sed metafísica de lo esencialmente otro» (p. 282).

Pero lo que se alcanza en lo «otro» es siempre uno mismo. Lo que se pierde de amor se gana de conocimiento: el amante comienza a sospechar «la esencial heterogeneidad de la sustancia (p. 282), tema central en Machado (11). No sólo se da heterogeneidad de seres o heterogeneidad en el ser en común sino en el seno de cada hombre concretamente existiendo. De aquí el doble, la duplicidad o multiplicidad de cada uno; el autodiálogo; el encuentro, en suma, siempre consigo mismo.

¿Cómo trascenderse? Esta cuestión da lugar a las más hondas intuiciones del poeta en la desvelación del existente humano. Pero los caminos o métodos poéticos no son lógicos, y, por otra parte, el mismo Abel Martín pide una lógica heraclítea, no la lógica parmenídea de la identidad, esto es, una lógica en que la conclusión no esté nunca contenida en las premisas. Ya dije en mi estudio que más que esto lo que ocurre es que no hay conclusión sino varias posibilidades a las que pueden llevar las vías poéticas.

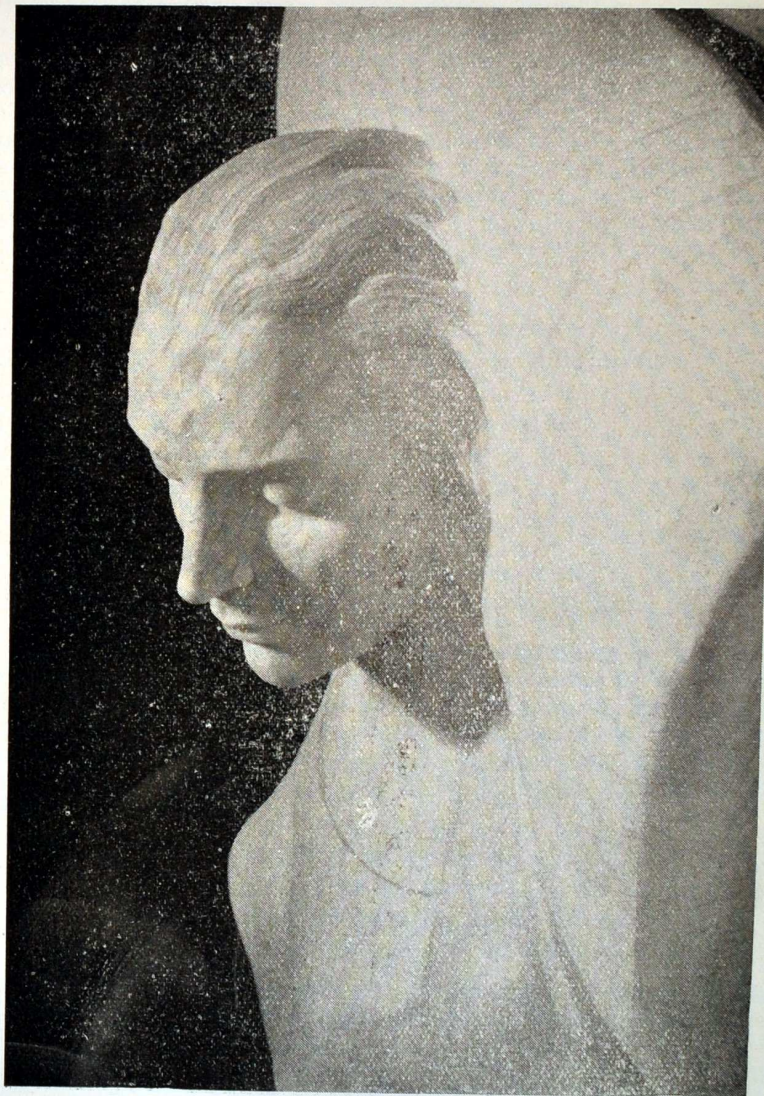
Las tres vías son los sueños, el hastío y la angustia. Estas dos últimas conducen a la desesperación y a la nada. Los sueños hacen vislumbrar algo transcendente, pero vago, incierto. En esa situación se va de la esperanza a una melancolía desesperanzada, expresada en el conocido verso:

«siempre buscando a Dios entre la niebla»

La irrealidad de los sueños es lo que pone esa niebla. Eso que se vislumbra en las «galerías del alma», mientras se sueña, ¿responderá a una realidad o se irán, como las «sombras gentiles» de otros sueños, «huyendo entre los álamos de oro»?

El hastío produce una situación semejante al temple de ánimo

(11) He desarrollado este tema en el estudio titulado *La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado*. («Revista de Filosofía», T. XVIII, nos 69-70 (1959), páginas 271-292). Últimamente he publicado, con motivo del primer centenario del nacimiento de Bergson, otro estudio, titulado *El primer Bergson en Antonio Machado*. («Rev. de Filosofía», XIX, 73-74 (1960), págs. 117-168).



ALBUM EXTREMEÑO. —Título de los Amantes de Teruel. Detalle de Isabel de Segura. Foto X

que describe Heidegger como «aburrimiento total»: una silenciosa niebla lo invade y lo iguala todo. La situación psíquica es la de indiferencia: el mundo y la vida aparecen monótonos. Monotonía y hastío se convierten, son equivalentes. En esta nivelación, el tiempo se homogeneiza: «hoy es lo mismo que ayer»; «hoy es siempre todavía» Lo realmente vivido, lo soñado y el momento actual se funden en un instante eterno o invariablemente repetido. El poema VI de *Soledades*, que une motivos tan machadianos como la tarde, el parque y la fuente, es particularmente revelador. El motivo fundamental está dado en el verso «fué esta misma lenta tarde de verano», cuyo grave son evoca bien el estado de ánimo que se intenta expresar. Tanto la fuente como el poeta repiten siempre la misma copla, la misma pena:

Fué esta misma tarde: mi cristal vertía  
como hoy sobre el mármol su monotonía.

.....  
Fué una clara tarde del lento verano...

Tú venías solo con tu pena, hermano;  
tus labios besaron mi linfa serena  
y en la clara tarde dijeron tu pena.

Dijeron tu pena tus labios que ardían;  
la sed que ahora tienen entonces tenían

Las imágenes del hastío no remiten forzosamente a un ámbito sombrío. Por el contrario, se simbolizan en «una tarde clara y amplia» (Poema XVII) o se compara el alma hastiada en un «ancho y terso río» bajo el puro «azul monótono, sin nada en sus riberas» (Poema XLIX). Lo constante es el desamueblamiento interior; la uniformidad deslumbrante. Este último poema aludido comienza así:

Recuerdo que una tarde de soledad y hastío  
¡oh tarde como tantas!, el alma mía era,  
bajo el azul monótono, un ancho y terso río  
que ni tenía un pobre juncal en su ribera.

Nótese la unión del hastío a la soledad. Los efectos que produce es un vaciado del mundo, que pierde su encanto al no amar (ni odiar) nada:

¡Oh mundo sin encanto, sentimental inopia,  
que borra el misterioso azogue del cristal!  
¡Oh el alma sin amores que el Universo copia  
con un irremediable bostezo universal!

El azogue lo ponen los sueños, para hacer de ese cristal «el pro-

fundo espejo de mis sueños», de que el poeta habla en el poema inicial (el LXI) de *Galerías*.

En cuanto a la angustia da decididamente en la nada, pero rara vez el poeta queda absolutamente anonadado: más bien indeciso.

El poema típico, que el mismo Machado notó como anticipo de Heidegger, es bien conocido, pero lo recordaré:

Es una tarde cenicienta y mustia,  
destartalada, como el alma mía;  
y es esta vieja angustia  
que habita mi usual hipocondría.

La causa de esta angustia no consigo  
ni vagamente comprender siquiera;  
pero recuerdo y, recordando digo:

—Sí, yo era niño, y tú, mi compañera.

No sólo Heidegger, sino—como ya he advertido—Kierkegaard resuena aquí, sin saberlo el poeta. Pues bien, la 2.<sup>a</sup> parte de este poema es la que termina con el famoso verso, antes citado: «siempre buscando a Dios entre la niebla».

Y es que el corazón de Machado es un oscilante péndulo:

Hora de mi corazón:  
la hora de una esperanza  
y una desesperación.

(*Nuevas Canciones*. CLXI. Proverbios y Cantares, LII).

Añadamos, para terminar, que el tema de la angustia aparece pronto enlazado con el de la muerte. El poema XV de *Soledades* termina así:

¡Oh angustia! Pesa y duele el corazón... ¿Es ella?  
No puede ser:... Camina... En el azul, la estrella.

Esta terminación, que pasó por oscura, resulta hoy clarísima. Y, además, el poema que sigue—«Siempre fugitiva y siempre...»—es uno de los dedicados a la muerte, cuyos epítetos repite el poeta todavía en la «Muerte de Abel Martín». Y son otros muchos los poemas en que la angustia está presente. En torno al citado, se agrupan varios de esta clase, el más impresionante de los cuales no menciona la angustia. Ya lo he citado en mi estudio, pero lo recuerdo aquí:

Desnuda está la tierra,  
y el alma aúlla al horizonte pálido

como loba famélica. ¿Qué buscas,  
poeta, en el ocaso?

Amargo caminar, porque el camino  
pesa en el corazón ¡El viento helado,  
y la noche que llega, y la amargura  
de la distancia!... En el camino blanco

algunos yertos árboles negrean;  
en los montes lejanos  
hay oro y sangre... El sol murió... ¿Qué buscas  
poeta, en el ocaso?

He aquí, pues, al hombre de Machado siempre colgado de una interrogación.

### 3. LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN EUGENIO D'ORS

Cambia por completo la visión del hombre al pasar a la generación siguiente: la de d'Ors y Ortega. Aunque las concepciones son diferentes, tienen, frente a lo anterior, una nota común: desaparecen el pesimismo y la angustia. Luego habrán de reaparecer, especialmente en la poesía. Pero la concepción orteguiana es un optimismo a contrapelo, pues del azar y la inseguridad difícilmente se sigue la fuerte proyección vital, salvo en individuos excepcionales. Pero ahora, vamos a ocuparnos de las ideas orsianas.

El estudio de Aranguren da, realmente, ya hecha la tarea. Como mi propósito aquí es revisar, brevemente algunas ideas sobre el hombre en el pensamiento español contemporáneo, tendré muy en cuenta una sistematización ya tan perfectamente realizada (12).

D'Ors—siguiendo a Klages—distingue, en el hombre, Cuerpo, Alma y Espíritu. Esta distinción está implícita en la «zona media o zona del sentimiento», de Machado y Unamuno, aunque en éste la separación de la zona superior no es tajante, puesto que incluye en el «alma» la voluntad. Ortega y Gasset tiene un importantísimo ensayo que lleva este título: «Vitalidad, alma, espíritu», que es el que reproduce exactamente la terminología de Klages, ya que este dice *Lebendigkeit*, es decir, *Vitalidad*.

Pero mientras en Klages es desvalorizado el Espíritu, «contradictor» de la Vida, en favor de ésta, en d'Ors es el Espíritu lo suvalorado.

D'Ors descubre que así como el hombre tiene una puerta hacia abajo, que da en sus infiernos—lo subconsciente—tiene también otra puerta que se abre a su cielo: lo sobreconsciente. Podemos decir que

(12) José Luis Aranguren.—*La filosofía de Eugenio d'Ors*. Ediciones y Publicaciones Españolas. Madrid, 1945. (Ver, especialmente, el cap. VI «Filosofía de la Personalidad (Poética)» y VII y IX en la 1.<sup>a</sup> parte, y el III en la 2.<sup>a</sup> parte.



si las creaciones artísticas o literarias del hombre se pueden interpretar de abajo arriba, al modo freudiano, como «sublimación», también son interpretables de arriba abajo, como descenso al hombre de lo sobreconsciente o angélico, que lo levanta a su esfera. Así ejemplarmente, en la mística. Puede que esto no sea ya orsiano, pero sí lo es, típicamente, la introducción del Ángel.

La teoría, aún después de las sistematizaciones, no resulta ni unitaria ni clara filosóficamente.

La persona humana — el yo, que a veces parece identificado con ella — no se reduce al compuesto cuerpo-alma. Este constituye sólo el es del hombre. Se nos dice que *el yo* es «alma y ángel»; pero también se nos dice que «el yo» es «el ángel». Otras veces se nos presenta «el alma» (la Psique) como disputada entre el Diablo (lo subconsciente) y el Ángel (lo sobreconsciente). Y así «el destino» es la lucha del Ángel y el Diablo por «el alma» que nos da «conceptos representables», como los de los autos sacramentales, pero que habría que aclarar conceptualmente.

Veamos, en esta ladera filosófica, la teoría de la libertad.

El *yo* — se nos dice — es «libertad, vocación», pero «hipostasiadas, entendidas como sustancias». Ferrater Mora dice que *el yo* orsiano «es esencialmente libertad (arbitrarismo), pero libertad en medio de «resistencias».

La libertad no es relación de conocimiento. D'Ors mismo escribe: «La ciencia es una representación descriptiva de la Fatalidad (es decir, de «lo dado»). La Religión es el mismo hecho de la *incognoscible* libertad». (*Gnómica*, 53) En efecto, «la libertad sólo puede relacionarse consigo misma por un acto religioso». *Religio est libertas*. Y el hombre es, esencialmente, libertad, en este sentido. «Se elimina lo que se *tiene* para llegar a lo que se *es*». (Nótese cierta relación con Gabriel Marcel, en su teoría sobre *Avoir et être*).

La libertad es lo central en el Espíritu, pero es, al mismo tiempo, predeterminación, destino. Predeterminación desde arriba, por el Ángel y lo sobreconsciente, o desde abajo, por el Diablo y lo subconsciente. El Alma es llamada, y esta «llamada» es su vocación. El hombre, en cuanto Ángel, es, pues, «vocación». Lo subconsciente llama desde el pasado; lo sobreconsciente, desde el futuro; y es, por lo tanto, lo imprevisto.

Dios conoce el *destino personal a priori* por ser la predeterminación angélica; para el hombre resulta imprevisto. La realidad de la persona humana presenta un trasfondo: «en lo hondo del yo (escribe d'Ors) — quizás más hondo que el yo (traspasare) otro que de irreductible libertad». (*Introducción a la vida angélica*, 35). Este trasfondo no es el *Abgrund* heideggeriano, pues brota de una determinación sobreconsciente. Estamos también muy lejos de la elección frente a un repertorio de posibilidades que se equivalen, o que se equivalen todas menos una (la muerte), lo que origina «el vértigo de la libertad», o sea, la angustia kierkegaardiana.

El hombre «es un ser vocado», angélicamente llamado, aunque con el riesgo de la caída satánica. La obra del Ángel es invisible y

sobreconsciente, supratemporal, y consiste en creación, esto es, en «poesía». D'Ors cree necesario aclarar que hay poesía «satánica» (Verlaine), pero esta cuestión llevaría muy lejos, puesto que cualquier modo de poesía — o de creación de cualquier clase — expresa el ser de un hombre concreto en su mundo (13).

La concepción clasicista de d'Ors le lleva a ideas del mundo precristiano. Así, que Dios nos conoce sólo por «nuestro ángel», pues su conocimiento no desciende a lo individual, lo que es claramente opuesto a las enseñanzas cristianas. En primer lugar, lo sobreconsciente no está separado del hombre como un *eidos* platónico; y en segundo, o Dios nos conoce enteros, personalmente, o no nos conoce.

Pero al aplicar esa concepción clásica a la vida humana, surgen preceptos éticos y estéticos muy valiosos. Así, el alcance de lo universal y supratemporal en lo concreto, lo que se expresa en la conocida frase: elevar la anécdota a categoría. El sentido de la vida como vocación, misión, que se ha de desenvolver «como la elegante demostración de un teorema matemático», según dice en *La bien plan-tada*. Hay en esta disciplina de la vida una aceptación de nuestros límites. «Mis límites son mis riquezas», llega a escribir. De aquí su oposición a lo desmedido (por demasiado grande o demasiado pequeño), a lo vago e inefable, a la nostalgia y los «recuerdos» (se refiere a la rumia sentimental), a los «misterios» (enigmas, pero no misterios) y a los héroes románticos — o «bárbaros», como él dice — a los héroes «de la salvación en la ruína», como Tristán o Don Quijote, a los que opone el héroe de la victoria tras larga prueba, cuyo paradigma es Ulises. En general, es una oposición de la razón al sentimiento, de lo clásico (como apolíneo) a lo romántico (como dionisiaco). Sería difícil, sin embargo, considerar en un plano de valoraciones absolutas, más elevado el ideal humano del astuto Ulises que el del incontaminado Don Quijote.

En la misma línea de pensamiento, se nos dice que la libertad debe ser limitada por la norma, el estudio (incluso los medios fatigosos de aprender) y la paciencia; un trabajo púdico (alternado con el juego), con «santa insistencia». Sólo así se logrará «la Obra Bien Hecha».

Esta aspiración orsiana a la obra bien realizada es uno de sus preceptos más admirables, en la vida y en el campo del intelecto. Pero, al hablar de la limitación de la libertad, posiblemente no toma la palabra exactamente en el mismo sentido que el usado antes, cuando nos hemos referido a la libertad como la esencia del Espíritu e identificando con ella la Religión, pues no se ve cómo se podría limitar esa «irreductible» e «incognoscible» libertad racionalmente, ni cómo esa limitación elevaría al hombre haciendo disminuir en él lo esencial y religioso. Tampoco coincide con el precepto del heroísmo: «dar la existencia por la esencia».

Valiosa es, también, la inserción del hombre en la sociedad y el

(13) Sobre este concepto, ver mi libro *Creación Filosófica y creación poética*, Colección Estria, 3. Ed. J. Flors, Barcelona, 1958.

elevado sentido que atribuye d'Ors a la vida social. Según él, el pensamiento es diálogo y la vida, sociedad. La obra del hombre es siempre una «obra en común».

En consecuencia, debemos huir de la soledad, de la «vida interior», enfermedad moderna; y no debemos «robinsonear», ni en el espacio ni en el tiempo. Sería discutible que la «vida interior» sea «enfermedad moderna», de no ser en el sentido en que se llama «el primer hombre moderno» a San Agustín, o en el que Schiller considera toda la era cristiana como romántica. Dice d'Ors que «en lengua griega, solitario es idiota». Pero *idiotéz* significa el reducido a su mundo propio y particular, por incapacidad de comunicación. Es decir que el «idiota» lo es porque *no puede* comunicarse. Pero el solitario, puede comunicarse, pero *no quiere* (como le ocurre al apático, por indiferencia) o teme el contacto por excesiva sensibilidad, como le ocurre al «sentimental, del tipo de Rilke (gran solitario) o de Vigny» Antonio Machado. Y si la obra de Goethe o Valéry son «obra bien hecha», ¿no lo es la de Rilke, Vigny o Machado?

La valoración social excluyente va aquí, como en otras frases, demasiado lejos. Así al decir: «cuando las lenguas de fuego descenden es siempre sobre las asambleas». Que sepamos este descenso ocurrió en *una sola asamblea*. Las asambleas, que con el nombre de Parlamentos, Congresos y otros tales, se celebran en el mundo, no acusan demasiado la presencia del Espíritu Santo.

En cuanto al «robinsonismo», es una soledad forzada. Más interesante que este forzoso aislamiento en el espacio es lo que dice d'Ors sobre el «robinsonismo en el tiempo», que consiste en desligarse del pasado, en romper «la santa continuidad», la tradición. La tradición exige conocimiento, estudio y memoria (no la vana «añoranza del pasado, sino el recuerdo de lo que realmente fué, pero que ya no es). Se necesita también el olvido, pues la tradición no es conservadurismo, sino mantenimiento de lo esencial, sin accidentes.

La vida social continuada es vida histórica. Son bien conocidas las ideas de d'Ors sobre este punto, en su «Ciencia de la Cultura». Bajo este nombre se nos da, sin embargo, una creación poética personal, muy lejos de lo que solemos entender por ciencia, y aun por filosofía.

El *éon* desempeña en la historia el papel del «ángel» en el individuo. Pero no puedo compartir dos puntos esenciales de d'Ors: la teoría de los *estilos* y la teoría de las *constantes históricas*.

Por lo pronto, no acierto a distinguir entre «estilos históricos» y «estilos de cultura», pues toda la historia humana (también la prehistoria, claro) es cultura. No es en el concepto de estilo, sino en sus aplicaciones donde discrepo.

En cuanto a las «constantes», se reducen a la alternativa clásico-barroca, limitada figuración para la riqueza de las formas históricas universales. Bien es verdad que parece difícil hacer una morfología de la historia universal, porque a los filósofos, acostumbrados a ordenar y jerarquizar, suelen faltarles datos históricos, y a los historiadores, por contra, les sobran, y se pierden en ellos.

La alternativa clásico-barroco resulta [difícil de aplicar fuera] del ámbito de la civilización occidental, y aun en ésta, sólo a partir del gótico. Supone, además, la identificación de lo barroco y lo romántico, lo que ya he mostrado en otro estudio mío que es arbitrario e infundado (14). Aquí, me limito a señalar que si lo clásico es el predominio de la razón, pocas épocas más racionalistas que la del Barroco (época y no estilo decadente), en Filosofía, Matemática y Física, y también en los países de la Contrarreforma; mientras en el Romanticismo ocurre lo contrario: el predominio del sentimiento sobre la razón.

Pero un análisis de la sugestiva creación orsiana estaría aquí fuera de lugar. Lo que interesa para la concepción del hombre, y de lo más característicamente humano, es la valoración exclusiva de la razón, la jerarquía, el orden, etc. Esta valoración se da tanto en la sociedad humana como en el individuo humano.

D'Ors desvaloriza todo lo particular y pintoresco, tanto en las realizaciones culturales como en los tipos humanos. Bien es verdad que «tipo» no es un término empleado en el sentido científico de la caracterología, sino según el sentido vulgar de la frase «es todo un tipo», es decir, fuertemente singularizado por su rareza o pintoresquismo. Si en el «tipo» confluye lo individual con lo general, originando un símbolo, tenemos el *arquetipo* (real: Goya, RR. CC., Goethe; lo de ficción: Werther); y si es genérico, es decir, representa típicamente ciertos grupos sociales, tenemos el *ectipo* (Charlot o Don Quijote). Así, dice que Valle-Inclán lejos de ser un «tipo» por su individualidad rigurosa, lo es porque representa «típicamente» al estudiante compostelano de fines de siglo.

La verdadera distinción tipológica se basa, para d'Ors en las actividades humanas, ya que según ellas se originan: las tres especies de cultura. Estas actividades son: *sapere, ludere, fabricare*. A ellas corresponden el *Homo sapiens* (Kennenkultur) *Homo ludens* (Werténkultur) y *Homo faber* (Machenkultur). Los tipos humanos, informados por su dedicación o profesión, es también la base de las «formas de vida» de Spranger, pero esta información actúa sobre una estructura o naturaleza psicofisiológica ya dada, que es la que determina los biotipos y psicotipos.

En el hacerse de cada vida humana, tomada concretamente, d'Ors niega dos teorías orteguianas: la de la *vida como proyecto* y la oposición entre las distintas *generaciones*.

Para d'Ors, el hombre no es el proyecto que se va realizando, sino la «hipóstasis indiscernible» de eternidad y temporalidad, que se da en el hombre gracias al Ángel que vive en él y la sobretemporaliza: Esta multiplicidad de espíritus del universo orsiano lo pueblan tan apretadamente como lo pobló de dioses el paganismo antiguo. Pero los dioses paganos son los demonios. Aquella hipóstasis de eternidad y temporalidad es la que se da en Cristo, y, en efecto,

(14) Ver mi tesis *La Filosofía de Calderón en sus Autos Sacramentales*. Institución «Fernando, el Católico», Zaragoza, 1952, ps. 28-32.

d'Ors dice que Cristo es el «arquetipo» (símbolo, pues) de la humanidad, ya que en El confluyen lo histórico y lo eterno la inserción de lo Eterno en el tiempo, según Kierkegaard) «Es el modelo eterno —añade— de la persona humana, del hombre-ángel». Modelo, sin duda; pero en cuanto Hombre-Dios. En Cristo se unió la naturaleza humana a la divina, en una persona, sin confundirse las dos naturalezas. Así, el *Santo* es, sin duda, la máxima realización de la persona humana.

En cuanto a la teoría de las generaciones, lo que d'Ors niega solamente es que se opongan, pues para él, la *edad* no es un período, sino un *estado*. Es decir, se nace joven o viejo, independientemente de la evolución biológica. Por eso este *aforismo*: «Cada cual nace de una edad, que luego conserva toda su vida».

Lo que esto encierra de verdad, a mi modo de ver, es lo siguiente: algunos tipos humanos, como los nerviosos y coléricos de la clasificación de Heymans, es decir, muy emotivos y primarios, conservan toda su vida rasgos juveniles (piénsese en Lope de Vega, por ejemplo; o en el mismo Unamuno); mientras otros, los apasionados y flemáticos (Sto. Tomás o Kant) parecen que nacen ya «maduros». Spranger hace notar también en su *Psicología de la Edad juvenil* que los *bohémios* prolongan indefinidamente los caracteres de la adolescencia, y siguen hablando a los cincuenta años de la obra que van a hacer, como si tuviesen veinte.

Pero esto no quiere decir que, aun permaneciendo estos rasgos, las generaciones no se opongan en sus ideas y aspiraciones, en su manera de concebir la vida, pues esta oposición puede darse sin duda en personas de la misma edad, pero «históricamente aparece frecuentemente una oposición, o un ritmo de concordancias, y discordancias en la sucesión de las generaciones, coincidiendo los de una misma generación en su mayoría en una cierta concepción de la vida, con independencia de sus diferencias temperamentales o características».



## MI HIJO Y YO

Al mayor de mis hijos Pedro  
Luis Romero.

En el viejo rincón de los recuerdos,  
a veces ¡tan lejanos, tan lejanos!  
de pronto se abre paso hacia el presente  
uno de entre ellos que adelanta rápido  
y nos trae un sentir de aquel entonces;  
momentos de ilusión o de entusiasmo,  
de cariño, de gozo, de ternura,  
de inquietud, de alegría o de quebranto...  
Hoy vino a mí, como frecuentemente  
un hecho que me duele el recordarlo  
y pone siempre en mi garganta un nudo  
y humedece mis ojos con el llanto.

.....  
Mi hijo mayor, entonces muy pequeño,  
que apenas contaría los siete años,  
jugaba con un grupo de chiquillos  
de su edad, más o menos. Un muchacho  
cogiendo tierra y agua de una fuente  
moldeó una pelota con sus manos  
y tiróla con furia a aquellos chicos  
incapaces de hacerle ningún daño,  
al tiempo que insolente se reía  
y burlábase de ellos descarado.  
¡Lucha de clases trágica y humana  
que hace olvidar que al fin somos hermanos!  
Procuré reprenderle con dulzura,  
mi indignación, valiente, dominando;  
mas volvióse hacia mí, me hizo una mueca  
y me insultó diabólico y sarcástico.

.....