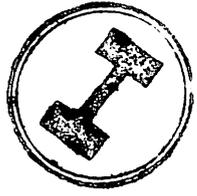


Tema y
Variaciones
de la
Personalidad

Dr. Roura P.

BF698
R65



TEMA Y VARIACIONES DE
LA PERSONALIDAD

CUADERNOS DE SOCIOLOGIA

Números Publicados

LOS PARTIDOS POLÍTICOS, por el licenciado Lucio Mendieta y Núñez.

LAS CLASES SOCIALES, por el licenciado Lucio Mendieta y Núñez.

VALOR SOCIOLOGICO DEL FOLKLORE, por el licenciado Lucio Mendieta y Núñez.

SOCIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD, por el doctor Roberto Agramonte.

EL MUNDO HISTÓRICO Y SOCIAL, por Juan Roura Parella.

PROBLEMAS DE LA UNIVERSIDAD, por el licenciado Lucio Mendieta y Núñez y el doctor José Gómez Robleda.

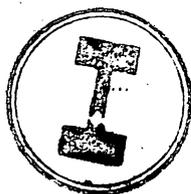
INTRODUCCIÓN A LA PSIQUIATRÍA SOCIAL, por Roger Bastide.

Instituto de Investigaciones Sociales de la
Universidad Nacional de México

CUADERNOS DE SOCIOLOGIA

TEMA Y VARIACIONES
DE LA PERSONALIDAD

por
JUAN ROURA-PARELLA



BIBLIOTÉCA DE ENSAYOS SOCIOLOGICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL
MEXICO, D. F.

Ds 8027

Derechos reservados conforme a la ley.



**INVESTIGACIONES
SOCIALES**

Impreso en los talleres de la EDITORIAL STYLO, Durango 290, México, D. F.

“Sólo quien sabe lo que cuesta la libertad puede sentir la necesidad de hacerlo todo análogo a ella y de extenderla sobre el Universo entero”.

SHELLING

AL HONORABLE WILBERT SNOW

Al amigo toda la gratitud y al poeta toda la reverencia.

PROLOGO

Este estudio es fruto de una larga gestación. Su primer germen se formó en 1932 en el seminario de Eduardo Spranger, en la Universidad de Berlín, sobre "La Concepción del mundo de Goethe y su crítica en el presente". Desde entonces no hemos cesado de discurrir sobre los viejos pensamientos básicos. Y siempre la solución de un problema ha sido el comienzo de otro nuevo problema. Tratábamos en aquel tiempo de buscar los puntos de coincidencia y discrepancia entre Goethe y Unamuno. Desgraciadamente otros amores solicitaron nuestra atención y así quedó relegada casi al olvido una investigación que prometía ser fructífera. En cierto sentido lo fué, pues de ahí arranca el impulso inicial de este trabajo.

Tanto para Goethe como para Unamuno la voluntad es la función primordial en el hombre. Para el filósofo español la voluntad constituye el meollo de la vida humana. Escojamos, entre muchos, un pensamiento cla-

ve: "Y digo que además del que uno es para Dios —si para Dios es uno alguien— y del que es para los otros y del que se cree ser, hay el que quisiera ser. Y este, el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador y es el real de verdad".¹ Unamuno distingue claramente el ser empírico del hombre, el que de hecho se es, del ser ideal, el que se quiere ser. Y es asunto de la voluntad el convertir en ser empírico el ser que la imaginación anticipa. En otros términos: incumbe a la voluntad realizar el propio ideal, es decir, la íntima vocación personal. Esta nostalgia de sí mismo, este hondo deseo de ser es la obsesión de Unamuno. El hombre se realiza a sí mismo en la medida que representa su propio papel. En su obra "El hermano Juan o el mundo es teatro" se lee: "En este teatro de mundo cada cual nace condenado a un papel y hay que llenarlo so pena de vida" (acto 1º, escena 1ª). Ciertamente muchos no ven claro y en su ofuscación se engañan a sí mismos representando un papel que no es el suyo propio.

Este es también uno de los temas predilectos de Goethe. En su vasta obra se plantea siempre de nuevo el problema de la busca de sí mismo y de la realización de la propia vocación. Esta pasión goethiana se concen-

¹ Unamuno: "Tres novelas ejemplares y un prólogo", p. 14. Colección Austral 5ª edición, Buenos Aires, 1945.

tra y expresa magistralmente en su conocido poema "Urworte Orphisch" donde en insuperables estrofas nos presenta las fuerzas básicas que determinan la personalidad. En las honduras de nuestra alma mora la "forma estampada que viviendo se desenvuelve", es decir, la ley individual con que cada cual aparece en este mundo. Esta ley individual nutre nuestra voluntad convirtiendo "todo querer en un deber". Pero si esta fuerza innata determina más que otra alguna nuestro destino, Goethe hace en mayor medida que Unamuno concesiones al medio ambiente, especialmente a la sociedad. "El hombre no es sólo lo innato sino también lo adquirido. La mónada goethiana no está cerrada sino abierta al mundo exterior con el que forma una unidad. Es más: si la personalidad es el mayor bien del hombre es precisamente por su carácter social. La personalidad sólo encuentra su plenitud en el amor y su valor crece en la medida que se da y confunde con la personalidad del amado. Sólo en este acorde dual vive la personalidad (Eduard Spranger: "Goethes Weltans chauung", pp. 207 y siguientes, 1949). Por consiguiente la sociedad es el supuesto necesario para la realización de la vocación individual.

En el mundo de Unamuno también la sociedad es necesaria pero no tanto para identificarse con ella como

para luchar contra ella. La voluntad unamunesca está esencialmente al servicio de la afirmación de sí mismo incluso en las relaciones de amor. No es raro, pues, que con los personajes típicos del gran español, que con genuinos representantes de su raza, sea tan poco viable toda forma de unión duradera.

No sin razón se ha comparado la vida del hombre con una obra musical. Una sinfonía es una forma que se desarrolla en el tiempo de suerte que cada momento limita las posibilidades formales del siguiente sin determinarlo en sentido causal; la posibilidad se individualiza, se convierte en necesidad bajo el influjo de la ley del todo que da sentido y orientación a las partes. Algo semejante ocurre con la personalidad. Una determinada dirección de valor aparece en la conciencia, otra se le añade, ambas se entrelazan y siguen juntas adelante, ora se modifican, ora en la lucha una se adueña del campo hundiéndose la otra para aparecer más tarde victoriosa. Así resuenan a lo largo de la vida los temas de la personalidad.

Hemos dado distintos sentidos a la expresión "tema y variaciones" que se coligen fácilmente del contexto. Sin embargo, llamamos específicamente "tema" a una dirección determinada de valor de la personalidad, y "variaciones" a los distintos contenidos esenciales que

se realizan en la vida dentro de una misma dirección de valor. Por ejemplo, el tema estético en Goethe se realiza en múltiples variaciones en el despliegue de su vida. El tema es siempre el mismo pero es distinto el estilo en que se realiza.

Grande es el mérito del Honorable Wilbert Snow como poeta, maestro y hombre de Estado, pero es mayor todavía su condición humana. Es más: diríamos que el alto rango de su poesía, docencia y dirección política le viene de su calidad humana en la que notoriamente se destacan el amor generoso, que da sin contrapartida, y la confianza que engendra confianza y lealtad. Amor y confianza constituyen el ethos de la amistad. Es a esta rara aptitud para la amistad a la que ofrecemos el modesto homenaje de nuestra obra.

Agradecemos al Lic. Lucio Mendieta y Núñez el haber querido acoger este estudio en su valiosa colección. Las ciencias sociales, que han alcanzado tanta frondosidad en los últimos decenios impulsadas por urgentes necesidades de la vida, creciendo algo desordenadamente como la vida misma a la que tanto ayudan, buscan ansiosamente un punto de unificación. Este no puede encontrarse más que en el hombre. Así lo han entendido en nuestros días investigadores de la talla de Sombart y Leopold von Wiese quienes en el ápice de su fama han

resumido en sendos libros sus ideas antropológicas. El presente trabajo no pretende ser otra cosa que una pequeña contribución al estudio del hombre como un todo. Nuestro propósito no es otro que ofrecer una guía que oriente a la juventud que sufre en la enmarañada complejidad de los problemas de la vida humana.

En el ensayo que hoy ofrecemos al lector se ha tomado al individuo como objeto de estudio aislándolo de la sociedad en la que vive; en otro trabajo que saldrá inmediatamente enfocamos a la sociedad aislándola del individuo en cuya conciencia vive. Estos dos trabajos, que tienen en sí mismos un valor propio se complementan uno a otro.

No podríamos cerrar estas líneas sin dar las gracias a la Universidad de Wesleyan por la ayuda económica que nos ha dado para mecanografiar este trabajo.

J. R. P.

I

PERMANENCIA EN EL CAMBIO

En una página de interés palpitante que como rayo de esperanza irrumpe en la monótona vida del lector, Goethe cuenta su súbita transformación el día de su entrada en Roma: “¡Vita nuova”!, exclama respirando con alegría liberadora. Y siente que empieza en él una nueva época.

Quedaba atrás su etapa expresionista de Strasburgo. En adelante ya no pensará que el sentimiento debe dirigir la vida toda, ni odiará más, con Herder, la “bella redondez”, sino que la honda tendencia a vaciar su alma en la obra de arte cede al claro afán de orden y formación.

El equilibrio, armonía y proporción del arte renacentista, especialmente Rafael y Leonardo, pondrán bridas a su tormentosa alma y límites a su vaporosa nos-

talga de infinito. El Goethe de la "Sturm und Drang", cuya lenta agonía había empezado en Weimar, moría en Roma. Esta voluntad de orden y comedimiento alimenta su amor por Fran von Stein, estrecha su amistad con Schiller, tipo hecho de substancia ética, opuesto al suyo, y le aleja de Kleist en cuya afinidad presentía cēteramente un peligro para su alma. Pero sólo cristaliza definitivamente en contacto con el sentimiento de forma del arte italiano. En la Ciudad Santa nace el Goethe clásico. Prometeo y Werther han muerto. Del afán de medida y orden nacen Tasso, Iphigenia y sobre todo Wilhelm Meister. Nuevo hombre, arte nuevo.

Sin embargo, Goethe percibe pronto que esta honda metamorfosis no significa, como en San Pablo o en San Agustín, un rompimiento con su vida anterior. El día 2 de diciembre de 1786 escribe en su diario: "¡Cómo me parezco a mí mismo! Pero si soy siempre el mismo creo que estoy cambiando hasta la médula de los huesos". El "viejo Adán", para hablar con el lenguaje de Lutero, no estaba muerto en el gran poeta. No, el "viejo Adán" no había muerto. La honda vena de su alma aflora en su entusiasmo y amor por la pintura de Claude Lorrain. Goethe cruzó los Alpes sediento de luz y transparencia, pureza de contornos y armonía de la tierra, mar y cielo. Pero tampoco podía renun-

ciar al sentimiento del espacio infinito del norte y a la visión panteísta de la vida. En los paisajes de Claude Lorrain encuentra una síntesis de la "simplicidad homérica" de Rafael y del irracionalismo germánico. El pintor francés es como espejo en el que Goethe contempla su propia imagen: distinto, pero siempre el mismo.

Esta experiencia goethiana, que *mutatis mutandis* puede ser la de un hombre cualquiera, nos presenta una de las grandes paradojas de la vida: permanencia en el cambio, constancia en la variación, identidad en la diversidad. Paradoja de toda vida, de la vegetal, de la animal y de la humana. Y acaso del Universo todo y del mismo Dios, o mejor dicho, de las representaciones que nos hacemos de la divinidad.

Dejando de lado las metamorfosis bruscas que si irrumpen de repente se han preparado largo tiempo en silencio, el hombre siente la vida como una continuidad. Sin embargo, todos sabemos que una corriente de materia atraviesa incesantemente nuestro cuerpo en la función metabólica y que también cambia nuestra vida anímica: cambia constantemente el contenido de nuestra conciencia, se suceden instintos y tendencias, pero sentimos que permanecen ciertos rasgos de carác-

ter, sentimos que algo profundo resta invariable a través de todos los cambios: la identidad de la persona.

Sin que seamos conscientes de ello nuestro ser cambia siempre y en todas partes, cada día, cada hora, cada momento; estas variaciones, a menudo infinitesimales, se realizan también en las honduras del alma, bajo del umbral de la conciencia, y a veces, como en Goethe, estas metamorfosis emergen de súbito de la zona oscura del alma a la luz de la conciencia.

La vida sólo existe en el cambio, en la constante transformación desde el nacimiento hasta la muerte. La condición interna de todo cambio en la vida personal es la identificación consigo mismo. Esta identificación consigo mismo a través del tiempo, que se expresa en la fidelidad, agradecimiento y veracidad, convierte al hombre en el único animal capaz de hacer promesas y cumplirlas.

Es antiquísima la creencia de que existe en el hombre un núcleo invariable a través de todas las variaciones de la vida. La concepción de esta esencia hincó sus raíces en la mitología; después la encontraremos siempre de nuevo ataviada con ropaje distinto, a lo largo de la historia del pensamiento humano. Este fundamento último se llamará entelequia, substancia anímica, personalidad, carácter inteligible, estructura, Gestalt. . .

pero sea cual fuere el nombre con que se la designe la idea es siempre la misma: hay en el hombre un núcleo esencial que se despliega en el tiempo trazando la trayectoria del desenvolvimiento individual.

En este punto nos sale al paso esta imperiosa cuestión: ¿Qué es este fundamento último del hombre? ¿Es un puro proceso, una pura actividad, una pura energía cuya conexión se mantiene constante a través de todos los cambios? ¿Es una Gestalt dinámica que al desplegarse en el tiempo no pierde la relación de las partes con el todo? O, por el contrario, ¿no será una substancia en la que se vinculen todos los cambios de la vida? ¿Podrá hablarse en el hombre de una esencia y de una existencia? ¿O concebir, por lo menos, la esencia como una pura forma? En fin, ¿no tendrá Heidegger razón cuando escribe que el hombre no *tiene* existencia sino que *es* existencia?

En todo caso la física moderna viene en su apoyo cuando dice que no hay movimiento de algo sino que hay puro movimiento. Incluso el átomo es movimiento. Sin embargo, parece que todo movimiento presupone algo que se mueve o que es movido. ¿Tendrá realmente sentido hablar de puro movimiento?

En la moderna destrucción del concepto de substancia que va de Fichte a Heidegger nosotros nos detene-

mos, por lo menos, en la concepción de Dilthey y de su discípulo Spranger que si rechazan un substrato material en los fenómenos espirituales, aceptan algo permanente más allá de la pura fluctuación en forma de ley armónica o estructura normativa en la vida humana y en la historia. Esta ley individual sería algo semejante a la "forma estampada" que viviendo se desarrolla" de Goethe.

La vida es, pues, un proceso continuo, un constante morir y renacer. La destrucción da acceso a una forma más alta de vida. Sin embargo, a través de los cambios algo permanece constante. La esencia se revela siempre en la diversidad de formas que engendra, afirmándose en ellas. Es la ley de constitución de la existencia, condición perenne de todas las manifestaciones de la vida individual.

Cada hombre posee un núcleo esencial y único al que retorna o debiera retornar a través de todas las variaciones. "El hombre —escribe Goethe—, puede dirigirse donde quiera, emprender lo que quiera, siempre retornará, sin embargo, en el camino que la naturaleza le ha prescrito". Esto vale lo mismo para los individuos que para los pueblos. Se trata de disposiciones innatas, aptitudes, talentos, valores. Se trata de una

insaciable sed de personalidad que se expresa en esa voluntad de permanencia de uno mismo a través de todos los cambios. Se trata, en suma, de una ansia de eternidad.

II

LA ESENCIA PERSONAL

En el teatro clásico los actores aparecían con una máscara que representaba el carácter esencial del personaje que se encarnaba en la escena. *Personare* quería decir hablar a través de la máscara y "persona" fué sinónimo de máscara.

El espectador naive que asistía a una representación de Edipo no veía al actor sino a Edipo mismo. El actor desaparecía tras la máscara, o mejor se identificaba con ella. Lo esencial era, pues, la máscara, de suerte que al quitársela se desvanecía la supuesta esencia y el actor volvía a ser el hombre corriente de la vida cotidiana. El personaje ficticio cesaba de vivir.

Al transferirse este requisito del teatro clásico a la vida real persona significó "lo esencial, lo propio en el hombre... y el hombre mismo como poseedor de esa

cosa esencial".¹ Y así como el trabajo del actor está dirigido por la ley de la máscara y es tanto mejor cuanto más íntimamente encarna su papel, así también el hombre en el vivir representa el papel que expresa su persona ideal, su núcleo esencial, forma que regula su conducta, preside su desenvolvimiento, modela desde dentro su organismo, estimula y controla su alma y da dirección a su vida entera. La persona convierte al individuo en actor de su propio papel y la vida en una representación escénica. Existir no significa otra cosa que hacer visible en el proceso de la vida el núcleo esencial que constituye la persona.

La persona es, por consiguiente, el ideal individual, su ley normativa; constituye el *principium individuationis*. Cada cual tiene su propia forma, su propio ideal. No existe una personalidad en general sino que cada individuo tiene la suya propia, y con ella una propia exigencia. "Solamente tú debes ser así". "El destino quiso —escribe Maquiavelo— que yo no supiera hablar ni de la seda ni de la lana, ni de las ganancias y pérdidas

¹ Véase el interesante trabajo de Hans Rheinfelder, "Das Wort Persona" (Geschichte seiner Bedeutung mit besondenerer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters) Beinhäfte züz Zeitsch. f. Romanische Philologie, Halle, 1928.

sino que debo hablar del Estado".² El tema político era esencial en el ilustre escritor del Renacimiento.

Todo gran poeta sabe hacer visible la "idea" en su obra. Hegel tenía razón cuando decía que el arte es la representación de la idea en una forma concreta. Don Quijote, Hamlet, Fausto son "ideas" hechas carne y alma. En estos hijos de la imaginación se percibe mucho mejor que en la realidad viva, y con frecuencia a través de trágicas tensiones, la esencia y la existencia del hombre.

Quizás nadie como Goethe ha tenido conciencia de este núcleo esencial del individuo, bagaje con el que venimos al mundo y que constituye la ley originaria de nuestra existencia. Las "madres" goethianas representan las imágenes primordiales de cada individuo, la ley de transformación de lo que en sí mismo es permanente. Rilke ha expresado este mismo pensamiento en su concepción de Orfeo. A través de todos los cambios del mundo el canto de Orfeo permanece invariable.

La idea es siempre la misma sea cual fuese la forma en que se exprese: hay en el hombre una esencia que se manifiesta en el desarrollo individual. La esencia no se disuelve en la existencia sino que en ella resuenan los

² Carta a Francesco Vettori. 9 de abril de 1513.

motivos del tema fundamental. ¿Cuál es, tenemos que preguntarnos ahora, la naturaleza de esta esencia que divide al hombre en un ser empírico y otro ideal? En otros términos: ¿cuál es la naturaleza de la persona ideal? Todo ideal representa un valor. Sin embargo una aspiración, una nostalgia y un deber ser. Por consiguiente, la persona ideal está construída de pura materia axiológica. Cada individuo encarna una constelación de valores que constituye su personalidad ideal. Estos valores no se agotan en la pura forma sino que como había ya previsto Platón al hablar de la virtud, tienen algo de *material*. Los individuos se diferencian por los valores que encarnan y por el modo de su combinación. El valor de la personalidad es la resultante de esta estructura de valores (Nicolai Hartmann: *Ethik*, p. 464). Esta constelación de valores generales —justicia, lealtad, valentía, nobleza, etc., etc.— fundidos en el valor de la personalidad se inserta de algún modo en el hombre de carne y hueso, vive en él, lo determina, lo mueve a la acción; es un foco de atracción, un centro de gravitación que pone al individuo en movimiento. No podemos concebir este ideal personal existiendo en sí mismo indiferente a su realización. El ideal personal es a la vez fuerza, meta y contenido. El punto donde el ideal se transmuta en realidad constituye lo que llama-

mos persona empírica o real. La espiritualización del individuo consiste, pues, en realizar los valores de su núcleo esencial.

El individuo viene al mundo llevando de algún modo en su alma los valores de su personalidad que constituyen el a priori de su existencia. “Si en forma de anticipación no hubiese llevado el mundo en mí mismo —dice Goethe a Eckermann— hubiese permanecido ciego con mis dos ojos y toda mi experiencia y esfuerzo hubiesen sido un vano afán”. El hombre no sale de cero para hablar con las palabras de Alfonso Reyes. “Eres igual al espíritu que comprendes” —dice el Espíritu de la tierra en el Fausto. Inspirado por Plotino, Goethe ha expresado en bellos versos este a priori espiritual:

“War’ nicht das Auge sonnñhaft,
Die Sonne könn’t es ni erblicken;
Läg’ nicht in uns des Gotteseigne Kraft,
Wie könn’t uns Göttliches entzücken?”³

Goethe habla de la fuerza divina en nosotros y Plotino de la belleza. El alma no podría ver nunca la be-

3

Si el ojo no tuviera
naturaleza parecida al sol
nunca el sol viera. ¿Y cómo
podría Dios
arrebatarlos, si en nosotros no yaciera
su mismo poderoso resplandor?

lleza si ella misma no fuera bella. Lo mismo podría decirse de las demás dimensiones del espíritu.

Al vivir el hombre realiza la materia de los valores de su personalidad. El ideal determina al hombre concreto, constituye el principio y la ley interna de su desarrollo y formación, lo convierte en actor de su propio papel, aquel que expresa los valores de su persona ideal. El individuo determinado por el espíritu en la vasta escena del mundo se identifica con su esencia, con su propia máscara.

Ignoramos cómo y cuándo aparece el concepto de máscara en el sentido de mentira. Diríase que el espectador incapaz ya de identificarse con el actor en el plano apariencial de la escena, percibe su dualismo y la máscara se convierte entonces en símbolo de la falsedad. O quizás, al perder el actor el poder de identificarse con el papel que representa el espectador percibe en la máscara una forma vacía sin vida propia. Hay hombres que desde dentro de sí mismos esculpen en su rostro una segunda cara que no se corresponde con la esencia personal. Estos monstruos bicéfalos, cuya máscara esconde el verdadero rostro, hacen de la vida la vasta escena en la que se representa la comedia humana. En adelante usaremos la palabra máscara en sentido de mentira, falsedad, ficción.

III

DESARROLLO Y DETERMINACION

Cuando hablamos del hombre de carne y hueso o de la personalidad hacemos una abstracción; separamos, mentalmente dos factores indisolublemente unidos: hombre y mundo. Sujeto y objeto, hombre y mundo son términos correlativos que se condicionan mutuamente. El hombre es mundo y el mundo es también parte de nosotros mismos. Como canta Byron:

Are not mountains, waves and skies
A part of me and my soul as I of them?

La tesis de la correlación del hombre y el mundo, que supera el idealismo y el realismo, sirve de fundamento a la filosofía contemporánea y alcanza su posición en Heidegger al disolver la esencia en la existencia. Pero

nadie mejor que Ortega ha expresado esta tesis. Cuando el filósofo español habla del *yo y su circunstancia* quiere decir que el yo no agota al ser humano sino que el hombre es a la vez yo y circunstancia. Tiene tan poco sentido hablar de un yo separado de su circunstancia como de una *circum-stantia* que no se forme en torno a un yo personal.

Estos dos factores constituyen el sistema de coordenadas en el que se inscribe la trayectoria del desenvolvimiento individual. El individuo contiene las disposiciones. El medio externo suministra los estímulos. De la conjugación de ambas partes la vida se concreta. En realidad no tiene sentido hablar "d'evolution creatrice" puesto que el desarrollo supone siempre el despliegue de disposiciones, esto es, potencialidades con un *telos* interno. El vocablo entelequia que en el mundo científico ha llegado a ser sinónimo de fantasma no significa otra cosa, como es sabido, que tener un fin en sí mismo. Por consiguiente, las disposiciones individuales incluyen una tendencia que las desplaza, mediante el concurso del medio externo, hacia el punto final. De ahí que sólo se habla de desarrollo en el dominio de lo orgánico. Un sistema físico puede *variar*, puede crecer incluso, pero no puede decirse con propiedad que se *desarrolle*. El concepto de desenvolvimiento está inseparablemente uni-

do a la idea de fin. Ya este nexo final el que preside todos los cambios de la vida coordinándolos hacia su meta. Quizás la misteriosa formación de los cristales represente el tránsito entre la materia inorgánica y la vida.

Dos notas distinguen el desenvolvimiento del mero acontecer: todo desarrollo expresa generalmente un cambio de valor, casi siempre una elevación, aunque se dan, como es sabido, desarrollos regresivos, patológicos; por otra parte, el desarrollo indica una estrecha conexión, más que meramente causal, entre lo desarrollado y aquello que se ha desenvuelto, entre lo desplegado y lo que se despliega. El desenvolvimiento es un acontecer que rebasa la determinación puramente causal.

Acostumbramos a hablar de desarrollo en dos dimensiones: desarrollo físico y desarrollo mental. A veces llamamos al primero crecimiento. Sin embargo, esta división dicotómica no agota el fenómeno del desarrollo en el hombre. En realidad hay que distinguir rigurosamente, en la vida mental, entre el desarrollo puramente psíquico (alma en sentido estricto) y el desarrollo espiritual. La categoría es la misma pero el modo de funcionar es distinto porque está condicionado por la naturaleza de la capa que se desarrolla en el todo individual.

El hombre es un compendio de capas de distinta na-

turalidad del mundo real. La idea de la estratificación humana es de vieja raigambre. Platón la expresó con hermosas metáforas en el libro IX de su República y en el Fedro. Aristóteles, que no era poeta, tuvo una visión realista de la estructura del hombre que con variaciones de lenguaje llega hasta nuestros días. El organismo arraiga en el mundo de la materia orgánica, la vida psíquica se asienta en el organismo y el espíritu se vincula en la vida psíquica. Cada una de estas capas es condición necesaria de la siguiente suerte, que en último término todo el sistema con el pináculo de la vida moral y religiosa se asienta en la materia inorgánica.

No sabemos como apareció la vida sobre la Tierra y tampoco podemos sostener, sin traspasar los límites de la ciencia, el tránsito evolutivo de una capa a la otra hasta los estratos más finos del pensamiento abstracto y de la realización de valores. Cuando el evolucionista, sea de corte antiguo o moderno sostiene esta idea, expresa una creencia más que una hipótesis. Es perfectamente legítimo invertir el esquema evolutivo de abajo-arriba y creer con Schelling, que la materia inorgánica es vida petrificada, que a su vez la vida es espíritu sin conciencia y que, en definitiva, todo procede de la "Inteligencia inconsciente". ¿Por qué habrá de tener razón Darwin contra Schelling? ¿No podrá hablarse aquí

también de *los orígenes* de las especies como lo hace Julián Huxley tomando por evidente el clásico sistema evolutivo? Y lo curioso es que la Física moderna coloca el problema indirectamente, en plano neutral. ¿No son materia y energía intercambiables? ¿No llamamos radiación de energía a la materia que se desprende de su masa y viaja con la velocidad de la luz? Y por el contrario, ¿no se concibe hoy la materia como energía que se ha vuelto rígida por vía de congelación? Sea como fuese, queremos llegar a esta conclusión: las capas que constituyen el ser humano tienen una naturaleza distinta, obedecen a leyes diferentes y en ellas no sólo encontramos otras categorías sino que su modo de funcionar varía también.

Solemos adscribir a la naturaleza inorgánica la determinación causal y a la vida la final. En realidad de verdad sólo conocemos este último tipo de determinación en el dominio del espíritu, especialmente en el hacer según plan. La voluntad es esencialmente dirección hacia un fin previsto por el entendimiento. Tiene razón Nicolai Hartmann (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, pp. 211-12, Berlín, 1938): "Nos inclinamos fácilmente a comprender la vida orgánica teleológicamente y quizás también el proceso histórico. Numerosas teorías se han construido y todavía hoy se construyen sobre

esta base. En realidad son teorías condenadas a nacer muertas porque no las apoyan ni los hechos ni el análisis categorial. El nexo del acontecer histórico es evidentemente mucho más complicado y en el cual la actividad dirigida a un fin sólo constituye un momento. Y el nexo de la vida orgánica es también evidentemente otro, aunque sus resultados se asemejen a los del nexo final y sea difícil distinguirlo de él. La investigación está aquí todavía en sus comienzos."

El desconocimiento de estos hechos colocándose en una alternativa de causalidad o finalidad ha dado lugar a interminables e insolubles discusiones en el campo de la biología, psicología y ciencias sociales sin tener en cuenta que pueden existir otros tipos de nexos reales.

En el hombre, la capa superior, el espíritu, descansa sobre las otras y por lo tanto en el nexo real superior se reflejan los inferiores, mejor dicho, toda la serie inferior. El nexo final superior, en sí mismo autónomo, está condicionado por los inferiores. Este hecho confiere a la existencia humana su enmarañada complejidad.

Pero volvamos al concepto de desenvolvimiento. En sentido amplio significará el conjunto de cambios que tienen lugar en el individuo en su totalidad; en sentido estricto el desenvolvimiento hace referencia a los cambios por los cuales pasa el individuo presididos por los

valores de la personalidad. El organismo y la vida psíquica se desarrollan en un proceso cuya legalidad nos es cada vez más conocida a partir de ciertas disposiciones innatas. La vida orgánica se transmite por herencia y las necesidades, tendencias e instintos despiertan en el organismo bajo ciertas condiciones, dándole una dirección determinada. También el espíritu se desenvuelve, pero su modo es muy distinto. El espíritu se desenvuelve gracias al esfuerzo, al trabajo, a la aplicación de la voluntad. Por sí solas las disposiciones no le sirven de gran cosa. Debe adquirir las experiencias para su orientación práctica en el mundo y en la vida. El espíritu no se desarrolla según un esquema prefijado sino que debe hacer de él mismo lo que es. A la determinación causal añade un final, y así se eleva por encima de la ciega naturaleza. De este modo el desenvolvimiento del hombre no es como la trayectoria de un proyectil que va fatalmente a su blanco sino que tiene delante de sí un horizonte de posibilidades, un reino de libertad. La vida humana no es ni un silogismo ni un juego de azar. Bergson la ha llamado *reservoir d'indétermination*. Las posibilidades, sin embargo, están limitadas por los valores de nuestro núcleo esencial. Hablando con el lenguaje de Hegel podría decirse que

la "fatalidad" inherente a las bases físicas de la vida está modificada por la libertad del espíritu. El espíritu es el aventurero en el hombre.

IV

IRRUPCION DEL IDEAL PERSONAL

En el desenvolvimiento del hombre como un todo, el desarrollo de las capas superiores depende estrechamente del de las inferiores. La vida espiritual aparece en un determinado momento en la evolución de la vida psíquica y el nacimiento de la conciencia depende de una cierta madurez orgánica. La recomendación clásica, "primero hay que hacer del hombre una verdadera bestia" es correcta. El organismo, con su base físico-química constituye la base de todo el sistema. Pero nada más que la base. La cima está constituida por la vida espiritual.

¿En qué momento aparece el tema de la persona en el desarrollo de la melodía individual? En otros términos: ¿Cuándo empieza el individuo a representar su papel en la vida? Sin metáfora: ¿En qué punto de la

trayectoria individual emerge el ideal de la personalidad?

Es admirable la naturalidad y el encanto de los niños en la representación de los papeles que se les señala en el teatro o en el cine. Los mismos rasgos encontramos en los grandes actores si bien su relación con el papel es distinta de la de los niños. En el niño no está todavía diferenciada la actividad lúdica y la ocupación seria; el juego es una forma de vida en la que transcurre totalmente la infancia. En los juegos los niños no representan el papel de héroes, ladrones, bandidos, reyes, princesas o santos sino que *son* los papeles que representan. Por eso son tan buenos actores. Para el niño el juego es parte de la vida misma; no lo entiende como cosa exterior a él sino que el papel representa su propia existencia.

La actividad lúdica tiene su origen en aquella zona de la vida del alma en la que se combinan las representaciones sin control del yo, en aquella hondura en que las representaciones se modifican y entretajan libremente perdiendo con frecuencia el sentido preciso de la realidad de donde en último término proceden.

El niño vive confundido con el mundo. En la infancia no hay todavía separación entre el sujeto y el objeto. De este sentimiento de unidad con las cosas exteriores

nace el mundo mágico infantil. Como en los sueños, el niño puede transformarse en su vivir en cualquier objeto: puede ser un caballo o una piedra y las piedras y los caballos pueden transmutarse en hombres.

En la infancia casi no están diferenciados el sueño y la vigilia, la imagen de la fantasía y la percepción objetiva, el juego y la realidad. En el niño no existe una línea divisoria entre el juego y la actividad seria.

El niño es siempre totalmente el que es y por eso es tan hermoso, ha dicho el poeta. Su ser no conoce todavía la división. "Es" un ser divino —escribe Hölderlin en su Hyperion— en tanto como no se ha bañado en los colores del camaleón del hombre. Este baño lo tomará más adelante, cuando sea mayor, cuando empiece a representar en la escena del mundo."

En la evolución individual llega un momento en que se rompe el cordón umbilical que unía al niño con el mundo colocando el yo frente al no yo, el sujeto frente al objeto. Al abrirse esta sima en su vida se desvanece el mundo mágico en que estaba sumergido. En este momento la infancia ha terminado y empieza una nueva forma de vida: la adolescencia.

La situación ha cambiado: la actividad lúdica retrocede y comienza la actividad profesional. El deporte no es ya un juego en el sentido infantil sino una actividad

al servicio de la voluntad de propia formación. Esta voluntad de formación no sólo se siente como algo trascendente al yo sino que en el fondo está alimentada por la imagen ideal de lo que uno debe ser.

El paso de la infancia a la adolescencia es continua como todos los procesos de la vida. No es posible trazar una línea divisoria entre ambas etapas de la evolución del hombre. Mucho de niño hay todavía en el adolescente pero hay algo nuevo que caracteriza esta edad. El *novum* comprende tres fenómenos diferentes íntimamente relacionados: descubrimiento del yo, paulatino nacimiento de un plan de vida, y el crecimiento en el mundo espiritual. Todos los psicólogos están de acuerdo con esta fórmula de Spranger.

Por lo que se refiere al desarrollo corporal el *novum* consiste en la aparición de la madurez sexual. Se ha querido ver una relación de dependencia entre los cambios corporales de la adolescencia y el desenvolvimiento mental. En el estado actual de nuestros conocimientos sólo puede hablarse de una interdependencia. Es tan legítimo, por absurda que pueda parecer la idea, explicar los cambios corporales merced a la influencia de la vida mental como afirmar, a tenor de una psicología grosera que animaliza al hombre, que incluso los fenó-

menos espirituales más finos del adolescente nacen del juego de las secreciones internas.

Separado del mundo con el que vivía, una honda soledad y melancolía embebe el alma del adolescente. Poco a poco, a lo largo del proceso evolutivo de la edad juvenil, la imaginación tenderá el puente entre el yo y el no yo primero, y después, al crecer en los diferentes dominios de la cultura, el adolescente construirá su propio mundo asimilándolo y siendo asimilado por él.

Otra experiencia propia de estos caóticos años es la escisión de la vida en naturaleza y espíritu. El adolescente experimenta la dualidad fáustica y organiza conscientemente la lucha entre su ideal y su realidad. Su imagen ideal dirigirá e informará la vida del adolescente en sus más mínimos detalles. Una vez un adolescente me decía que veía en su cara mucho más de lo que podía encontrar dentro de sí mismo; el espejo no engaña —añadía— todo duerme todavía en mi interior.

En este despertar individual, un plan de vida sucede al otro y se sueña despierto una existencia superior que a veces contrasta con la dura realidad. Sólo en la participación activa en la vida, en el amor y en el odio, en la entrega y en la resistencia del mundo se perfilará poco a poco en un fondo nebuloso el ideal personal.

La irrupción de este ideal de vida se hace callada-

mente. Con razón ha observado Adler: "No hay nada en la vida y en el desenvolvimiento del hombre que se verifique con más misterio que el establecimiento del ideal de la personalidad" (*Der nervöse Charakter*", p. 43, 2ª Ed., 1919). Misterio y peligro, añadiríamos nosotros. A través de la anarquía y desorientación de los años juveniles se corre el riesgo que la imaginación alimentada por tendencias bastardas proyecte ante el individuo una imagen de sí mismo sin una base real. Entonces el adolescente toma un falso camino que fácilmente puede adular su carácter.

Con la aparición del ideal, con el despertar del espíritu en el individuo se ha terminado la paz celestial de la infancia. Toda la inquietud, toda la nostalgia, todo el malestar, todos los peligros de esa edad ingrata nacen del afán del joven de hallar su propia línea personal, de descubrir su propio fin. Y como ha cantado Holderlin, "el más hermoso de todos los engaños que la naturaleza ayuda a la debilidad de nuestro ser es que el hombre en su juventud cree tener su ideal tan cerca de él".¹ Con la irrupción del ideal personal la vida del individuo se convierte en una representación escénica. Su bienestar en este mundo depende de la adecuación entre su conducta y su esencia personal.

¹ *Hyperion*.

V

AUTENTICIDAD Y MASCARA

Comenzamos a asediar el corazón mismo de nuestro problema. De un lado tenemos al hombre real, con sus bienes de fortuna grandes o pequeños, su afán de poder y reconocimiento, su ansia de nuevas sensaciones y experiencias, con ciertas aptitudes profesionales y su éxito en la vida, incluso, como diría James, con su cuenta corriente en el banco, y con una determinada capacidad de sentir, pensar y querer; de otro lado tenemos el ideal de la personalidad, aquel que quisiéramos ser y no somos, la ley de nuestra propia vida, el hombre verdaderamente real de Unamuno.

La relación entre la persona empírica y la ideal es de distancia. El ser real se mueve hacia el ideal que permanece constante en el proceso de la vida individual. Sólo cuando representamos nuestro propio papel mar-

chamos hacia nuestro propio ideal. De este modo realizamos los valores de la personalidad con lo cual puede hablarse de una vida determinada por el espíritu. La satisfacción de las necesidades vitales condiciona nuestra vida pero no crea cultura. Para el animal la vida no es representación escénica; en cambio para el hombre, como ha hecho notar acertadamente Keyserling, es una divina comedia.¹

Camino de su ideal el hombre es y no es, tiene y no tiene. Participa en su esencia pero no la agota. No la agotará jamás. Un hondo afán, la curiosidad y el amor, la nostalgia de un mundo más elevado y una fe inconsumible, nos dispara hacia una meta que sólo bordearemos asintóticamente sin alcanzarla plenamente jamás.

Hablamos de vida auténtica cuando el hombre representa su propio papel, el adecuado a su naturaleza, cuando la línea directriz de su vida es la proyección racional de sus tendencias o cuando realiza incoscientemente los valores preformados de su esfera emocional. Autenticidad significa veracidad del ser, es decir, la adecuación de la conducta con el núcleo personal. La veracidad personal rebasa la pura adecuación de lo que

¹ Véanse los últimos capítulos de sus "*Méditations Sudaméricaines*".

se dice con lo que se piensa. Falta de autenticidad es mucho más que mentira.

Lo auténtico es lo profundo frente a lo superficial, lo perdurable frente a lo momentáneo, lo tenaz frente a lo fugitivo, lo que crece y se desarrolla orgánicamente desde dentro a lo yuxtapuesto desde fuera. En la línea profunda que une lo que somos y lo que queremos ser discurre la vida auténtica. El criterio de autenticidad se encuentra pues, en la dirección hacia el ideal.²

Con frecuencia no hay congruencia entre la persona empírica y el valor de la personalidad. Al vivir el individuo se aleja de sí mismo; al no participar en su esencia personal sigue un camino equivocado acaso porque imita a una personalidad ajena, acaso porque las fuerzas tiránicas de las capas bajas del alma empañan la visibilidad de su propio *ethos*. En este caso el hombre representa un papel que no le conviene; su premisa mayor, para usar el lenguaje de Aldous Huxley, no es la proyección racional de su vida afectiva o para expresarlo en términos del teatro clásico se coloca una máscara inadecuada a su naturaleza. La divina comedia se convierte entonces en mascarada. Desaparece el tono tranquilo y alegre de una vida coherente para teñirse con

² Véase, KARL JASPERS, "*Psychologie der Weltanschauungen*", pp. 35 y siguientes, 3ª edic. Berlín, 1925.

los colores tristes propios del descontento con nosotros mismos.

Entre ciertos límites la máscara es un fenómeno normal en la vida humana. Es un hecho asaz conocido que con frecuencia ni nuestra palabra ni nuestros actos se ajustan al pensar o al sentir. Es conocida la expresión de Talleyrand: La palabra ha sido dada al hombre para esconder su pensamiento. Y recordaremos que se miente con la boca, con el gesto, con el corazón y con la vida toda.

La palabra auténtica, veraz, hablada o escrita, es siempre una auto-confesión. Todo verdadero filósofo ha vivido siempre lo que ha escrito. Una filosofía auténtica es una forma de vida. Sin embargo, hay un pensar que se origina de un puro mecanismo intelectual alimentado por un entusiasmo efervescente. Es un pensamiento flojo y epidérmico que a veces esconde su inconsistencia tras brillantes frases y rica erudición. Hay hombres que pueden escribir hermosas páginas sobre la generosidad y el altruísmo, la nobleza y el amor, la pureza o la valentía y de hecho son almas vulgares, vanidosas, acuciadas por el orgullo y atormentadas por el miedo; almas secas, desérticas cuyo egoísmo y egolatría mata en sus raíces cualquier acción generosa o el más pequeño acto de caridad. "Almas, como dice Hebbel, que son como

el hielo sucio: se deshielan y se figuran que son puras". La piedra de toque de todo pensamiento auténtico es la acción o un entusiasmo que canaliza la energía y la fe hacia una idea, y llega, si es preciso, hasta el mismo sacrificio de la vida. Sócrates es el ejemplo eterno de la perfecta autenticidad.

El pensamiento puede ser el eco de la existencia, puede expresar algo propio o puede ser, sin que lo note el individuo, una compensación, o ponerse consciente o inconscientemente, como en el caso de tantas ideologías, al servicio de otros objetivos.

El hombre se engaña a sí mismo y a menudo acaba por engañar a los demás. No tenemos por adecuada esta máxima de La Rochefoncauld: "Es igualmente fácil engañarse a sí mismo sin notarlo, como es difícil engañar a los demás sin que lo noten". Cosa rara y difícil es el conocimiento del prójimo y con frecuencia quien se engaña a sí mismo engaña también a los demás. En el hombre que se engaña a sí mismo no hay mentira, no hay engaño consciente sino hábito orgánico de mentir. El individuo es *sincero*, pero en su palabra, en su gesto, en sus actos no hay autenticidad. Razón poderosa para engañar a los demás.

VI

VIDA FALSA, FICTICIA Y TRIVIAL

En la escena humana autenticidad y máscara están tan íntimamente entretejidas, la ficción aparece en formas tan variadas, a menudo tan sutiles, que es difícil distinguirlas de la vida auténtica. Si en el ethos del hombre no hubiera la confianza y la fe, la convivencia humana sería poco menos que imposible.

Si bien la máscara tiene siempre un sentido social, es posible distinguir la falsedad o la ficción individual de la llamada mímica colectiva. En el primer caso se encuentran dos diferentes tipos de conducta: las formas vacías y la hipocresía. No es lo mismo pronunciar frases convencionales, casi siempre de cortesía, que tener plena conciencia de que nuestros actos no son adecuados a nuestro modo de pensar y sentir. En la mímica colec-

tiva es el grupo mismo el que falta a la autenticidad. Buen ejemplo de ello es el can.

El hombre falsea su propia esencia cuando gravitando en el campo de fuerzas de una fuerte personalidad la imita, la copia. El individuo deja de ser el que es para vivir como el otro.

No debe confundirse el fenómeno de la imitación de la personalidad ajena con la elección de un modelo viviente que tanto contribuye a despertar y a formar los valores de nuestra propia personalidad y orientarnos en nuestros juicios de valor. En este caso sirven de modelo los valores generales del complejo personal (valentía, justicia, humildad, etc.); pero no la personalidad como tal. El modelo crea en nosotros, despierta y desarrolla aquellas virtudes que encuentran una resonancia en nuestra alma. El ejemplo viviente revela nuestras disposiciones internas. De ahí el valor formativo (y la responsabilidad) de los grandes hombres.

En la imitación, en cambio, vivimos exteriormente como el otro. La imitación es un fenómeno epidérmico, una máscara superficial y ridícula. La mera copia revela la carencia de propias disposiciones personales, esto es, se trata de naturalezas frívolas y mediocres.

Con frecuencia el hombre no pide prestada su personalidad sino que se construye otra sin relación con sus

disposiciones internas. Huye de sí mismo, se niega a sí mismo, quiere ser otro, o mejor quiere que se le tome por otro. El individuo se construye una personalidad ficticia que no vive en las honduras del alma. En esta huída a la irrealidad el individuo vive Als Ob, es decir, como sí, terminando con frecuencia en la neurosis. La psicología individual de Adler ha insistido hasta la saciedad en esta formación de personalidades ficticias que no pocas veces traspasan el umbral de lo patológico.

El *poseur* es el más típico representante de la vida ficticia. Movido por el impulso de aparentar lo que no es, representa el papel de sabio, de filósofo, de asceta, de hombre fuerte, de Don Juan, etc., etc. El mundo está lleno de semejantes tipos de conducta en riquísima gama: ethos contruídos sin arraigo en la naturaleza emocional. En conjunto constituyen la comedia humana. Por doquier se encuentran pedantes que nada tienen que envidiar al famulus Wagner en el Fausto; hombres que aparentan saber más de lo que saben y que en vez de pulsar el corazón de las cosas y de los hombres, pulsan el corazón de los libros y así pasan por filósofos; por doquier tropezamos con Tartufos que se duermen en la iglesia, y defensores de la "moral" que seducen a sus criadas; por doquier, en fin, vemos a hombres muy reaccionarios que están afiliados a partidos políticos de la

izquierda y hombres que detrás de una máscara de dignidad y distinción dejan entrever su vulgaridad y zafiedad. El *poseur* se pone una máscara cualquiera para producir un efecto determinado.

Es cosa difícil representar un papel distinto del propio; por eso escasean los buenos actores de teatro. Se ve demasiado que están en escena. Un buen *poseur* es aquel que consigue dar a la expresión de su rostro y a su gesto un cambio tal, capaz de engañar a los demás sobre su verdadera esencia. En este caso el *poseur* se convierte en enigmático. Por el contrario, un mal *poseur* se denuncia a sí mismo como la moneda falsa que deja traslucir el metal innoble bajo un baño de oro o plata. Alguna vez la discrepancia entre el papel que se representa y la realidad es tan ostensible que la *pose* se convierte en farsa.

Son legión los individuos que apenas si conocen otra vida que la que responde al orden social establecido. El constante comercio del hombre con el mundo exterior se realiza ajustándose a los *Standards* inherentes a toda convivencia. El hombre que viaja sobre los carriles de la vida colectiva se considera como un hombre virtuoso. El que no las sigue es un desencaminado, un *perdido*. En este caso no puede hablarse ni de vida falsa ni de ficción porque el individuo no representa papel alguno.

Estos hombres de mentalidad colectiva exclusivamente carecen de autenticidad lo mismo que aquéllos cuyo vivir no consiste en otra cosa que la trivial rutina de la vida cotidiana.

Sólo puede hablarse de vida auténtica cuando el individuo representa un papel, el suyo propio. En la autenticidad, que emerge más allá de la conducta común y supera la trivialidad cotidiana hay un momento de pureza y también de valentía.

Por otra parte, la tendencia a parecer otro, por lo menos por poco tiempo, tiene hondas raíces en el corazón humano. ¿No acude la mayoría de la gente al teatro y al cine para satisfacer la necesidad de ser otro? Más o menos todos llevamos una máscara, por lo menos por breve tiempo. "Todos somos actores —dice el poeta— quien lo sabe es inteligente".

VII

DESPERSONALIZACION

Podría caracterizarse el yo como el ejecutivo de la persona. En dos dimensiones: como centro de nuestras experiencias y como núcleo coordinador de nuestra actuación en el mundo. La expresión de sí mismo, es decir, la realización de los valores personales está centralizada en el yo.

Es un error confundir el yo con el sujeto del conocimiento. Nuestra relación con el mundo rebasa la pura relación cognoscitiva. El conocimiento, en sus diversos niveles, es sólo una función del yo. En ningún modo la primaria. La persona vive en el mundo con otras personas en relación experiencial y práctica que nada tiene que ver con el conocimiento intelectual. Frente al yo hay el tú, no el objeto.

En la experiencia el yo se confunde en mayor o me-

nor grado con el no yo alcanzando el punto máximo en la experiencia mística en la cual todo objeto desaparece. Recordemos que Kant definía a Dios como el correlato del alma en experiencia religiosa. En la actitud mística el yo alcanza su máxima subjetivación. En las otras clases de experiencia hay siempre un objeto que se da a la intuición y que constituye el material para una posterior elaboración racional. En cambio en el conocimiento intelectual la subjetividad se reduce al mínimo, pero nunca desaparece del todo, ni siquiera en el yo puro. Exento de toda afectividad el conocimiento es frío y distante. La condición necesaria de la objetividad en el conocer es la des-subjetivación del yo. El conocimiento está desligado de la subjetividad y pretende dar una imagen de las cosas, externas o internas, tales como son. Así, desnudando al yo de todo lo personal, el conocimiento alcanza una validez general. Es supra-personal e impersonal. En las honduras del alma el *Ich denke* kantiano o el yo puro de Husserl intentan captar la realidad objetivamente, tal como es.

No puede tampoco confundirse este proceso de purificación del yo con la despersonalización. Despersonalizarse significa perder la propia esencia disolviendo transitoria o permanentemente el núcleo personal. Toda vida ficticia es un fenómeno de despersonalización que alcan-

za su grado extremo en la neurosis. El síndrome de despersonalización es una función continua que se mueve entre lo normal y lo anormal fijándose en los casos extremos en el dominio de lo patológico.

En la vida normal el miedo amenaza siempre nuestra personalidad. Todo aquello que nos hace temblar, que nos produce terror nos arrebatara nuestro propio ser. Bajo la influencia del miedo no somos nosotros mismos. Lo tremebundo provoca en el hombre el complejo afectivo *phobos* que disuelve nuestro propio ser. No sin razón Aristóteles pone la valentía (*andreia*) en primer término en su *Ética a Nicomaca*. La valentía se revela en una situación peligrosa capaz de causar espanto. Es un acto de libertad sin el cual el hombre no puede ser el que es. En el miedo el hombre pierde su *ousia* su propia substancia personal.

La sugestión y la hipnosis son procedimientos de despersonalización exteriores al sujeto pero condicionados siempre por disposiciones individuales. En la psicoterapia más reciente parece que es posible, mediante ciertas drogas y un tratamiento subsiguiente, romper el núcleo personal y substituirlo por otro diferente. No sabemos todavía el alcance de esta rotura del núcleo personal comparable a la rotura del átomo. Quizás no se trate más de un entusiasmo transitorio como el que produjo

la técnica del hipnotismo en el siglo pasado. Bajo la máscara, que nos ponemos hay siempre un vivo deseo de huir de nosotros mismos. Tenemos miedo de encontrarnos con nosotros mismos y huímos a un plano irreal, donde, a lo menos por poco tiempo, nos liberamos del descontento y de la tortura de nuestro propio yo. Y no pocas veces esta huída interna se disfraza con el deseo de cambiar de lugar. Nadie como Baudelaire ha cantado este impulso a escapar del hombre moderno. En su poema "Le Voyage" nos pinta al hombre que

"Pour trouver le repos court toujours comme un fou!"

y que no puede encontrar tranquilidad en parte alguna. Pero no sólo en los viajes el hombre quiere olvidarse de sí mismo huyendo de un lugar a otro sin descanso, sino que trata de crearse otro yo por medios artificiales que producen en su alma un falso entusiasmo y una euforia pasajera. En estos estados de arrebató el hombre rompe las cadenas de su propia individuación, salta sobre el círculo de su propio yo, y a lo menos por breve tiempo se siente otro completamente distinto del que es en la cotidianidad de su existencia.

Tanto en la máscara como en los estados de arrebató hay un cambio en la representación del yo y se intensi-

fica el sentimiento de sí mismo. En el segundo caso se trata de una borrachera psíquica acompañada de gran excitación corporal, afectiva y a veces espiritual provocada por algún medio físico o psíquico. La génesis de esta embriaguez, la intensa acentuación del sentimiento de sí mismo que en ciertos casos puede incluso llegar hasta sentirse Dios, y su carácter temporal, distinguen este estado del de la máscara.

Esta divinización artificiosa corre paralelamente a un falso entusiasmo que pronto se desvanece. La fuerza del ser se evapora en una ebullición momentánea como el champagne o la magnesia efervescente. El entusiasmo auténtico, que no significa otra cosa que presencia de Dios en el alma, no flota en el aire, no es de naturaleza imaginativa sino que opera en la realidad concreta llegando a veces en su poder creador al mismo heroísmo. En el entusiasmo el hombre ve por doquier puntos de Arquímedes para transformar el mundo. En cambio la borrachera psíquica engendra un poder ilusorio que se desvanece tan pronto el individuo regresa a sí mismo después de su corta huída alucinatoria en la que acaso haya gozado, como en los sueños, lo que la realidad le negó.

Entre los medios físicos que provocan esta exaltación emocional hay que contar ciertas actividades corpora-

les, en general el juego y los deportes. El alpinismo y especialmente la danza, suelen conducir a esta situación de arrebató. Las danzas orientales con el frenético movimiento de la parte superior del cuerpo y de los brazos y las vueltas rapidísimas tienden a producir este estado donisiáco.

Por otra parte son bien conocidos los medios químicos que se emplean para disolver inhibiciones y para escapar de la atormentadora presencia del propio yo. Baudelaire ha descrito estos paraísos artificiales de mano maestra. El alcohol, el opio, el éter, la cocaína, el haschich y tantas otras drogas trasladan al individuo, por lo menos por corto tiempo, a regiones paradisiacas, pagando al despertar una fuerte prima de decaimiento, depresión y fatiga.

Ahora bien: ¿cuál es la causa de esta huida de sí mismo? Sin duda se trata de la insatisfacción del yo consigo mismo. Esta situación procede de factores externos o internos. No pocas veces la vida nos obliga a representar un papel que no es el que nos corresponde según nuestras disposiciones, y no pocas veces también dificultades internas dificultan nuestra marcha hacia nuestro propio ideal o la detienen por completo. En ambos casos el hombre encuentra salvación escapándose a otro plano en el cual le es posible satisfacer la nostal-

gia y los deseos de su alma. En la borrachera psíquica el individuo satisface sus ansias de infinito y en la neurosis escapa en la enfermedad para satisfacer lo que él cree ser su papel ideal.

Hay una forma creadora de evasión en la cual el individuo se realiza a sí mismo. Nos referimos al artista. Schiller escribe su "Himno a la alegría" en momentos de máxima desesperación, Beethoven crea su IXª Sinfonía, esto es, pone música al poema de Schiller en momentos de profunda desdicha y Pío Baroja, hombre inactivo y abúlico vive en sus novelas las aventuras y la acción que no puede vivir en el mundo real.¹ En el artista el complejo de evasión es un incentivo para la realización de sí mismo. Sin embargo, si el artista no tuviera en su alma la estructura estética no podría escaparse en el arte porque sería incapaz de crear nada. Para el artista más que para otro tipo de hombre la vida es juego y por consiguiente realiza su personalidad en una zona en la que los límites entre lo real y lo imaginado son flúidos. No obstante en muchos artistas no se da la paradoja de crear en la huída mental.

La sociedad en la cual el hombre crece, madura y

¹ Véase sobre este aspecto de la personalidad de Baroja a, CÉSAR BARJA: *Libros y autores contemporáneos*, pp. 299 y siguientes. New York, 1935.

realiza su vocación, también le despersionaliza o mejor le impersonaliza. En el proceso de maduración, el individuo asimila las normas de la sociedad y es asimilado por ellas. Esta asimilación es un estadio del proceso de realización de sí mismo. Sin ella, el hombre no se personaliza, es decir no llega a ser el que es. Este es el camino: de la autoridad a la autonomía. De otro lado, la sociedad tira del individuo y lo hace caer del nivel personal a la anonimidad colectiva. "Los otros" le quitan el ser" convirtiéndole en uno de tantos, en un Don Nadie. (Heidegger: "Sein und Zeit", p. 126, 2ª ed., 1929). Pero sin esta despersionalización o impersonalización no se constituye la vida social. La anonimidad, o el *das Man*, "es un existencial que pertenece como fenómeno originario a la constitución positiva de la existencia". La despersionalización es aquí un fenómeno de socialización. (Heidegger: loc. cit., 129).

VIII

FUNCION DE LA MASCARA

Es frecuente la discrepancia entre lo que ocurre dentro de nosotros y lo que aparece en la conducta exterior. No siempre hay concordancia entre la vida interior y la conducta externa y a veces las separa un verdadero abismo. Lo que aparece a nuestros sentidos se toma como reflejo de lo que va por dentro y es esta conducta externa la que regula en alto grado nuestras relaciones sociales. O, como pretende el behaviorismo watsoniano, se desconocen simplemente las fuerzas ocultas que mueven al hombre en la gran escena del mundo. Limitar la ciencia a lo exclusivamente dado a nuestros sentidos en la conducta externa es privarla de la investigación de los íntimos motivos que entran en juego en la interacción humana y quedarse, en el conocimiento del hombre, en la pura periferia.

¿Qué utilidad, quisiéramos preguntarnos ahora, puede tener la máscara en la vida social? ¿Tiene alguna función en el teatro de la vida en el que somos todos mejores o peores actores? Recordemos que la autenticidad no es incompatible con el deseo consciente de aparecer otro del que se es ni tampoco con la voluntad de mascarada respecto al mundo que nos rodea.

En primer lugar, la máscara no es invención exclusiva del hombre. Constituye una tendencia primaria de la vida, de la vegetal y de la animal, el protegerse con máscaras. Ciertas plantas se disfrazan para defenderse de los animales. En el mundo animal este tipo de máscara es muy extendido. Más de una vez hemos visto en la selva serpientes inofensivas que se enroscan y levantan la cabeza como las especies venenosas. Semejante mimetismo está al servicio de la conservación de la vida. La máscara es una defensa; tiene una utilidad biológica.

En la esfera humana la vida sería imposible si de la mañana a la noche nuestras expresiones coincidieran siempre con nuestro estado interno. El médico trata de ocultar la gravedad al enfermo. El hombre de mundo sabe esconder detrás de una sonrisa su desagrado y a veces hasta su indignación. La disciplina, el dominio de sí mismo y la educación nos suministran una infinidad de máscaras necesarias para la convivencia. Lo que

llamamos buenas maneras, ¿no son acaso con frecuencia puras máscaras? No siempre la forma externa puede ajustarse a la interna. La llamada "mentira de necesidad" no sólo es legítima sino moral. Sacrifica un valor en aras de otro superior. Todavía recuerdo la santa indignación de una dama que frisaba en los cuarenta a quien un médico le expectoró este dictamen después de examinar las causas de su amenorrea: "Señora, ¿qué puede usted esperar a su edad?" Cuatro años más tarde la señora daba a luz a un niño... Evidentemente, el médico no sólo no conocía su oficio sino que carecía de la caridad que en alguna ocasión, incluso, encontramos en los brutos. A veces la "franqueza" es perfectamente horrorosa. Sólo el animal es absolutamente sincero.

En la esfera social hallamos infinidad de máscaras indiferentes a la vida moral. La coqueta regala la más encantadora de las sonrisas al hombre que le es perfectamente indiferente; levantamos el pecho con orgullo y marchamos decididos para esconder nuestro miedo; prodigamos elogios y alabanzas que no sentimos, somos amables con el hombre que odiamos, nos vestimos de luto por la muerte de alguien que acaso deseábamos... Sin estas máscaras, sin esta mímica social no sería posible la convivencia. No cabe duda de que la vida reli-

giosa, política y social en una amplia escena en la que los individuos representan papeles que contradicen en todo o en parte su sentir interior. "Cuanto más fina es una sociedad más se parece a una representación escénica consciente, que no puede llamarse "mentira"; la sociabilidad del salón se halla, como la escena, más allá de lo "verdadero" y "falso"; es juego estético, lo que allí se exterioriza; no se aspira a la "naturaleza" sino a la representación escénica.¹

Estas máscaras tienen una amplia aplicación en la vida del hombre: sirven para protegerse y para alcanzar ciertos fines. La mentira, el fingimiento, la simulación, la máscara en suma, han sido desde el origen de la vida un medio de defensa y un medio para conseguir ciertos objetivos inasequibles por el camino directo. Nótese que aquí no moralizamos sino que nos limitamos a describir. Machiavelli no pensaba en la ética cuando escribió este consejo al príncipe: "A uno principe, adunque, non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi, ardirò di dire questo, che, avendole ed osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono, utile; come parere pietoso, fedele, umano, intero, relligioso, ed essere; ma stare in

¹ MULLER-FREINFELS: *Die Seele des Alltags*, p. 255, 1925.

modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario". ("Il Príncipe", cap. XVIII p. 104 de la edición Giuseppe Lisio, Firenze, 1900).

Mucho más interesantes para el psicólogo son las máscaras interiores que no tienen ningún objetivo exterior. Tales máscaras nacen del descontento consigo mismo que se supera en la máscara cuando la realidad nos niega la satisfacción. Santayana ha hecho notar en una magnífica página hasta qué punto somos inconscientes de nuestras actitudes reales.²

Hay hombres que se han aprendido tan bien su papel que la ficción se trueca en realidad. El ensayo repetido del papel que se representa, transforma al individuo acercándole a la ley que expresa la máscara. Sabido es que el hábito y la costumbre constituyen una segunda naturaleza. Sin embargo este constante ensayo de comedia es agotador. El individuo no se siente en casa, está intranquilo, es desconfiado y receloso porque teme que en cualquier descuido se le rasgue la máscara y se le quede la cara al descubierto.

² SANTAYANA: *Soliloquies un England*, pp. 66-7, N. Y., 1924.

IX

EL CUERPO COMO ESCENARIO DEL ALMA

En una de sus novelas Unamuno habla así por boca de uno de sus personajes: "Soy pintor y no pinto el fondo de las personas. Es más, estoy convencido de que todo hombre lleva fuera todo lo que tiene dentro". Para el filósofo español todo proceso o estado corporal es anímico. "Mi cuerpo es mi alma", escribió Aristóteles, con lo cual no quiso decir otra cosa que el alma es el destino y finalidad interna del organismo. Por consiguiente, es el alma la que forma el cuerpo desde dentro.

No sabemos como se unen cuerpo y alma para constituir el hombre de carne y hueso. Seguramente San Agustín tiene razón: "Modus quo corporis adhaeret spiritus comprehendi ab nominibus non potest —et hoc tamen homo est" (De divitate Dei, XXI. 10). Como al parecer las bodas del alma y el cuerpo serán para nos-

otros un eterno misterio que nunca podremos descifrar, renunciemos a una discusión que de antemano sabemos es estéril. No podríamos hacer aquí otra cosa que exponer las soluciones clásicas sobre este problema sin aportar nada nuevo a la discusión.

Si todo hombre lleva fuera lo que tiene dentro, el cuerpo no es otra cosa que la escena donde aparece visible el drama individual. Pero es un escenario en el cual cada espectador ve algo distinto. Ciertamente: el cuerpo es expresión del alma. Pero, ¿tiene esta expresión igual sentido para todos los individuos? ¿Puede hablarse de una validez general de la expresión? Evidentemente no. Hay aquí también una especie de armonía preestablecida entre la expresión del alma ajena y la organización interna del observador. Sólo lo semejante es capaz de reconocer e interpretar lo semejante.

El cuerpo es el medium donde se expresa la forma interna de la misma manera que en la piedra se expresa la forma interna del artista. Y de la misma manera que sólo comprendemos un arte que está próximo a nosotros así también sólo podemos leer en cuerpos cuyas almas son afines a las nuestras.

El cuerpo es la escena donde se desarrolla el drama interior del hombre, pero no todos ven la escena ni ven todos lo mismo. Hay hombres especialmente dotados

para interpretar los signos corporales a través de los cuales se manifiesta el alma. El pintor es uno de estos hombres. Sin embargo, el pintor es capaz de trasladar a la tela el alma que aflora en el cuerpo sin que quizás pueda formular conceptualmente lo que con tanta claridad aparece a sus ojos.

Desde siempre la sabiduría popular ha tratado de interpretar la expresión corporal. De este afán han nacido quiromancias, frenologías y fisiognómicas. El supuesto general de este saber, es válido: el alma, el carácter, la personalidad o como quiera llamarse a la vida interior se expresa en el cuerpo. La cuestión, bien difícil por cierto, está en leer fielmente los signos expresivos que se manifiestan en el cuerpo. La traducción del simbolismo corporal en todas sus manifestaciones es difícil y con frecuencia engañosa. Sin embargo, el engaño está en la interpretación, no en la expresión corporal. Un rostro "noble" puede esconder una alma vulgar y en un cuerpo insignificante puede vivir un héroe. El engaño no está aquí en el cuerpo sino en el observador que no ve o no sabe interpretar correctamente las expresiones corporales. Con frecuencia un gesto, una palabra, un tono de voz, una exclamación, nos suministra la llave para penetrar en el verdadero escenario donde se representa la vida interna del individuo. Sin embargo, con

más frecuencia todavía. atravesamos ciegos esta selva de símbolos que, como diría Baudelaire, nos observan con mirada familiar.

No podemos dar cabida aquí a todas las fantasías y cábalas que se han urdido para interpretar los signos de la personalidad humana. Tampoco podemos repetir toda la sabiduría folklórica sobre este tema. Sólo queremos decir dos palabras sobre la correlación del cuerpo y el carácter tal como nos lo muestra Kretschmer con rigor científico.¹ Es evidente que tales correlaciones existen, pero creemos que hay que tomarlas como una probabilidad estadística. Mucho más importante que el cuerpo es su expresión dinámica. El cuerpo —piensa Klages— es la escena en que el carácter se mueve y representa su papel. La fotografía detiene el movimiento expresivo. En cambio el pintor, el dibujante, el escultor captan la expresión al vuelo y la expresan en su dinamismo en unas cuantas líneas. El artista quizás no pueda expresar en conceptos su intuición de la personalidad, pero en el retrato la expresión está viva, haciéndose, en movimiento. Todos los grandes pintores son profundos psicólogos. Cogen la forma interna a través de la externa y la trasladan al lienzo limpia de todos los dis-

¹ E. KRETSCHMER: *Physique and Character*, 2ª ed. 1936, New York.

frases que nos ponemos y que hacen tan difícil el conocimiento del hombre. Sin embargo, la expresión de nuestras hondas tendencias acaban por inscribirse, por repetición, en nuestra carne y son como signos que revelan la personalidad para quien sabe leerlos. No se trata de una lectura fría, intelectual, sino de una resonancia emocional, que se transmuta en conceptos.

Nuestra alma se asoma en nuestros movimientos, en la mirada, en la actitud corporal toda, en el modo de andar y sentarnos, en la rigidez del cuerpo, en la actitud de la cabeza, en el tono de la voz, en toda la gesticulación. Toda emoción tiene su expresión específica y crea su hábito en el cuerpo. Hay también una socialización de la expresión, de suerte que la interpretación se hace desde el fondo del grupo social o nacional al que se pertenece.

También el espíritu tiene su mímica: la concentración del pensador, la mirada soñadora del poeta, la fuerza de voluntad del hombre de empresa, la serenidad y poder del gran político, la dignidad del castellano... Todos los sentimientos, todas las reacciones emocionales vinculadas a la realización de valores de la personalidad se expresan de algún modo en los movimientos corporales. El papel propio o falso que el hombre representa en su vivir, la voz que habla a través de su propia máscara

o del disfraz escogido o impuesto resuena en su propio cuerpo y se inscribe en él. Es a través de estos registros corporales cuyas huellas vibran más fuertemente cuanto más han ahondado la carne humana, que nos introducimos en la personalidad ajena. Lo que está fuera en el hombre encuentra un eco en nosotros y entonces lo semejante conoce lo semejante a través del cuerpo cuya función es ser escenario del alma.

X

DESENMASCARAMIENTO

No siempre es fácil descubrir la falsedad y la ficción detrás de una apariencia de autenticidad. Cuanto más "natural" es la falsedad, tanto más difícil es desenmascararla. Esa es tarea del psicólogo. Pero no del psicólogo de laboratorio que desmenuza el alma en sus elementos, investiga las actitudes preguntando al intelecto y saca conclusiones de un amplio material estadístico. Este psicólogo científico suele ser un mal conocedor de hombres. El psicólogo que cala hondo es el que aprehende en una mirada el todo individual. Es la mirada del artista, del maestro, del político, del hombre de negocios, del sacerdote. Es la mirada del corazón la que percibe la estupidez detrás de la sabiduría, la mojigatería detrás de la piedad, el orgullo y la arrogancia detrás de la

humildad y la modestia, el odio detrás de la alabanza. El desenmascaramiento es fruto del contacto emocional.

Vivir ficticiamente es ostentar un valor que no se tiene, pretender una cualidad que no se posee, hacer gala de una grandeza que no existe. Desenmascarar significa rasgar el velo de la ficción y presentar las cosas en su desnudez. Lo que pretende ser serio e importante se nos revela como insignificante; la cualidad pretendida se nos muestra como inexistente.

El paso de un valor a la nada representa una caída dentro de nosotros. El derrumbe produce a veces indignación, cólera, desprecio. La lealtad del amigo que se aparece de súbito como engaño o la fidelidad de la mujer amada que se revela compatible con el amor a otro hombre, son experiencias amargas. La transmutación del supuesto valor en la nada, de la fe en desengaño, de la lealtad en traición, de la fortaleza de carácter en debilidad, de la sabiduría en estupidez, constituyen lo que acostumbramos a llamar experiencia de la vida.

No siempre el desenmascaramiento es simple y decisivo. A veces no pasamos del valor a la nada, sino que emerge en nuestra alma la duda sobre la existencia del pretendido valor. Entonces pendulamos entre la apariencia y la nada, entre el ser y el no ser, entre el sí y el no. Sentimos que todo no es tan puro, tan digno, tan

distinguido y fino, tan bueno, tan inteligente como creíamos, pero nos asustamos ante la negación. Parece como si temiéramos llegar al nivel del suelo o acaso en la alcantarilla. Aquí no hay franco desenmascaramiento sino oscilación entre lo positivo y lo negativo, lo serio y la bagatela. Moviéndonos entre el valor y la nada tenemos la experiencia del *quizás* que mantiene nuestra alma en tensión. Tal es el caso de la coqueta que promete un amor que acaso sólo sea aparente; tal es el caso de una amistad que flaquea a la primera prueba de confianza, tal es el caso del hombre que si no quiebra su promesa tampoco la cumple enteramente.

Hay una clase de desenmascaramiento que nada tiene de desagradable. Cuando a tiempo de descubrir el valor ficticio somos capaces de elevar nuestra conciencia a un plano impersonal, entonces tenemos la experiencia de lo cómico. La visión cómica de la vida es un desenmascaramiento sin la participación de nuestros intereses prácticos o morales. En la experiencia de lo cómico nos acompaña un sentimiento superior de libertad que nos eleva por encima de la existencia cotidiana. Supone una objetivación del contenido de nuestra conciencia. Sólo en este caso la caída del aparente valor a la nada, del supuesto ser al no ser va acompañado de un placer interesado. Entonces el desenmascaramiento se com



**INVESTIGACIONES
SOCIALES**

en un espectáculo estético y la risa franca y sonora es el premio de nuestra liberación interior. Risa, o acaso sonrisa cuando la caída de tensión no es definitiva, cuando dudamos de la autenticidad del pretendido valor. Pero a veces la pretensión de valor es tan grande y la realidad tan pequeña que en el desenmascaramiento tenemos la experiencia de lo grotesco.

La forma más elevada del desenmascaramiento sería el humor que sabe descubrir las más hondas contradicciones de la vida y sus más recónditas apariencias.

Detrás de la sonrisa del humorista se esconde una honda visión del mundo y de la vida, una filosofía burlesca, cercana a veces a la tragedia, cargada siempre de un acento pesimista y fruto de una profunda experiencia de la vida. El humorista reduce las apariencias a la nada no con la cabeza sino con el corazón.

XI

EL SABER DE SI MISMO

El hombre y el animal *viven* de un modo muy distinto las cosas del mundo circundante. El animal apetece o teme las cosas que percibe; se acerca a ellas o las huye. El mundo se da únicamente a su esfera vital. También el hombre tiene relación con lo que le circunda. En el hombre hay un animal y las cosas son dadas a sus tendencias y a sus instintos. También el hombre apetece o rechaza lo que llega a sus sentidos.

Hay sin embargo, una diferencia radical entre el hombre y el animal. El hombre hace mucho más que desear o rechazar las cosas: trata de saber lo que las cosas son en sí mismas independientemente de lo que representan para su esfera vital. Esta función cuyo fin es saber lo que las cosas son se llama conocimiento.

Poco les importa a las cosas que están frente a nosotros el que las conozcamos o no. Ellas siguen siendo lo que son en sí mismas. Sólo cuando se convierten en

objeto son para el que las conoce. Y el convertir las cosas en objetos es una función específica del espíritu, exclusivamente propia del hombre.

Conocer supone cortar las relaciones vitales con el mundo. Ello no es nunca absolutamente posible porque el hombre no cesa nunca de ser un animal y por otra parte tampoco puede cortar su variada relación de su espíritu con lo que le rodea. No es posible purificar totalmente el sujeto dejándolo sin cuerpo, sin sentimientos y sin capacidad de acción. Formas de pensar y categorías, que son instrumentos de conocer, están siempre en un hombre concreto que vive en cierto lugar y en un cierto tiempo. En trance de conocimiento el sujeto no objetiva nunca plenamente las cosas.

La máxima purificación del sujeto tiene lugar en el conocimiento de la naturaleza. Buena prueba de ello es el establecimiento de leyes con validez universal. En el conocimiento de la naturaleza la conciencia alcanza su máxima trascendencia. El conocimiento de la cultura y de la historia lleva el sello de la impureza subjetiva. A pesar de todas las recomendaciones de la teoría del conocimiento no es aquí posible dejar el sujeto al desnudo.¹

¹ Véanse los dos últimos capítulos de nuestra obra *Spranger y las ciencias del espíritu*, México, 1944.

Mayores dificultades presenta todavía la conversión de nosotros mismos en objeto de conocimiento. Al afirmar la posibilidad del conocimiento de sí mismo, se acepta implícitamente en el hombre una esencia que permanece a través de todos los cambios. Negar la posibilidad del conocimiento de sí mismo significa o concebir la naturaleza como un puro fenómeno o reconocer la imposibilidad de abstraer del todo personal un yo más o menos puro que convierta a la personalidad en objeto. En el primer caso tropezamos con la objeción de Heráclito contra la posibilidad del conocimiento.

Conocer quiere decir aprehender, fijar, captar algo permanente en lo que aparece como transitorio y mutable. Por consiguiente, conocerse a sí mismo significa aprehender lo que hay de constante en las honduras del alma, bajo los cambios de la vida; conocerse a sí mismo no es otra cosa que captar el tema o temas básicos de la personalidad en las variaciones de la existencia. ¿Y si no hubiese tema alguno que sostuviera la existencia humana? En esta duda se basa el escepticismo de Montaigne sobre el conocimiento de sí mismo. La vida es imprevisible y nada puede garantizar cómo será mañana. La experiencia nos enseña de tantos cambios, propios y ajenos, que pretender conocerse a sí mismo es como

intentar apresar el agua con el puño. Realmente —añade Montaigne— soy muy ignorante sobre mí mismo.

Por otro lado puede reconocerse la existencia de un núcleo personal y negar el propio conocimiento por la imposibilidad de considerarnos a nosotros mismos como objeto. Este es el caso de Goethe. Son conocidas sus palabras al canciller Müller en 1824: “Afirmo que el hombre no puede conocerse a sí mismo y que nunca puede tomarse como objeto”. Años más tarde —10 de abril, 1820— decía a Eckermann: “En todos los tiempos se ha dicho y repetido que el hombre debé conocerse a sí mismo. Es esta una rara exigencia que nadie ha cumplido... Por lo demás, el hombre es un ser oscuro, no sabe ni de dónde viene ni adónde va, sabe poco del mundo y de lo que menos sabe es de sí mismo”. Tres versos del “Tasso” nos revelan los orígenes de la desconfianza de Goethe en la introspección:

“Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes
Erkennen, denn er misst nach eignem Mass
Sich bald zu klein und leider oft zu gross.”²

Ahí está la raíz del mal: los afectos empañan de tal

² Nadie se conoce a sí mismo introspectivamente, pues, con nuestro propio metro, ora nos medimos por debajo y desgraciadamente a menudo por encima.

forma nuestra alma, que resulta poco menos que imposible separar del todo personal el sujeto en el que "habrá de reflejarse nuestra personalidad. La imagen de nosotros mismos emerge en la conciencia después de refractarse en el orgullo, la vanidad, la soberbia, el miedo, la modestia y otros muchos sentimientos que se interponen entre nuestro espejo interior y la personalidad. Así, apenas si nos vemos o nos reconocemos a nosotros mismos de igual modo que nos es difícil recordar nuestra propia cara que hemos visto miles de veces al espejo. Y lo que está más cerca de nosotros se convierte en lo más lejano (Nietzsche: "Die fröhliche Wissenschaft", Kröner-Taschenausgabe, Vol. 6, p. 280).

Es cierto: raras veces tenemos clara conciencia de lo que somos y de lo que representamos para los demás. Sabemos sobre nosotros mismos infinitamente más detalles que sobre el prójimo pero nuestro saber es fragmentario. Tenemos muchas de las partes en la mano pero desconocemos el lazo que las une y por consiguiente no vemos el núcleo esencial.

El hecho es que el conocimiento de sí mismo es hoy tan problemático como en tiempo de Sócrates. Sobre su posibilidad no tenemos más que opiniones que sólo captan aspectos singulares del problema pero carecemos de una epistemología del conocimiento de sí mismo. ¿Có-

mo llegamos a conocernos a nosotros mismos? ¿Por medio de la experiencia interna? ¿Por medio de la acción? ¿Tendrán razón San Agustín, Descartes, Locke contra Goethe, Carlyle, Unamuno? Probablemente tienen todos razón. Nos conocemos por vía contemplativa y en el torrente de la acción. Acaso este último sea el camino más seguro. "Nunca podemos conocernos a nosotros mismos por medio de la contemplación sino por medio de la acción" —escribe Goethe—. Prueba de hacer tu obligación y sabrás en seguida lo que hay en ti. André Gide sustenta esta misma opinión en su "Ecole de femmes".

Descubrimos nuestra línea personal en el contacto activo con el mundo, sumergidos en el torrente de los acontecimientos, en la acción, en la experiencia, en nuestros éxitos y nuestros fracasos, en el sentimiento de culpa y responsabilidad, en los remordimientos de conciencia. En la relación práctica con las cosas y con los hombres, en la vida práctica vislumbramos lo que somos. La vida enseña al hombre lo que es. En el torrente de la acción, en la síntesis de la experiencia y el pensamiento, se descubre el velo del ideal personal. O como canta Tasso, acto II, sc. 3:

"El hombre sólo se conoce en los otros hombres
Sólo la vida muestra a cada cual el que es".

Unamuno se mueve en esta misma línea. “Nos contemplamos mucho —escribe en *Ensayos, IV*, 65-66— directamente a nosotros mismos, y no es éste, a la verdad, el mejor modo de llegar a conocernos, de cumplir el “conócete a ti mismo” colectivo y social. La introspección engaña mucho, y llevada a su extremo produce un verdadero vacío de conciencia, como aquel en que cae el yogui que se harta de mirarse el ombligo. Porque un estado de conciencia que consistiera pura y simplemente en que la conciencia se contemplase a sí misma no sería tal estado de conciencia, por falta de contenido. Esa supuesta reflexión del alma sobre sí misma es un absurdo. Pensar que se piensa sin pensar algo concreto no es nada. Aprendemos a conocernos lo mismo que aprendemos a conocer a los demás: observando nuestros actos, sin más diferencia de que sólo estamos siempre con nosotros mismos y apenas se nos escapa nada de lo que hacemos conscientemente, tenemos más datos para conocernos que los que para conocer a los demás tenemos. Más aún así rara vez sabemos de qué somos capaces hasta que nos ponemos a ello, y a menudo nos sorprendemos a nosotros mismos con algo que de nosotros no esperábamos. De aquí la utilidad que le tiene a un pueblo conocer su historia para conocerse”. En el comercio vivo con el mundo, en la acción que anima

y limita, en el ejercicio de la profesión pero también en la autoobservación, en la mirada hacia dentro, en la contemplación de la conciencia sabemos de nosotros mismos y descubrimos nuestra misteriosa esencia personal.

XII

EL EVANGELIO SOCRATICO

Ahondemos un poco más en el saber de sí mismo.

En boca de Sócrates el "conócete a ti mismo" quiere decir conocimiento del valor de la personalidad. No se trata, pues, de un saber de nuestra existencia, de nuestras inclinaciones, gustos y debilidades sino del conocimiento de nuestra esencia personal, del ideal de cada cual, de Dios en el hombre, en una palabra.

Tampoco se trata de un conocimiento contemplativo o de una teoría filosófica, sino de una exigencia de la vida moral. En el sentido de Sócrates el conocimiento de sí mismo hace apelación a la voluntad; quiere descubrir lo que el hombre es en esencia para que el ideal guíe y determine su conducta.

La dialéctica socrática, la ironía en el preguntar, la construcción de conceptos, la inducción y la inferencia

por analogía no son más que medios de ayuda al servicio de la autonomía moral del hombre. Esta era la tendencia fundamental de Sócrates, este era su evangelio.¹ Para el filósofo griego el conocimiento de sí mismo era una especie de conocimiento de Dios y así debería comprenderlo todo hombre. "En el conocimiento de sí mismo el hombre llega a la conciencia de que no sabe, que es ciego, que hasta ahora caminó a tientas, que su vida total es vacía y sin valor. Es este un estado con contrición interior, de desesperación y al mismo tiempo, pero un estado de conmoción en él cual el hombre tiene el presentimiento de una vida mejor que orienta y da sentido a su existencia. En una palabra es una especie de renacimiento interior que conduce al conocimiento moral".²

El conocimiento de sí mismo es el imperativo moral de Sócrates. La verdad no está fuera de nosotros sino en nuestra propia alma. Encontrarla quiere decir percibir la voz de la divinación moral. Esta fuerza normativa no necesita hacerse consciente. Es una especie de conocimiento intuitivo que nos empuja hacia un camino determinado. "En el oscuro impulso que mueve su alma

¹ H. MAIER: *Sócrates*, p. 369, Tübingen, 1913.

² H. MAIER: *Loc. cit.*, pp. 252 y siguientes.

—escribe Goethe— un hombre bueno tiene conciencia del recto camino”.

Este conocimiento de sí mismo puede ser plénamente consciente. Cuando en un momento dado Don Quijote exclama: “Yo sé quién soy!” quiere decir que sabe lo que puede realizar. “Sólo el héroe —comenta Unamuno— puede decir “yo sé quién soy!”, porque para él ser es querer ser; el héroe sabe quien es, quien quiere ser y sólo él y Dios lo saben. El héroe se entiende directo y personalmente con Dios y por eso sabe quien es” —piensa Unamuno.³

Lo que en el héroe es iluminación e íntima necesidad, en el hombre normal es obligación. “El conocimiento de sí mismo —escribe Kant— es nuestra primera obligación. Conócete a ti mismo no por lo que se refiere a tu plenitud física sino a la moral, a tu obligación —tu corazón— si es bueno o malo, si las fuentes de tus actos son puras o impuras y si pertenecen originariamente a la substancia del hombre o tiene su origen en la experiencia adquirida y si pueden pertenecer a la condición moral... El conocimiento moral de sí mismo es el principio de toda sabiduría humana”.⁴

³ “Vida de Don Quijote y Sancho”, cap. V.

⁴ KANT: *Metaphysik der Sitten*, 1ª edición, pp. 441 y siguientes.

XIII

CONCIENCIA DE SI MISMO

Conocimiento y valoración de sí mismo son cosas distintas pero íntimamente conexas. Toda afirmación sobre nuestras cualidades o defectos lleva implícito un acento estimativo. La conciencia de nuestro propio valor, el afán de dominio y el impulso a ocupar un alto rango entre nuestros semejantes suelen ser el mayor obstáculo de un saber objetivo sobre nosotros mismos.

La tendencia a *figurar*, el deseo de reconocimiento, la voluntad de poder y el sentimiento de sí mismo son especies psicológicas diferentes, todas al servicio de la afirmación de la vida. Por eso la tendencia a valorarnos por encima de la que realmente valemos, a aparecer mejor de lo que somos, a idealizarnos a nosotros mismos, es una característica típicamente humana. Todas estas inclinaciones hincan sus raíces en las profundida-

des de la vida, muy por debajo del umbral de nuestra conciencia. Sólo en ciertas situaciones se hacen actuales. Este sentimiento de sí mismo está tan hondamente arraigado, que lo encontramos en el mundo animal. Hablando de los antropoides Wolfgang Köhler nos decía un día en una de sus clases, que los chimpancés no se adornan para provocar un efecto óptico sino para elevar el sentimiento de su propio cuerpo, el sentimiento de sí mismo. No cabe duda de que la salud, la conciencia de la propia fuerza, la capacidad de vencer obstáculos y resistencias, el poder puramente fisiológico, el elevado sentimiento vital, en suma, entran como ingredientes importantes en el sentimiento de sí mismo.

Sin embargo, la fuerza vital no tiene tanta importancia en el sentimiento de sí mismo como el juicio del ambiente social en que vive el individuo. Con ello estamos lejos de pensar que la estima de sí mismo es de origen social. Sólo queremos destacar que en muchos ambientes el juicio que el hombre tiene de sí mismo depende casi exclusivamente del juicio del grupo. La propia estimación es la resonancia de la estimación de los demás. No se trata de un espejo en el cual se ve el individuo sino simplemente la creación de la existencia moral del individuo por parte de la colectividad. Tal es la situación actual en Norteamérica.

Indudablemente la fama es uno de los factores que más elevan al individuo en la conciencia colectiva. La fama nace del éxito en la vida y entre ciertos amplios límites, independientemente de la moral. El grupo se pregunta mucho más por el resultado de una empresa que por la motivación de la misma. Por eso, raras veces perdona el fracaso. Hablando del general Justine en su "French Revolution", Carlyle dice certeramente: "Fué acusado de dureza, injusticia, infidelidad y muchas cosas más; sin embargo sólo fué encontrado culpable en una sola cosa: la falta de éxito". En el fracaso el valor del individuo desciende en la conciencia colectiva. El grupo todavía cree que "Die Weltgeschichte ist das Weltgerichte". Sin embargo, tiene razón Nietzsche cuando dice que "el éxito fué siempre el mayor mentiroso". No siempre prevalece lo más digno y lo más elevado. La idea de que la guerra es un juicio de Dios es evidentemente falsa.

Justa o injusta, exacta o inadecuada, la idea que una colectividad se forma del individuo mueve, por decirlo así, su barómetro interno; la valoración de sí mismo sube o baja de acuerdo con la imagen del grupo. Oigamos a William James: "La imagen de mi persona en las almas de mis semejantes es un objeto fuera de mi persona cuyo cambio percibo como cualquier cambio exte-

rior. . . Tengo el sentimiento de que algo ha variado dentro de mí mismo cuando me percato de que mi imagen ha empeorado en tu alma, esto es, hay algo en mí que pertenece a aquella imagen y que antes era todavía grande y poderoso pero ahora es pálido, débil y hundido". Difícilmente podría haber escrito estas palabras un español. La diferencia entre Unamuno y James es la misma que hay entre un pueblo viejo que se desintegra por exceso de "personalidad" y un pueblo joven que se encuentra en pleno proceso de formación. No puede concebirse en España el papel importantísimo, casi decisivo, que tiene el grupo en la elección de un individuo para un empleo cualquiera. En Norteamérica el procedimiento de preguntar a los demás sobre el valor de una persona dada, suele dar excelentes resultados. Naturalmente también tiene sus peligros. En España tal procedimiento sería inadecuado. Naturalmente en aquel país se cuenta con el sentido de responsabilidad del individuo para con el grupo, aspectos inseparables de una misma cosa.

Sería un error confundir la identificación del sentimiento social e individual, en la conciencia de sí mismo, con una forma de dependencia social que encuentra su forma ridícula en la vanidad. El norteamericano nos parece el hombre menos vanidoso de cuantos hemos conocido. Sin embargo, en pocos países el peso y el juicio

del grupo tiene tanta importancia para el sentimiento de sí mismo como en Norteamérica. Lo importante es la imagen del grupo en su totalidad, no de clases y grupos privilegiados, pues lo que importa es la integración y la cooperación sociales. Norteamérica está haciéndose y el enorme peso de lo colectivo pertenece a su evolución interna.

El vanidoso posee ya, quizás no cristalizada, una alta idea de sí mismo pero no se atreve ni a confesársela ni a exteriorizarla. Su virtud no es la valentía, ni la externa ni la interna. Por eso necesita de la opinión de los demás para la cristalización de la estima de sí mismo; por eso, trata con tanto celo de influir la opinión de los demás a favor suyo; por eso, como señala Simmel, el vanidoso es un alma vulgar que desprecia a la masa, sin la cual sin embargo, no podría vivir.

Sin duda es grande el peso que tiene el juicio del grupo en la conciencia que el individuo tiene de sí mismo. Sin embargo, una importante cuestión nos sale aquí al paso: ¿Es decisivo para el valor de la personalidad el sentimiento del grupo? ¿Puede considerarse como absoluta la medida de la colectividad? ¿Hay otra fuente de la conciencia de sí mismo además de la social?

Es evidente que hay grupos que no son ni competentes ni maduros para juzgar del valor de una personalidad.

¿Puede medirse el genio con los cánones del hombre común? El criterio social puede dejar a obscuras el valor más importante de la personalidad total y crear en el individuo, mediante la presión del grupo, una conciencia inadecuada de sí mismo. El grupo puede aniquilar los valores de la personalidad o por el contrario puede colocar al individuo en una posición de rebeldía respecto del sentir colectivo.

En las culturas hechas encontramos un tipo de hombre que encuentra en su propia substancia el sentimiento de sí mismo. Este tipo de hombre, fruto de una larga tradición cultural, es todo lo contrario del vanidoso, pues no se ve en los demás sino en sí mismo. Este es el hombre distinguido y genuinamente aristocrático que *vive* su propio valor sin compararse con nadie. Quien para valorarse a sí mismo necesita compararse con los demás, colocarse arriba o abajo o al mismo nivel, pertenece a las naturalezas vulgares según la conocida nomenclatura de Scheler. Es desconsolador constatar en nuestro tiempo la ausencia de naturalezas *distinguidas*. El individuo saca la conciencia de sí mismo de la comparación con los demás. Si el balance afectivo y a veces también consciente resulta inferior, y se trata de una naturaleza sana y robusta, ello le servirá de poderoso estímulo para su propia ascensión. Si se trata de una

naturaleza débil quizás busque la salvación rebajando a los demás. La ceguera de muchos individuos con respecto al valor de la personalidad ajena tiene por función elevar el sentimiento de sí mismo. Se trata aquí de una especie de explotación, pues el individuo toma al otro como medio para su propio fin, no como un fin en sí mismo. En este suelo crece la envidia, la malevolencia y el odio. Quizás la naturaleza débil, incapaz de impulso ascensional, tratará de compensar su *inferioridad* construyéndose una personalidad ficticia que con frecuencia constituye el origen de una neurosis. El neurótico no rebaja a los demás, pero eleva el sentimiento de sí mismo por medio de la voluntad de apariencia. Vivirá como si fuera un santo, un héroe, un mártir y no pocas veces acaba en manos del psiquiatra. Quizás, en fin, el individuo que se siente inferior busque su salvación *viviendo* su propia inferioridad. No construye fantasías de grandes empresas sino que se alimenta de su propia insatisfacción, de sus propios fracasos, de su propia incapacidad. Estados depresivos, desprecio de sí mismo, sentimientos de culpabilidad suelen acompañar a este bajo sentimiento de sí mismo. En los casos agudos también estas naturalezas suelen acabar en clínicas psiquiátricas o suicidándose.

Si el balance de la comparación con los demás se sien-

te a favor de quién se compara, el resultado es un sentimiento de superioridad que aleja al individuo de la masa a la cual mira con menosprecio. Si el vanidoso necesita de los demás a quienes en el fondo desprecia, el orgulloso se aparta de los demás por considerarlos inferiores, vulgares, comunes. El orgulloso no es una naturaleza autónoma como el hombre distinguido cuyo sentimiento de sí mismo emerge de su propia vida. El juez del hombre que mide a los demás de arriba abajo es su estrecho círculo social, su propia casta o clase privilegiada. Estos grupos *exclusivos* determinan el sentimiento de sí mismo de este individuo que, al compararse con los demás, el balance arroja una decidida superioridad a su favor. Es indudable que el grupo nacional da color y tono al sentimiento de sí mismo. Es bien conocido el sentimiento de superioridad del inglés todavía antes de la segunda guerra mundial. La frase "donde hay un inglés allí hay un imperio británico", expresa todo el peso que el grupo nacional tiene en el sentimiento de sí mismo individual.

El orgulloso y el hombre distinguido poseen un sentido de la distancia. Sin embargo, mientras en el hombre distinguido el sentido de distancia tiene su origen en el respeto a la personalidad ajena, en el orgulloso nace de la tendencia a la segregación y al apartamiento.

Esta tendencia al apartamiento no sólo se encuentra en la esfera social-económica, sino que se presenta también en el dominio intelectual. Los virtuosos de la inteligencia como les llama Machado sacan la conciencia de sí mismo y el sentimiento de poder, haciendo de la inteligencia una actividad privada, exclusiva, sólo para un grupo de iniciados, no apta para el público. ¿No es el gongorismo un afán de distinguirse del saber popular? ¿No es el simbolismo en la mayoría de los casos un arte para unos pocos privilegiados que poseen la clave de su interpretación? ¿No podría decirse otro tanto del existencialismo de Heidegger?

Hay un sentimiento de sí mismo que no nace de la comparación con los demás sino con lo absoluto, con Dios. Este hombre que mira hacia arriba, que se mide con las estrellas, se encuentra pequeño, insignificante. La genuina modestia y la humildad tienen su origen en esta comparación con lo absoluto. Una digna modestia es el sentimiento de sí mismo del auténtico cristiano. “Nadie es más que nadie”, reza el proverbio de Castilla. Porque —comenta Machado— “por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más allá que el de ser hombre”.

XIV

DESTINO Y VOCACION

Cuando, como en el héroe, el conocimiento de sí mismo significa un saber sobre lo que se quiere ser, la voluntad se dispara espontáneamente hacia el ideal. Seguro de sí mismo, el héroe se precipita hacia el deber sin dudas ni desfallecimientos. No va donde no quiere ir y llega donde quiere llegar sin que nadie ni nada pueda impedirselo. No obedece a nadie más que a sí mismo.

Pero el héroe es un ente de ficción. El hombre de carne y hueso en lucha consigo mismo y con el mundo externo no siempre sabe adónde va ni por qué caminos anda. Si, como se ha dicho tantas veces, vivir es navegar, la vida del hombre asemeja las más de las veces a un barco en pleno océano que no sabe cuál es su puerto de destino ni tampoco conoce bien las condicio-

nes del mar. Con frecuencia es empujado por vientos contrarios que le descaminan y el timón tiene a veces tan poco control que el barco está a merced de las corrientes marinas.

Sin metáfora: no siempre sabemos lo que queremos ni conocemos los medios para conseguirlo; con frecuencia tenemos una vaga idea de nuestro ideal, y, por consiguiente, andamos a tientas buscándonos a nosotros mismos. Raras veces tenemos clara conciencia de lo que somos y de lo que representamos para los demás. En el mejor de los casos necesitamos andar largo trecho para encontrar lo que está tan cerca de nosotros: nosotros mismos.

Es ya mucho que el hombre sienta la tensión entre lo que es y lo que debiera ser. La insatisfacción que refleja esta sana conciencia de sí mismo es una lección de modestia, principio de toda plenitud y perfección.

Al aumentar la tensión interna, la imaginación nos anticipa más y más la meta final y entonces el imperativo del deber palanquea el yo y la persona empírica marcha hacia su propio destino. Al realizar su ideal el hombre se hace esencial, ese gran afán de Goethe. Lo constante determina y mueve lo que cambia. La ley de constitución personal se afirma a través de todos los cambios de la existencia. Es, en una palabra, su fundamento.

El deber ser no determina el yo del mismo modo que una ley determina los fenómenos de la naturaleza. No hay ninguna regla general fija que mueva nuestra vida. En el dominio del espíritu no impera la causalidad. Los fenómenos no se suceden, como en el mundo físico, siguiendo una ley que relaciona inequívocamente el antecedente con el consecuente. No es posible aislar las partes en la vida personal porque todas juntas forman una Gestalt y es el todo el que explica las partes y no las partes el todo. El todo, que se desenvuelve en el tiempo, confiere sentido y esencia a las partes. En la personalidad, como en el mismo organismo, todo es interdependiente y no puede hablarse así de ecuaciones diferenciales, que expresen unívocamente sus relaciones, sino que lo que antecede, en el movimiento evolutivo, limita la posibilidad a lo que sigue. Por ese margen de posibilidad se introduce en el hombre la libertad, que supera la tiranía de la ley natural.

El movimiento evolutivo de la personalidad, sus cambios, su formación y transformación, se asemeja al ritmo del corazón en sus movimientos de sístole y diástole.

Al igual que toda forma dinámica, la personalidad avanza en el tiempo manteniendo la unidad en la variedad. La variedad tiende a complicar cada vez más la estructura personal y su fuerza centrífuga amenazará hacer

saltar la totalidad. Por otra parte la unidad tiende a contener y limitar las partes y su fuerza centrípeta amenaza ahogar el movimiento de las partes en el todo. Hay momentos en la vida en que el alma se nos dilata y otras en que se nos oprime, como el corazón; en la diástole sentimos el peligro de que se nos salte el corazón del pecho y en la sístole de que se nos detenga de puro encogido. Nadie como Goethe debe haber sentido la disolución de su alma en su afán de infinito. Toda su vida se deslizó bajo el signo de la variedad y de la riqueza. Debió de serle difícil sujetar ese afán para que no estallara el todo personal en la centrifugación de su alma. Si Goethe tuvo que salvarse en la limitación, Schiller tuvo que buscar la expansión y la variedad de su alma. Schiller es una vida en sístole y Goethe una vida en diástole. Cuando más fuerte es la tendencia a la diversificación más vulnerable es la unidad. Cuantas más fuerzan irradian del alma, más difícil es anudarlas. Sin embargo sea cual fuere la relación entre la multiplicidad y la unidad, la personalidad se transforma constantemente. Sin cesar. Algo muere y nace en nosotros al mismo tiempo.

Ahora bien: ¿es la vida una continua creación de imprevisibles formas? O es acaso el desarrollo de un núcleo prefijado?

Sabido es que el *elan vital* de Bergson es un impulso

que mueve la vida a crearse indefinidamente a sí misma. La vida es como una caja de sorpresa. Nadie puede predecir lo que saldrá en un momento dado. En el mundo del ilustre filósofo francés la esperanza de lo imprevisto nos salva de la monotonía y del aburrimiento. La naturaleza, regida por leyes eternas, se repite a sí misma sin cesar. No tiene sentido de la aventura. La vida, en cambio, es un "reservoir d'indétermination" (Evolution créatrice, p. 137) es decir, un almacén de novedades. Nada puede preverse ni calcularse en este impulso hacia el futuro. Vivir es como jugar a la ruleta. La buena o mala fortuna dependerá del azar de nuestros pasos en la tierra.

Leibniz representa la posición contraria a la de Bergson. La vida se desenvuelve de acuerdo con una armonía preestablecida. *La vis primitiva* es la ley del todo que describe una curva prefijada. Tendencia y voluntad fijan los fines inmanentes a la vida misma. El optimismo leibniziano nos salva de la terrible congoja de la predestinación. No cree, como Calvino, que Dios intervenga en el individuo particular condenándole o salvándole en virtud de un decreto, sino que piensa que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles en el que tienen cabida la imperfección y el pecado, porque ello entraba en el plan general del Creador.

Goethe concilia la indeterminación de Bergson y la predestinación de Leibniz. Desde luego está más cerca del último que del primero. Según Goethe la personalidad se desarrolla camino de sí misma, merced a la conjugación de factores endógenos y exógenos. El Demon del hombre es el compendio de fuerzas innatas que definen necesariamente la individualidad distinguiéndola de las demás y Tyche es el conjunto de factores externos porque pasa el individuo. El Demon es la ley de la personalidad y Tyche es el compendio de la circunstancia. En el lenguaje de las ciencias naturales el factor innato constituye la herencia y el medio ambiente es el campo de fuerzas exteriores en el que se mueve el hombre.

El hombre viene al mundo con el germen de todo lo que puede ser. Que lo sea o no depende de sus experiencias. El Demon sólo se hace visible en Tyche. En el Demon radica el destino del hombre:

“So musst du sein, dir kannst du nich enfliehen”.

Es cierto: nadie puede escapar de sí mismo, cada cual debe ser el que es. Este tema pindárico resuena en toda la obra de Goethe.

Sin embargo, destino no es predestinación. La vida no es ni un juego de azar ni una fuerza ciega de la naturaleza. Transcurre en un horizonte de posibilidades que da a la existencia humana su carácter cierto y pro-

blemático. El conocimiento de estas posibilidades, la visión de lo que debe ser y la concreción de la vida en la acción, transfigura la necesidad en libertad, y así el desenvolvimiento de la vida se convierte en formación. Como canta Goethe:

“Toda voluntad es sólo un querer,
porque precisamente debíamos.”

El propósito de la voluntad coincide con el ideal y esta acción simboliza las bodas de la necesidad y la libertad. Así el conocimiento del destino es lo contrario de la fatalidad.

Entre la posibilidad y la necesidad discurre la vida real. El secreto del vivir está en encontrar lo necesario en lo posible. Hay individuos que flotan en un mar de posibilidades empujados por su viva fantasía. Todo lo ven como posible, un plan sucede a otro sin que la acción transmute lo posible en realidad. No se trata tanto de una obstrucción de la voluntad como en una falta de necesidad en el alma. El individuo se siente infeliz porque nunca se encuentra a sí mismo en este breve entusiasmo que surge de la visión de una nueva posibilidad. Tyche domina su mundo.

Por otra parte, hay individuos que no pueden elegir una decisión entre varias, porque se mueven en el plano

de la necesidad. Para el fatalista todo está determinado. Es inútil luchar contra el destino. Fanatismo, intransigencia, intolerancia, absolutismo y tozudez son especies psicológicas que expresan un sentimiento de necesidad y una carencia de visión de las posibilidades de la vida. Para el determinista la vida es una camisa de fuerza bajo la cual no puede respirar. Exceso de posibilidad disipa, entumece y paraliza la voluntad; exceso de necesidad ahoga y paraliza porque, como la suerte está ya echada, no hay nada que hacer.

Kierkegaard moviéndose esta vez en el modo de pensar de Goethe, define la personalidad como una síntesis de posibilidad y necesidad. De la fusión del Demon y Tyche surge la vida personal.

El problema que nos sale ahora al paso es éste: ¿Cómo distinguimos lo necesario en lo posible? ¿Cómo percibimos el tema fundamental a través de las variaciones de la existencia? ¿Cuál es la vía que conduce a nosotros mismos en una encrucijada de caminos?

Para muchos es éste un eterno buscar y un no encontrar. En otros existe un fenómeno interno, profundo, oscuro en la mayoría de las veces que nos señala nuestro propio camino. Parece como si hubiese algo en nosotros mismos que suele manifestarse en momentos de concentrada soledad y que nos indica lo que tenemos que ha-

cer. No se trata de una conciencia de una acción determinada, sino de la conciencia de nosotros mismos como un todo. Es una voz interna que nos habla del destino, de la misión a realizar. Quien en la hondura de su alma ha oído la voz, "tú debes hacer eso", tiene que obedecer la voz de la divinación moral que es la voz de Dios. Este es el significado originario del vocablo alemán *Vernunft*: percepción de la voz en que Dios se expresa dentro de nosotros. La vocación es la voz que nos descubre nuestro propio ideal. Lo demoníaco se expresa a través de este llamamiento interno. Los hombres que se sienten llamados en una experiencia interna, vienen a este mundo a cumplir una misión y después se van; parece como si fuesen instrumentos de un poder superior, del "espíritu del mundo" como diría Hegel, o de la divinidad como piensa el hombre religioso. Así Napoleón, Mozart, Byron y otros grandes hombres murieron jóvenes. Habían cumplido su misión.

Los claramente escogidos son pocos. La fuerza demoníaca se hace sentir en el genio. "Cuanto más elevada es la posición de un hombre —escribe Goethe— más está bajo el influjo de los demonios".¹ El genio se vacía a sí mismo con una máxima independencia del

¹ GOETHE: *Reklamausgabe*, II, p. 62.

mundo externo. Para ello si no encuentra la situación adecuada, la busca. En el gran hombre el Demon hace pocas concesiones a Tyche, sino que adapta el mundo a él. Por eso es un creador en grado eminente.

La inmensa mayoría de los hombres o no sienten voz interior alguna o sienten muchas voces que les llaman a destinos distintos. Con demasiada frecuencia la voz interna no es la del Demon sino la de las sirenas. Entonces en vez de descender hasta nosotros mismos nos detenemos en cualquier zona superficial y en vez de satisfacer la nostalgia de Dios satisfacemos los deseos de nuestros sentidos. Hay individuos, por otra parte, que oyen voces fuera de ellos mismos. Y lo mismo puede ser un Sócrates o una Santa Juana que un marido cualquiera a quien una voz le dice que tiene que estrangular a su esposa.

Hoy no condenaríamos a Santa Juana por bruja o impostora porque hemos aprendido algo sobre la naturaleza de las voces y las visiones. "There are people in the world whose imagination as so vivid that when they have an idea it comes to them as an audible voice, sometimes uttered by a visible figure" (Bernard Shaw: "Saint Joan", XVII, New York, 1925). Sin embargo, estas alucinaciones lo mismo pueden expresar una obsesión patológica que pueden ser el correlato externo de

una íntima misión. Es cierto que la voz interna o externa pueden descaminarnos. El mismo Goethe lo reconoce: como el Demon es un misterio para nosotros, el "camino más seguro de conocer nuestro destino es el que nos indica la experiencia misma. No obstante, en la voz interior se revela la experiencia de la fe y la fe mueve montañas a través de todos los obstáculos. Si el Demon se muestra en su relación con Tyche, nunca el éxito o fracaso momentáneos acreditan o niegan la fuerza del destino. El destino del hombre, cuando es grande, se hace siempre visible porque la necesidad, que es libertad, sale siempre vencedora en una lucha con la posibilidad. De lo contrario no se trata de un gran destino. Habría que añadir, sin embargo, que los héroes son pocos, y que, por consiguiente la circunstancia condiciona en alto grado la concreción del destino en la inmensa mayoría de los mortales. Corresponde a la sociedad situar al individuo en condiciones favorables a fin de que pueda realizar su misión en este mundo para el bien de la sociedad misma.

CONQUISTA DE LA LIBERTAD

Hay dos tipos distintos de necesidad, la de la naturaleza y la del espíritu. En el mundo natural las cosas no pueden ser de otro modo de como son. Un haz de leyes regula el acontecer de los fenómenos, de suerte que prácticamente no hay escape posible. Todos los cuerpos tienen que obedecer irremisiblemente la ley de la gravedad y caer hacia el centro de la Tierra con una determinada aceleración. En la ciencia no se admite hoy una necesidad absoluta, sino que se habla de una alta probabilidad.

En la esfera del espíritu la necesidad indica un deber ser. Un acontecimiento necesario es aquel que no puede ser de otro modo si el ser de donde dimana tiene que ser el que es. En este caso la acción es un corolario de la esencia individual. "Así debes tú ser, no puedes escapar

de ti mismo”, reza un magnífico verso de Goethe. Sí, así debemos ser, pero ello no significa que lo seamos, aunque lo hayan dicho Sibilas y profetas... Ni todo lo posible llega a realizarse ni todo deber ser se realiza en este mundo. Quizás nos hacemos traición a nosotros mismos —lo que ocurre las más de las veces— y somos muy distintos de lo que debiéramos. Quizás, nuestra conducta no es un corolario de nuestra esencia, o “dicho en el lenguaje de Aldous Huxley nuestros actos no son una racionalización de nuestras tendencias y necesidades profundas. Quizás, nuestra voluntad no ejecuta nuestro propio ideal. Pero si no lo hace, lo podría hacer. Ahí está el meollo de la cuestión. En la esfera humana hay opción, cosa que no sucede en la natural. A veces hondas tendencias impulsan al hombre a realizar sus fines espontáneamente. Acaso estos fines significan el bien, acaso no. A veces nuestros actos son fruto de planes cuidadosamente meditados por la inteligencia, que la voluntad realiza. No siempre nuestros actos voluntarios coinciden con la moral. Lo mismo podemos decidirnos por el trabajo honrado que por asaltar un banco y dar así con nosotros en la cárcel. La instancia que decide por el recto camino, por lo que debe ser en una situación dada, es la libertad. El individuo es libre cuando hace lo que debe hacer y por consiguiente es lo que debe ser. La li-

bertad garantiza el cumplimiento de la necesidad. En este caso el hombre libre es el que realiza su propio destino, esto es, los valores de su propio ideal. Los valores simbolizan lo que debe ser. Si el hombre percibe su mensaje y se apresta a la acción con el caudal de energía necesaria venciendo todas las resistencias, entonces el individuo es libre. La libertad es al espíritu lo que la causalidad a la naturaleza. En la contingencia de la vida humana la libertad hace cristalizar lo necesario de entre lo posible y el hombre deviene esencial. Cumple su destino. Sin libertad no hay necesidad y sin necesidad no hay destino. Por consiguiente, la condición necesaria de la realización del destino es la libertad, instancia que constituye el íntimo núcleo de la personalidad.

La vida con su eterno dinamismo nos mete en situaciones siempre nuevas que quizás no hemos deseado, ni querido, ni buscado, pero en las que tenemos que actuar. La situación no nos dice cómo tenemos que obrar; sólo nos insta a la acción. Aquí no hay escape posible, pues el no hacer nada, el evadir la respuesta, es ya una acción. Que nos decidamos en un sentido o en otro, por el bien o por el mal, ello depende de nosotros, no de la situación en que nos hallamos. En esta interna capacidad que tiene el hombre yace su grandeza pero también

su miseria. La responsabilidad, acaso el premio o el castigo, depende de esta decisión.

También el animal pasa por situaciones diferentes pero no tiene, como el hombre, dudas ni problemas que resolver. No tiene que decidirse porque no es apto ni para el bien ni para el mal. Está más acá de la moral. La respuesta del animal está ya implícita en el estímulo que llega a sus sentidos. Pronto —en algunos casos desde el mismo momento de nacer— el animal se inserta en el mundo, responde adecuadamente a las incitaciones externas, se orienta en su propio espacio vital y está perfectamente seguro de sí mismo. Un haz de instintos, es decir, de reacciones congénitas, establecen con perfección cabal su relación con el mundo circundante, y el animal, sea hormiga, águila o serpiente, nunca cae en la tentación de ser infiel a sí mismo.

Se ha dicho infinidad de veces que el hombre participa en dos mundos distintos difíciles de conciliar: participa en dos vidas diferentes y su alma se convierte en un campo de lucha. Por la presencia del espíritu el hombre conoce el conflicto. En este peculiar sentido el mundo orgánico no lo conoce todavía. El espíritu lleva la guerra civil dentro del hombre. Y no sólo se establece una lucha entre contendientes heterogéneos sino que a veces el campo de batalla es el espíritu mismo. Hay

situaciones que no plantean un conflicto entre el bien de los sentidos y el del espíritu sino entre obligaciones en el plano del espíritu.

Largo y penoso es el camino que conduce a la libertad moral. El hombre no es libre de una vez, sino que tiene que hacerse libre en cada decisión, en cada iniciativa. La libertad —decía Séneca— es una gloriosa conquista. Sí, es una lucha victoriosa en medio de errores, claudicaciones y caídas, a lo largo de toda la vida. Tratemos de perfilar ahora sus principales momentos:

Es de todos conocido el soliloquio de Segismundo en la escena segunda de "La vida es sueño", cuando se queja amargamente de que teniendo más alma que el ave, más instinto que el bruto, más albedrío que el pez e incluso más vida que el arroyo, tenga menos libertad. Segismundo está prisionero en la torre de un castillo, cargado de cadenas y por consiguiente impotente para hacer nada. Para él no tiene sentido planear, ni querer, ni pesar los motivos de su acción, ni decidirse puesto que de antemano sabe que nada puede ejecutar. El acto voluntario es un conjunto indivisible de fases y cuando falta uno de los eslabones de la cadena falla todo. La voluntad no se constituye en Segismundo porque hay una fuerza externa que le impide realizar cualquier fin que se proponga. Segismundo no es libre físicamente, o

lo que es lo mismo, no tiene libertad de acción. No puede hacer lo que quiere. Esta coerción física se proyecta hacia atrás y puede entumecer, si se prolonga, la estructura toda de la voluntad. Sin embargo, a veces no debilita la conexión de los eslabones precedentes sino que pone a presión la energía vital que mueve al hombre hacia el fin propuesto de suerte que al desaparecer la barrera que la contiene la voluntad se desborda en un torrente de acción. Fuera la coerción física la voluntad es libre de hacer lo que quiera. Tal hace Segismundo al despertar en el palacio del rey, su padre, donde ha sido transportado bajo la influencia de un narcótico. Ninguna razón detiene su salvaje impulso hasta el punto de arrojar a un criado por el balcón cuando éste le señala el camino de lo justo. Segismundo replica,

Nada me parece justo
en siendo contra mi gusto.

Su voluntad no conoce otra determinación que la que se da a sí mismo sin trabas de ninguna clase. Al cometer homicidio Segismundo pone incluso su querer más allá de los límites de la ley. Hace lo que le da *la gana*. En la libertad de querer la voluntad se determina de acuerdo con su propia naturaleza pasando por encima de usos,

costumbres y convenciones sociales y hasta por encima de las normas jurídicas del grupo. El individuo va donde quiere ir y no va donde no quiere ir, hace lo que quiere hacer y no hace lo que no quiere hacer. Los influjos sociales o no entran en su conciencia o la atraviesan sin someterla a una manera determinada de obrar. La libre voluntad convierte al individuo en un ser aparte, único y le desata de la trivialidad de la existencia, que en tan grande medida determina al hombre, y en la que no somos nosotros mismos sino uno cualquiera, uno de tantos, uno del montón.

Sin embargo, es necesario estar perdido en el mundo, ser uno de tantos o uno del montón. Una sociedad en que todos hiciesen lo que quisieran o lo que les viniese en gana sería la imagen misma del anarquismo. Cuando el existencialismo habla con orgullo, y no sin razón, de la vida auténtica y desprecia, sin razón, tácita o expresamente, la vida impersonal, se sitúa al margen de la realidad humana. El hombre sólo es plenamente hombre en el grupo y todo convivir requiere en no poca medida un hacer común. La vida impersonal asegura la constitución del grupo. Más que en parte alguna en el mundo hispánico habría que emprenderse una cruzada a favor del *Das Man*. Sólo la obediencia inconsciente a un repertorio de normas colectivas evita la desintegración.

ción y la guerra civil en sus variadas formas. El exceso de libertad de querer conduce necesariamente al caos. Junto al encomio de la vida personal habría que hacerse el elogio de la vida impersonal. Ambos aspectos del vivir no son incompatibles sino que se condicionan mutuamente en el seno de la realidad humana.

La libre voluntad puede determinarse por abajo o por arriba. A veces tira de ella el placer terrestre. Con bastante frecuencia somos impulsados por meras tendencias biológicas. Como canta Goethe en sus epigramas venecianos:

¿Por qué tanto ese pueblo hierve y grita?
Comer, y engendrar niños necesita,
Y la mejor pitanza que puede les procura.
Anótalo viajero, practícalo en tu casa
De aquí el hombre no pasa
Por más lindezas que haga en su postura.

Goethe sabía cuán potente es el animal en el hombre y tampoco ignoraba que el hombre "pasa" del puro querer que tiende a la conservación de la vida. Poco sabía también que tenemos un sentimiento ilusorio de la libertad. "Nadie es más esclavo que aquel que se tiene por libre sin serlo" —escribe Otilia en su diario en *Wahlverwandtschaften*. En realidad todos somos esclavos en mayor o menor medida.

No obstante, también la voluntad se determina por arriba. También el hombre se determina por lo bueno y lo recto. A veces lo que quiere es lo que debe ser, lo que le da *la gana* coincide con lo que debe hacerse. En este caso el hombre es libre moralmente y en su actuar coinciden la necesidad y la libertad. Esta libertad íntima, exenta de toda elección subjetiva, es la libertad del deber. El hombre sólo es verdaderamente libre cuando hace lo que debe hacer, no cuando hace meramente lo que le da la gana.

El individuo se hace consciente de la vida moral cuando ante una multiplicidad de fines se pregunta, consciente de las consecuencias de su acción: ¿Qué hacer? La duda se introduce en su alma que se convierte en un campo de lucha. La naturaleza no conoce este tipo de lucha. El animal realiza sus fines vitales inherentes a cada situación, sin dudas ni conflictos y sin tener conciencia de ello. Tampoco conoce la lucha interna el hombre que hace lo que le da la gana; todo lo más lucha contra los obstáculos externos que se oponen a su voluntad. La verdadera lucha moral está dentro de nosotros mismos, en la conciencia; se trata de una lucha de fines que encarnan valores.

El hombre se salva de esta lucha interior en la decisión, cuando afirma o niega, cuando acepta o rechaza.

En esta capacidad de elección y decisión radica el sentimiento de su libertad. Cuando, victorioso de un enjambre de pasiones, deseos y apetencias que nublan o ciegan el deber ser, percibe lo más alto y lo realiza, alcanza la íntima libertad que le hace semejante a Dios. En la libertad moral el hombre recupera los atributos de la divinidad —previsión y predestinación— que perdió al gozar del fruto del árbol del conocimiento bajo la tentación de la serpiente.

En cada acción moralmente libre el hombre sabe del bien y del mal, y precisamente es libre porque elige el bien pudiendo elegir el mal. En la tercera jornada de “La vida es un sueño” Segismundo alcanza la libertad en la experiencia del bien:

“Mas sea verdad o sueño
Obrar bien es lo que importa”

Para ello Segismundo aprende a controlar sus instintos, su naturaleza animal, su mera subjetividad.

Es verdad. Pues reprimamos
Esta fiera condición...
Esta furia, esta ambición.

El obedecerse a sí mismo inhibiendo los impulsos egoístas que nos ciegan, es la condición primordial para

realizar el bien. Pero no basta este dominio de sí mismo. Es necesario, paralelamente, asimilar la moral del grupo al que se pertenece. Segismundo lo hace sometiéndose a Clotaldo que representa al Rey, su padre, quizás no de buen grado, sino por temor al castigo, quizás bajo el influjo de su conciencia moral naciente. En términos psicoanalíticos se diría gracias a la identificación y sumisión al super yo.

El héroe calderoniano conquista el blasón de obrar bien después de dominar su intensa naturaleza instintiva y de someterse a las normas colectivas. Este es el camino de la maduración moral, de la ascensión del hombre: libertad de acción, libertad de querer, libertad de deber.

La libertad no es ningún regalo sino que tiene que conquistarse en cada conflicto, en cada momento, en cada decisión, venciendo todos los obstáculos externos e internos que nos velan la percepción del bien. Así la vida se siente como un esfuerzo constante, como una superación indefinida, como una inacabable ascensión. El premio de tanto afán está escrito al final del Fausto: "Sólo podremos salvar a aquel que se afana en superarse a sí mismo". Cada conflicto exige valor de decisión. Valentía y libertad son fenómenos estrechamente unidos. En todo acto de libertad moral, que no es otra cosa que un acto de afirmación de la personalidad, existe

un momento de valentía que puede llegar hasta el riesgo de la propia vida. Sin embargo, la valentía y la hombría pueden estar también al servicio de una causa innoble, al servicio del mal. Con todo, la valentía encierra siempre un acto de libertad, por lo menos de la voluntad. Hegel habla de esta experiencia con rara profundidad. El hombre sólo demuestra que es apto para la libertad cuando se pone a sí mismo, y a otros, en peligro de muerte. También Calderón conoce la relación entre la libertad y la valentía cuando pone en boca de Segismundo la frase que expresa la fuerza inherente al imperativo moral:

“Atrevámonos a todo”.

Atreverse es arriesgarse. Y quien no arriesga la vida, que es todo lo que el hombre puede arriesgar en su atrevimiento, “podrá ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este *reconocimiento como una conciencia de sí mismo plenamente independiente*”.¹

La vida no se arriesga en la pasividad, en la contemplación, sino en la acción.² La carencia de iniciativa,

¹ HEGEL: *Phänomenologie*, p. 126.

² También Kierkegaard ve en la conciencia de sí mismo, que se alcanza en la acción, la condición de llegar a ser uno mismo. Cuanta más voluntad más conciencia de sí mismo (VIII, p. 26).

la falta de decisión expresa casi siempre una cobardía moral. Por eso la libertad de querer lleva en sus entrañas el germen de la valentía. Y sin la afirmación de la vida no es posible la libertad moral.

Por otra parte la libertad moral condiciona la autenticidad del vivir; sin libertad no hay vida determinada por el espíritu y por consiguiente el individuo no puede realizarse a sí mismo. Libertad y realización de sí mismo son términos correlativos.

La conquista de la libertad se refleja en el sentimiento de satisfacción del deber cumplido, de plenitud, de íntima felicidad. La conquista de la libertad convierte la vida del hombre en la más bella de las aventuras: la conquista de Dios en nosotros mismos. La empresa es bella pero difícil, porque si la luz que ilumina la estrecha senda del paraíso está dentro de nosotros, el camino tenemos que recorrerlo con nuestro propio esfuerzo y dolor. La libertad no se regala sino que hay que conquistarla en cada decisión.

Por otro lado relaciona el devenir uno mismo con la representación de Dios. "Cuanta más representación de Dios, más es uno mismo; cuanto más es uno mismo más representación de Dios". (Loc. cit., p. 76).

XVI

LA FORMACION DE SI MISMO

No es un puro afán de conocimiento lo que mueve al hombre a conocerse a sí mismo sino un hondo interés de organizar su vida y formarla conforme a la ley que descubre en su alma. "El resultado es distinto si esta tendencia formativa actúa ciegamente o si el individuo sabe de dónde viene y adónde va. La fuerza interna que organiza la personalidad puede errar el camino, tomar una falsa vía o, una vez en la dirección verdadera, puede disminuir la fuerza de los medios para llegar a la meta".¹ El saber de sí mismo está al servicio de la propia formación. Y al igual que el escultor hace brotar una obra de arte de un informe bloque de mármol, así

¹ HÖLDERLIN: *Aufsatz-Entwürfe zur Philosophie, Sämliche Werke*, Insel Verlag, pp. 700-701.

el hombre es capaz de modelar su alma de acuerdo con su propia' idea. De este modo el individuo se convierte en artista de sí mismo.

La forma que el individuo pueda o sepa darse a sí mismo depende de su naturaleza y del campo de fuerzas en el cual vive y crece. Su naturaleza está prefijada, entre ciertos límites, y las situaciones del mundo externo están determinadas en gran medida por el azar o por el destino. La herencia limita nuestras posibilidades y las situaciones ambientales condicionan la aparición de los rasgos personales. Ambos factores convergen en la formación del individuo.

En último término, sin embargo, el escultor de sí mismo es la fuerza moral que estimula o frena, canaliza, pule y lima o que, dicho en el lenguaje de Sócrates, hace surgir al *hombre* de la naturaleza bruta. Este *hombre* socrático, hecho de substancia espiritual, es él que hay que salvar en el individuo mediante la constante vigilancia y el persistente esfuerzo, porque la personalidad no se desarrolla espontáneamente, como el organismo o el instinto, sino que hay que hacer de ella misma lo que es. El bárbaro aforismo "La letra con sangre entra", puede ser símbolo del esfuerzo, paciencia, trabajo y sufrimiento necesarios para hacer del propio espíritu lo que es.

La formación consciente de sí mismo presupone la visión de la propia idea, los medios para encarnarla y, sobre todo, la voluntad de realización. "Sé un hombre y no me sigas a mí sino a ti mismo". Estas bellas palabras de Nietzsche condensan los momentos de la propia formación: comprensión de sí mismo y fuerza para construir la personalidad desde dentro. Conversión de la existencia en un postulado y fuerza moral para modelar la personalidad y mantenerla idéntica a sí misma a través de las variadas situaciones de la vida. También aquí la identidad en la variación distingue al hombre del animal.

Uno de los grandes méritos de Platón es el de haber descrito magistralmente en el Simposio y en el Fedro la fuerza honda y obscura que desde las simas del alma impulsa al hombre hacia su propio fin. El eros es la fuerza que le mueve hacia el bien, el anhelo del individuo que se sabe imperfecto y limitado a formar su alma según el patrón ideal que flota ante sus ojos. Este afán de perfección, nunca totalmente satisfecho, este buscarse a sí mismo dentro del alma, este domeñar lo animal y ordenar lo caótico, constituye la más alta aspiración humana. No se trata de extirpar la fuerza vital de la tendencia o del deseo, que son motores de la voluntad, sino de someterla a medida y encauzarla para

evitar todo desbordamiento de tan preciosa energía. El animal en el hombre tiene que estar al servicio de la razón. Ello significa salvar la dignidad de hombre en el animal humano, como diría Machado. Sólo así la vida emocional se convierte en fuerza creadora y el hombre alcanza, gracias al dominio de sí mismo, equilibrio personal. Equilibrio por otra parte siempre lábil, pues las emociones tienden a imponer la tiranía de su propia ley al todo amenazando siempre el *modus vivendi* interior. La disciplina de las fuerzas inferiores, su obediencia a las capas altas de la personalidad condiciona decisivamente la formación de sí mismo. Creo que ha sido Ortega quien ha dicho que religión es la adoración de los bajos fondos del alma a las zonas luminosas y serenas del espíritu. Como la juventud, las fuerzas ciegas y caóticas del alma quieren ser guiadas y sólo se desmandan cuando no tienen a quién obedecer.

Esta disciplina interior no es un valor particular como la valentía, la lealtad o la pureza que se distinguen por su *materia* específica, sino que es la base de la realización de los valores de la personalidad. El dominio de sí mismo salva al hombre de la tiranía de las pasiones y abre la senda de la libertad moral. Sólo es verdaderamente libre el hombre que sabe poner un dique a sus apetitos y es capaz de sujetar sus instintos animales. El

dominio de sí mismo deja vía limpia a la voluntad para dirigirse a su propio bien, y de esta guisa el hombre se convierte en arquitecto de su alma.

Hay hombres en los que actúa con intensidad el impulso de propio formación. Saben —como ha dicho con gran agudeza Kierkegaard— escogerse a sí mismos; entre múltiples posibilidades que dormitan en su alma saben elegir libremente aquellas que constituyen el núcleo personal. Así construyen su personalidad como un arquitecto levanta un edificio: puestos siempre los ojos en la idea edifican su alma mientras viven. Nadie mejor que Sócrates ha sido el arquitecto de sí mismo. Oigamos las certeras palabras de Hegel: “Vemos a Sócrates delante de nosotros como una de aquellas grandes naturalezas plásticas frecuentes en aquella época, como una obra perfecta de arte que se levantó a sí misma a la altura en que está. Estas naturalezas no han sido hechas, sino que se han formado plenamente de acuerdo con lo que eran; son lo que querían ser y siempre han permanecido fieles a sí mismas. La nota fundamental de toda obra de arte está en que representa una idea, un carácter, de tal suerte, que cada rasgo está determinado por la idea, y siendo así, la obra de arte es de un lado viva y de otro hermosa. Naturalmente, la belleza más alta, la más perfecta formación de todos los aspectos

de la personalidad, se realiza desde dentro, por medio del principio interior".²

Los hombres como Sócrates en quienes un potente eros se conjuga con una fuerte disciplina interior, saben llenar la personalidad empírica con su propia esencia confiriendo a la vida la ponderación y armonía que admiramos en el ideal clásico. Tales hombres poseen almas bellas y superiores en el sentido de Schiller: son naturalezas nobles, puras, graciosas. "El alma bella no tiene otro mérito que el de ser. Ejecuta las obligaciones más penosas con suma facilidad como si, las informara el instinto... En el alma bella (Schöne Seele) armonizan los sentidos y la razón, la obligación y la inclinación".³ Más adelante insistiremos sobre este punto. Proyectemos ahora un rayo de luz en el proceso mismo de formación.

Sabemos muy poco sobre lo que pasa en el alma en su proceso de desarrollo y en la articulación de sus múltiples funciones. Sabemos algo más (y no es gran cosa lo que se sabe) sobre lo que le pasa al organismo en el proceso de crecimiento. Nos referimos, naturalmente,

² HEGEL: W. W., 14 pp. 54 y siguientes. También Werner Jäger ha trazado una magnífica semblanza de "Sócrates educador", en su *Paideia*, vol. II, Cap. 2.

³ SCHILLER: *Über anmut und Würde*, Cotta'sche Ausgabe, II pp. 272, 1869.

a la intimidad celular, a los fenómenos de integración y desintegración molecular que tienen lugar en las células en el metabolismo. Por lo menos el biólogo tiene la ventaja de operar en algo material mientras el educador y el psicólogo operan con fenómenos inmatereales, a menudo de contorno impreciso, y por consiguiente difíciles de aprehender. Los alimentos que el individuo toma del mundo exterior condicionan la forma de su organismo, esto es, hacen visible lo que era invisible y al mismo tiempo le suministran fuerza y energía. ¿No ocurriría algo semejante en el alma del hombre? El mundo exterior nos suministra los materiales de formación, revelando nuestras disposiciones, es decir, haciéndolas visibles, como el revelador fotográfico hace visible la impresión de la placa. Pero al mismo tiempo este mundo externo se hace invisible en el alma convirtiéndose en fuerza. Así entendía Rilke el proceso de formación del hombre: transmutar el mundo exterior en alma y espíritu, convertir lo visible en invisible. Esta interiorización del mundo no significa otra cosa que transformar en fuerza interna lo que la vida nos ofrece con su rico desfile de situaciones. En la novena Elegía de Duino canta: "Tierra, ¿no es esto lo que tú quieres, nacer en nosotros invisible? ¿No es tu sueño; convertirte en invisible?" En una de sus cartas escribe: "Hay que impri-

mir de un modo tan profundo y apasionado lo que la Tierra nos ofrece que su ausencia rescite "invisiblemente en nosotros". Esta interiorización del mundo externo pone en vibración y excita nuestra alma.

La idea de convertir lo visible en invisible es un aviso, una llamada en un mundo en que la técnica convierte cada vez más al hombre en una máquina. El mundo exterior desaparece de nuestra vista, es decir, nuestra vida interior, nuestro pensar y sentir, se nutren cada vez menos de las imágenes de la realidad externa. Y también nuestro hacer, cada vez más automático y menos creador. El hombre se hace superficial, poco apto para reconocer en lo invisible un rango superior de la realidad. Padece además fobia de intimidad. No es mera casualidad la aparición del behaviorismo de Watson y sus adyacentes, sino expresión de una época que pierde el sentido de la vida interior.

En un tiempo en que el hombre ha substituído las dos piernas que Dios le ha dado, por las cuatro ruedas del automóvil y que en vez de quemar glucosa de sus músculos quema abundante bencina, el mundo desaparece de nuestra vista, disminuye el poder de observación y el caudal de nuestras imágenes vividas. Resbalamos vertiginosamente sobre las cosas sin tiempo de que empapen las raíces de nuestra imaginación creadora. Es cierto que

hoy sabemos mucho más que nuestros abuelos y que el hombre de la ciudad posee muchos más conocimientos que el hombre del campo. Conocimientos, empero, aprendidos en los libros que ni se integran en la estructura de nuestra personalidad ni se hacen invisibles en nuestra vida interior. Ni ayudan a formar el alma ni crean energía: meras recetas para contestar a una reducida serie de estímulos. Machado, por boca de Mairena tiene razón: "El pueblo sabe más, y sobre todo mejor que nosotros. El hombre que sabe hacer algo de un modo perfecto —un zapato, un sombrero, una guitarra, un ladrillo— no es nunca un trabajador inconsciente, que ajusta su labor a viejas fórmulas y recetas, sino un artista que pone el alma en cada momento de su trabajo. A este hombre no es fácil engañarle con cosas mal sabidas o hechas a desgana". "Pensaba Mairena que el folklore era cultura viva y creadora de un pueblo de quien había mucho que aprender, para luego poder enseñar bien a las clases adineradas". El artesano con su cultura hecha carne, fruto de una noble tradición de trabajo creador en el que se identifican esfuerzo y placer, con su digna continencia, su modesto orgullo, su prudencia y circunspección, su honestidad y respeto humano y su hondo sentido de libertad va desapareciendo de la faz de la Tierra barrido por el hombre de la industria, anillo de

una larga cadena de trabajo, con su alma polarizada y yerma, sus disonancias obscuramente sentidas que no pocas veces encuentran su conciliación en la bebida. Con el artesano, que interioriza el mundo externo y lo devuelve en bellas y útiles formas, desaparece aquel hombre armónico y ponderado exponente de una verdadera formación humana.

El material de formación que el mundo nos ofrece no se encuentra ciertamente en los libros sino en la vida misma. No se trata de almacenar datos ni siquiera de aprender únicamente con el intelecto, sino con el corazón e incluso con el cuerpo. Hay que convertir el mundo interno en una estructura viva y hay que hacer invisible en nosotros el mundo exterior para que vibre y dé aliento a nuestra alma. Formar e interiorizar no son incompatibles como acaso pensaba Rilke, sino aspectos inseparables de la educación del hombre. "Forma —gustaba repetirnos Manuel B. Cossío en sus admirables lecciones— es lo que queda cuando no queda nada". Desaparecen los contenidos concretos, las ideas que hemos aprendido pulsando el corazón de los libros, pero queda, bien despierto, el aparato categorial que destila conceptos de la nuda realidad y capta el sentido de los hechos histórico-sociales. Queda un mundo invisible, espíritu de nuestro espíritu, que constituye la fuerza crea-

dora de la personalidad. En esta fuerza radica la *sapientia*, esto es, el gusto diferenciado que sabe apreciar los valores de la vida. Sócrates es, una vez más, la imagen viviente de este hombre cuya alma es a la vez bella de ver y creadora. Alcanza un alto grado de perfección sin encarnar perfectamente su propio ideal, como lo hace Helena, en la segunda parte del Fausto. Pero Helena pertenece al mundo de la ficción en el cual coinciden absolutamente lo real y lo ideal. Y Sócrates, que era un sabio, era también un hombre, y lo humano lleva siempre el sello de lo limitado.

XVII

LA PERSONALIDAD ARMONICA

Detengámonos un momento todavía en el epílogo anterior.

Formación puede significar proceso y estado, camino y meta, hacerse y estar hecho, acción de formar y forma. En realidad el hombre no está nunca formado sino que el proceso de formación dura toda su vida. La muerte le sorprende siempre haciéndose a sí mismo, cortando, por decirlo así, la trayectoria asintótica a su propia forma personal.

También el vocablo forma se usa en dos sentidos diferentes. A veces significa lo contrario de materia, es decir, el principio ordenador de lo amorfo y caótico. En este sentido aristotélico lo hemos usado al decir que la forma es el *telos* del desenvolvimiento de la personalidad. A veces se usa también en sentido de configura-

ción, de *Gestalt*, es decir de un todo cuyas partes son interdependientes, de suerte que cuando una cambia el todo también cambia. Lo hemos usado en este sentido al decir que el alma bella es la unidad en la variedad. Evidentemente ambas significaciones están en íntima relación.

No siempre el hombre sabe dar a su alma una forma armónica y a menudo la expresión de su personalidad se acerca más a una improvisación de Kandinsky o a una sinfonía de Schönberg que a una pintura de Giorgione o a una fuga de Bach.

La forma interior y la forma exterior, que son correlativas, dependen de muchas variables. El poder organizador de la esencia personal depende en gran medida de los procesos metabólicos que constituyen el enigma de la vida orgánica y de los procesos psíquicos que integran el torrente de la conciencia, más enigmáticos todavía. En último término todos los procesos anímicos se asientan en los misterios de la bio-química. Pero no dependen necesariamente de ellos.

El hombre se hace a sí mismo constantemente: crece su organismo, se despliegan las variadas fuerzas psíquicas y el espíritu está siempre en ruta de hacer de sí mismo el que es. Estas tres dimensiones básicas del desenvolvimiento del hombre se condicionan mutuamente,

se influyen y entretejen en una estructura de gran complejidad. Vivir significa unificar una enorme cantidad de factores heterogéneos, en un constante fluir, hacer de muchos uno, convertir una variedad en una unidad. En la unidad funcional del organismo intervienen las capas altas de la personalidad y en la forma interior, que es la que aquí nos interesa, tiene también su influencia la vida orgánica. Pero el hombre es un todo mucho más amplio, puesto que se trasciende a sí mismo para formar una unidad con su mundo circundante.

La forma interna surge de la compleja relación de las partes que constituyen el alma humana. El estilo personal no es otra cosa que la manifestación externa de esta relación que se mantiene relativamente constante a través de todos los cambios. Hablamos de forma armónica cuando todas las fuerzas internas cooperan en el rendimiento de los fines de la personalidad. Cuando, por el contrario, alguna tendencia, sensitiva o humana, o una capacidad cualquiera se disocia del todo, se particulariza y lucha contra las demás, entonces hablamos de forma dramática de la personalidad. La personalidad armónica es ponderada y serena; la dramática es agitada, revuelta y estridente. En la primera reina la paz, en la segunda impera el conflicto. El principio formador del alma armónica sabe hacer de sí misma una obra de arte clá-

sica: *integritas, proportio, claritas*, según la regla de Santo Tomás (“*Summa theologiae*”, I, p. 318 de la edición Forzani, Roma, 1923). El conflicto escinde la personalidad dramática y una parte se declara enemiga de la otra.

En el hombre armónico se desarrollan plenamente todas las fuerzas de dentro afuera organizándose según orden y medida. “*Nihil enim est ordinatum, quod non sit pulcrum*” —dice San Agustín—. El orden y la medida hacen de la personalidad una obra bella. Este es el ideal del humanismo.

El hombre sólo se desarrolla plenamente en el intercambio social y su ponderación interna refleja su equilibrio con el mundo exterior. Equilibrio significa flexibilidad, tensión incluso, pero no moldeamiento o pasiva entrega. El individuo no se disuelve en el Estado ni renuncia a su libertad en aras de la moral del rebaño. La ley, que es el símbolo del Estado, sólo puede darnos libertad. Y si no nos la da hay que luchar contra ella para abolirla, incluso con el riesgo de la propia vida. Porque sólo la ley que libera ayuda al hombre a cumplir su misión en la vida y crea un clima favorable a su armonía interior. La colectividad no puede esclavizar al individuo, pero el individuo tampoco puede vivir como un eremita gozando únicamente en la contemplación de

las líneas armónicas y serenas de su alma. El equilibrio interno tiene un alto sentido social. La armonía interna es, pues, un concepto relacional. En otras palabras: no hay incompatibilidad entre el humanismo y el ideal político-social.

En el desarrollo de la personalidad armónica encontramos aquellos momentos con que Eduard Spranger caracterizó a Wilhelm von Humbolt: individualidad, universalidad y totalidad que guardan entre sí la misma relación que el centro, radios y periferia de una esfera. El centro tectónico es el núcleo personal primitivo que se despliega en todas direcciones al asimilar específicamente el mundo histórico-social en el que está sumergido. Así el individuo recorre los caminos de la universalidad. Este afán universalista disolvería al individuo en el mundo si no lo delimitara la totalidad. De este modo se construye el equilibrio y la armonía de las fuerzas en el todo personal. El impulso fáustico que lanza al hombre por el "sendero innumerable" como diría Pérez de Ayala, encierra el peligro de perderse en lo finito en su ansia de alcanzar lo infinito. En la esfera del conocimiento este afán conduce al enciclopedismo; moviéndose en la vida y en la cultura este impulso desarrolla el alma en la superficialidad. Sólo la limitación, que a un tiempo es renunciación, puede

superar el afán fáustico y organizar armónicamente el impulso de universalidad. "En la limitación se conoce el maestro" —dice Goethe—. Limitación significa vida en profundidad, pero sin la universalidad conduce a la barbarie del especialismo, como diría Ortega Gasset. De la relación dialéctica entre el afán de individualidad y el impulso de universalidad surge la totalidad armónica. La personalidad universalista da siempre la impresión de esfumarse como el arte barroco o la pintura impresionista que, como ha hecho notar acertadamente Spengler, constituye el reverso del sentimiento de vida enclidiano. La personalidad fáustica es todo lo contrario de una definición.

También Goethe pasó por estos tres momentos en la evolución de su personalidad. Sin embargo, a pesar de que vio los peligros de la sed de universalidad y supo señar la tendencia expansiva de su alma, nunca encontró la alta serenidad ni la paz interior de una pintura de Rafael o de la plástica griega. Y lo mismo Wilhelm von Humboldt. Estos dos hombres supieron dar la impresión de un perfecto equilibrio; sin embargo, bajo la zona cortical estas dos almas se parecían mucho más a un mar agitado que a una armonía plena y ondulante. Wilhelm von Humboldt se ha quejado con frecuencia de

las contradicciones y disonancias internas, que supo expresar de esta manera:

Ich weine die klaren Augen mir blind..."¹
"Ich bin ein armes, verlorenes Kind,

Un hombre que se siente como un pobre niño perdido y que llora hasta cegarle las lágrimas, sólo se acerca al equilibrio interno gracias al esfuerzo y al dolor. Oigamos ahora la amarga y mal contenida exclamación de Goethe: "Soy bastante viejo para desear la tranquilidad; no creo ya más en el mundo y he aprendido a desesperarme". Indudablemente donde hay desesperación desaparece la armonía.

En alguna parte Nietzsche habla de lo que tuvo que sufrir el pueblo griego para alcanzar tanta belleza. En realidad hay que distinguir en el alma humana, como en el arte, dos clases de armonía: una estática cuyas partes, independientes, componen un todo, y otra dinámica en la que las partes pierden la independencia a favor del todo. En el primer caso es posible abarcar la pluralidad con la mirada mientras que en el segundo es el todo lo que primeramente se ofrece a nuestros

¹ Soy un pobre niño perdido,
Lloro hasta que me ciegan las lágrimas.

ojos. Estos dos tipos de armonía definen el arte clásico y el barroco. La personalidad humana es una forma esencialmente barroca; se desarrolla y forma en una estrecha correlación de las partes. En términos psicológicos diríamos que la personalidad es una *Gestalt* dinámica fuerte. En la forma clásica hay coordinación de las partes, en la barroca subordinación. La personalidad es una jerarquía. La armonía de la personalidad no está dada de una vez sino que hay que conseguirla en cada momento superando las disonancias que ponen en peligro el equilibrio interno. El equilibrio se estabiliza con la práctica de una severa disciplina sobre sí mismo.

No suele ser el alma del hombre un remanso de paz sino un campo de lucha. Luchas consigo mismo, de unas partes contra otras y luchas con el mundo en el que vive el individuo. Conflictos entre deseos incompatibles, privación de necesidades puramente animales, frustración del deseo de reconocimiento o del sentimiento de seguridad, antagonismo entre nuestros intereses personales y la comunidad, choques contra usos y costumbres, lucha a plena luz de la conciencia entre nuestro egoísmo y el sentimiento del deber, entre el provecho personal y la amistad, conflictos entre valores morales, acaso entre el amor y la justicia o entre el amor filial y el deber patriótico, etc., etc. Sabemos de estas luchas por el dolor

y la angustia que sentimos, por el miedo y por el sordo malestar que emerge a flor de conciencia desde las simas del inconsciente.

Sin embargo, el dominio de sí mismo, la renunciación, el sacrificio de un valor en aras de otro más elevado y otras instancias morales consiguen mantener el *modus vivendi* entre todas las fuerzas del alma. La paz y la serenidad internas son el fruto de una constante vigilancia, de una disciplina sin concesiones, o de un gran esfuerzo sobre sí mismo.

Por otra parte existe en el fondo del alma una tendencia al equilibrio, un hondo afán de conciliación de las fuerzas contrarias que tiene como resultado la formación de una unidad más fuerte. Hegel habla de la dialéctica de la vida en la que los contrarios se sintetizan en una unidad superior, y Hölderlin, al final de su *Hyperion* describe con bellas palabras la conciliación de las fuerzas opuestas dentro del alma: "Como las riñas de los enamorados son las disonancias del mundo; en medio de la lucha surge, mediadora, la conciliación y lo separado se encuentra nuevamente".

La personalidad genera una fuerza que mantiene y defiende su unidad conciliando fuerzas antagónicas y creando una armonía polifónica que flota por encima de las disonancias que puede advertir el oído.

XVIII

VARIACIONES DE LA PERSONALIDAD ARMONICA

Prosigamos la investigación del epígrafe anterior. Veamos ahora cuáles son las formas principales en que se manifiesta la personalidad armónica.

Desde antiguo se conoce la diferencia entre los apetitos y tendencias de la vida sensitiva y las inclinaciones y actos de la vida espiritual. El hombre es en último término un ser dual. De ahí se desprende que la armonía fundamental del individuo consiste en el acorde único de las dos esferas que integran la personalidad humana. Cuanto más íntimas sean las nupcias de las fuerzas sensibles y espirituales más perfecta será la armonía del alma. Como sabemos, Schiller llama "alma bella" a la superación del dualismo básico, al fundirse en una

sola las dos partes que constituyen la naturaleza humana.

Ni el espíritu está prisionero en el cuerpo ni el cuerpo es un mero instrumento del espíritu. La fuerza espiritual penetra, trabaja y forma el impulso sensible y los sentidos animan y alientan el espíritu. De este modo todas las manifestaciones de la existencia llevan el sello espiritual, y a su vez el espíritu se vivifica con la energía de las capas inferiores de la personalidad. Así, merced a esta ósmosis y endósmosis los sentidos se espiritualizan y el espíritu se sensualiza. Y el hombre se convierte en una obra viva de arte. Este fué el sentimiento de vida del hombre griego. El cuerpo y sus sentidos no eran una cosa sucia y despreciable sino una parte del todo con su rango funcional dentro de la personalidad. La sensualidad no era un enemigo o rebelde al que hay que vigilar o subyugar sino que participaba sin trabas en el todo personal. Incluso los dioses conservaban este momento natural. Como canta Schiller:

“Como los dioses eran todavía hombres
Los hombres eran dioses”.

En el “alma bella” los valores vitales se compenetran y se confunden; ni los sentidos dominan o ahogan el espíritu ni el espíritu reprime y extirpa la vida emocio-

nal sino que se combinan íntimamente. Así se ennoblece el cuerpo y las emociones y los sentidos suministran calor al espíritu. Los límites entre ambos dominios se desvanecen de suerte que el hombre es siempre humano sin dejar de ser animal. La verdadera cultura consiste en saber impregnar las necesidades vitales con el orden, claridad y medida del espíritu. Nadie como el francés sabe convertir en arte las necesidades vitales primarias. De ahí el alto valor educativo de la cultura francesa, heredera en este aspecto de la Grecia clásica. La forma externa en la que se vierte la armonía interior de la personalidad cultivada constituye lo que llamamos gracia. "La gracia —piensa Schiller— es el sello del "alma bella" en la conducta exterior". Hay una perfecta ecuación entre la forma orgánica interior y la forma externa.

No debe circunscribirse la gracia a la conducta moral. No puede negarse que el hombre llega a la unidad armónica cuando en él amaina la lucha entre la naturaleza inferior y la razón después de haber conocido la tentación y el conflicto, la caída moral y los remordimientos de conciencia. Entonces su voluntad realiza el bien con la espontaneidad del instinto. Nietzsche debía pensar en la superación de esta lucha cuando escribió que el "animal y el sabio están cerca uno de otro". El

instinto es al animal lo que el gusto moral diferenciado es el sabio.

Tampoco puede negarse, además, que hay una gracia anterior a la distinción del bien y del mal, una gracia natural, por decirlo así. Hay personalidades armónicas sin conflictos ni luchas interiores. Son naturalezas ingenuas, puras, nobles que todavía no saben de los escollos de la vida, de la miseria del hombre y de las fuerzas del mal. Su armonía es un don natural. Su alma no conoce la dualidad humana.

La unidad moral lleva en sí misma el peligro de romper el equilibrio al extremar la vigilancia y el control de las fuerzas naturales. Tan pronto como se hace patente la presión del espíritu sobre la naturaleza física, empieza el rigorismo ético o el ascetismo, esfumándose la gracia. La gracia como expresión de la básica armonía del alma no se encuentra ni en el estoicismo, ni en Kant, ni en San Francisco.

Por otra parte, también se desvanece cuando los sentidos se adueñan de la razón: Entonces el equilibrio se quiebra por el lado del impulso sensible y la forma exterior carece de gracia. Podrá verse en Don Juan una fuente inagotable de energía vital, pero no posee ni equilibrio ni armonía porque su vida sólo se extiende en la dimensión sensible de la personalidad.

Además de la armonía moral puede hablarse también de "alma bella" en el hombre de ciencia, en la conducta religiosa, en el arte y en todas las manifestaciones de la conducta humana. El hombre de ciencia se mueve en la esfera abstracta de la verdad. El científico polariza las fuerzas de su espíritu en la dimensión del conocimiento. Este conocimiento puede expresarse en formas distintas. Si se expresa en un lenguaje abstracto como en la matemática o en la lógica el espíritu no encuentra contrapeso alguno. Pero también la verdad puede expresarse en forma de mitos, también el conocimiento puede vestirse con las galas de la imaginación. En este caso el concepto encuentra su equilibrio en la metáfora, en la imagen. Y la razón encuentra su contrapeso en la imaginación. Platón realiza la gracia en su estilo y también Ortega Gasset, si bien en el ilustre pensador español el acento cae por el lado sensible. Sin duda fué la componente mística en el alma de Pascal la que engendró este pensamiento: "Même les proportions géométriques deviennent sentiments; le coeur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis".¹ Si el corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio

¹ BLAISE PASCAL: *Pensées*, en *Oeuvres complètes de Pascal*, Edition des Grands Ecrivains de la France, tomo XIII, p. 204.

y que los números son infinitos, ello quiere decir que la razón pura se funde con la razón estética.

Quizás las verdades últimas sólo pueden expresarse en metáforas. De ahí el poder perforador de todo verdadero poeta que regresa de las honduras irracionales de la vida vistiendo sus experiencias con bellas imágenes. “El amante de la sabiduría —escribe Aristóteles en su *Metafísica*, I. Cap. II— es a su modo amante de los mitos”. Razón y sentidos se fusionan en el hallazgo de lo que yace bajo las apariencias fenoménicas. Y la verdad se transmuta en arte.

Idéntico fenómeno encontramos en la conducta religiosa. He ahí los extremos: el puritanismo estricto que rechaza todo simbolismo sensorial en la experiencia religiosa y la idolatría que degenera en pura sensualidad. Ambos extremos están lejos de aquel equilibrio que caracteriza el “alma bella”. Ni el ritual ruso ni la liturgia de algunas sectas protestantes son exponentes del equilibrio entre el espíritu y los sentidos en la vida religiosa: el primero por exceso de sensualidad y la segunda por el predominio del espíritu. El “alma bella” se encuentra en la síntesis del espíritu religioso y su expresión simbólica. Nótese que aquí, no se habla de la autenticidad de la experiencia religiosa sino de su manifestación externa.

El "alma bella" y la gracia se encuentran en su propia casa en el dominio del arte. Tomada en su sentido estricto la belleza no se halla ni en el expresionismo que vacía su interior impulsado solamente por la necesidad o por la verdad, ni el espíritu de geometría que se desentiende del contenido vital. El primero carece de forma, es decir, de espíritu, y el segundo carece de vida. Ni un Jinete de Kandinsky ni un Jinete de Carrá. La armonía se advierte en el hombre clásico que exterioriza todo lo interno y da forma a todo lo externo. Hay que humanizar el espíritu geométrico, sentirlo, como diría Pascal, y poner bridas al ímpetu interno si se quiere alcanzar la forma interior y la correspondiente gracia en la expresión. En la síntesis de estas dos fuerzas se halla el secreto de la belleza en la conducta y en el arte. La armonía de la naturaleza y el espíritu imprime su sello a todas las manifestaciones de la vida.²

Otro problema nos sale ahora al paso. Parece evidente que la forma armónica de la personalidad se da más en la mujer que en el hombre. Es indudable que en la mujer no se perciben las disonancias entre la materia y el espíritu que se advierten en el hombre y que a menudo ni siquiera pueden anudarse en una armonía poli-

² Véase F. SCHILLER: *La educación estética del hombre*, especialmente carta XI. Colección Universal Calpe, Madrid, 1928.

fónica. En la mujer la naturaleza y el espíritu están mucho más compenetrados que en el hombre. Raras veces surgen en la mujer fuertes tensiones entre el pensamiento abstracto y la realidad, entre el ethos personal y la situación concreta. Por eso la gracia es un valor eminentemente femenino. Simmel ha escrito bellas palabras sobre la unidad de la mujer y la escisión profunda del hombre.³ La *sapientia* de la mujer es más certera que la del hombre siempre que una mala entendida educación no haya cargado demasiado su cabeza con una erudición las más de las veces banal que substituye con respuestas estereotipadas su gusto vital, seca su corazón y destruye el sentimiento de seguridad y precisión de aquella conducta, propia de quién percibe y responde a los más diferenciados matices de la vida.

Quizás podrá argüirse, teniendo a la vista la situación de la mujer en Norteamérica, que no se trata de una diferencia esencial entre los dos sexos sino simplemente de un fenómeno de socialización secular. Sin duda la socialización es un fenómeno que moldea y transforma profundamente todos los rasgos psicológicos. Sin embargo, nosotros pensamos que la unidad y la gracia son inherentes a la naturaleza femenina y que, por el contra-

³ G. SIMMEL: *Cultura femenina y otros ensayos*. (Colección Austral, Buenos Aires).

rio, toda desviación de este hecho debe considerarse como producto de una determinada situación histórico-cultural. En Europa por lo menos, buena parte de los conflictos que se plantean entre el hombre y la mujer tienen su raíz en esta básica diferencia entre los sexos. Como es sabido este es casi el tema único de los dramas de Strindberg.

La personalidad armónica y la gracia son indudablemente valores humanos, que se encuentran realizados con más frecuencia en el arte que en la vida misma. Armonía y gracia son conceptos esencialmente estéticos. Sabemos particularmente de ellos en la experiencia de las obras de arte, sobre todo de aquellas en que el contenido se expresa plenamente en la forma. En tales casos el alma aflora en la forma, o mejor dicho, se funde en ella. Este es el efecto que nos produce, por ejemplo, la Venus de Milo, el Hermes de Praxiteles y en general todo arte de corte clásico. No puede decirse que el contenido esté encerrado en una forma sino que termina y se transparenta en ella. La forma es como un cristal diáfano que nos revela todo el interior. En realidad, en el "alma bella" no hay dentro ni fuera, sino que el dentro se asoma enteramente al exterior. Contenido y forma constituyen una perfecta unidad.

Ahora bien: ¿qué efecto produce la armonía viviente

y la del arte? Ambas satisfacen a un tiempo nuestros sentidos y nuestro espíritu: sentimos que el espíritu purifica y eleva la naturaleza y que los sentidos dan calor y fuerza al espíritu. Este sentimiento va acompañado de una íntima satisfacción que dimana de la paz interna al superarse el dualismo humano. Ahí radica también la influencia educadora de la mujer. Es el eterno femenino que nos atrae y nos eleva. La mujer educa con su sola presencia: excita y mantiene a raya los sentidos a un tiempo.

Pariente del "alma bella" es el alma digna. La dignidad da la impresión de una calma imperturbable sean cuales fuesen las tormentas internas. La dignidad está hecha de substancia moral que empapa, por decirlo así, la personalidad toda y se manifiesta en todas las situaciones vitales. La substancia ética se transparenta en la serena contención de las expresiones de la vida desde lo más importante a lo más nimio. La dignidad no se manifiesta necesariamente como resultado de conflictos morales, sino que, sin luchas ni victorias, la substancia ética puede fluir espontáneamente de la personalidad como el agua de un manantial. Sin embargo, se llama dignidad a aquél valor moral que se hace patente en una conducta tranquila y serena, hija del dominio, raras veces sin dolor, de la voluntad sobre las tendencias naturales.

Schiller piensa que la dignidad se expresa como calma en el dolor. Por consiguiente no puede hablarse aquí de la fusión del impulso sensible y espiritual. En Schiller el concepto de dignidad es inseparable del de contención del impulso natural y del de forma serena. Nosotros nos inclinamos a dar a la dignidad un sentido más amplio. Consideramos digna aquella personalidad que realiza a la ley moral dé o no dé la impresión de serenidad. Sin embargo, creemos que el efecto carismático de la dignidad procede de la síntesis de la substancia ética y de la serenidad.

Si la dignidad une la substancia ética y la calma, la majestuosidad unifica la calma y el poder. Poder externo, sobre los demás, no precisamente poder carismático. Se puede tener majestad sin dignidad y dignidad sin majestad. Majestad supone siempre el estar poseído de un poder y de su reconocimiento. La dignidad es un rasgo interno de la personalidad mientras la majestuosidad es fruto de una situación social externa. La majestad va siempre acompañada de una alta conciencia de sí mismo. Parece como si el poder y la grandeza elevaran al individuo a las nubes, donde reina la paz. Desde los espacios serenos la majestad crea una relación de distancia con los demás. La dignidad engendra respeto aunque la persona digna se conduzca de una manera llana y sencilla.

La llaneza y la sencillez asociadas a la dignidad produce la distinción típica del español. El momento moral no pesa en la majestad. En cambio constituye el núcleo de la dignidad. Por eso se habla de la majestad de ciertos fenómenos naturales tales como las altas montañas o el océano, pero carecería de sentido hablar de su dignidad.

El equilibrio, la armonía, la serenidad, no son formas comunes de la personalidad. Las "almas bellas" y la gracia no abundan. Con demasiada frecuencia la violencia de las pasiones y la fuerza de los impulsos quiebran el muro de contención interior y el alma se desborda como las aguas en la tormenta. Esta es la impresión que nos da King Lear, especialmente en el tercer acto, y sobre todo Segismundo, el héroe calderoniano al despertar en el palacio de su padre. El alma no es un remanso de paz sino la escena donde se representa el drama humano.

Los griegos nos mostraron el camino de la superación del dualismo de la personalidad. En el deporte y en los juegos olímpicos el cuerpo y el espíritu se dan la mano, se compenetran, se funden en un todo personal. El deporte es mucho más que un placer. En su hermoso libro "Plaisirs des Sports", Jean Prevost habla de la inteligencia del cuerpo, que no es otra cosa que el impacto

del espíritu en la materia. En el deporte se unifican en un todo el cuerpo y el alma. ⁴

Por otra parte, cuando el alma está agitada por fuertes emociones sólo se consigue la calma mediante el dominio de sí mismo. La fuerza espiritual constriñe y frena los impulsos de la naturaleza sensitiva. Cuando el espíritu es impotente para coordinar las fuerzas del alma el conflicto aparece y con él nace la personalidad dramática.

⁴ Hegel ha escrito certeras palabras sobre la fusión de la naturaleza y el espíritu en su *Filosofía de la Historia*, capítulo sobre "La formación de la bella individualidad".

XIX

LA PERSONALIDAD DRAMÁTICA

No siempre el yo es capaz de anudar la rica variedad de fuerzas del alma; no siempre hay una perfecta coordinación en la realización de los fines de la personalidad. A veces la desintegración prepondera sobre la integración, la anarquía sobre la coordinación. En el lenguaje vulgar hablamos a menudo de almas "rotas" y de almas "hechas pedazos", con lo cual no se quiere denunciar otra cosa que la carencia de unidad interna. Los "pedazos" andan sueltos dentro del alma sin que la fuerza cohesora del yo sea capaz de unificarlos. Diríase que las fuerzas anímicas se salen del todo personal, se declaran independientes, luchan entre sí, viven en constante guerra civil. Y el yo, impotente para unir lo desunido, para poner orden y paz dentro del alma, no pudiendo soportar el dolor de la lucha interna busca salvación,

las más de las veces, engañándose a sí mismo. “La psicopatía —escribe Klages— es sufrir de la necesidad vital de engañarse a sí mismo”. Basta abrir cualquier libro de psiquiatría o de higiene mental para asombrarse de los caminos sutiles que encuentra la personalidad, incluso alteraciones de orden fisiológico, para engañarse y huir de sí misma.¹ Uno de los grandes méritos del psicoanálisis es el haber desentrañado el misterio que rodeaba a buena parte de los conflictos que agitan el alma humana.

Aquí los límites son flúidos. Es difícil, acaso imposible, trazar una línea divisoria entre las naturalezas equilibradas y aquellas que carecen de armonía interior. No se puede señalar el punto donde termina lo normal y empieza lo anormal. Entre ciertos límites la discordia, el conflicto y la lucha son fenómenos normales. Constantemente impulsos y tendencias —el amor y el odio, la ambición y la humildad, la avaricia y la generosidad y otras tantas inclinaciones humanas— se disputan la primacía de la motivación individual. Quizás la vida moral nace, como piensan Simmel y Spranger, de un conflicto de valores.

¹ Véase el excelente libro de MARIANO CORONADO: *Introducción a la Higiene Mental*, cap. VII, especialmente pp. 140 y siguientes, México, 1943.

¿Y qué decir de las pasiones? ¿Hay paz entre ellas? Oigamos la palabra sabia de Luis Vives: "Entre las pasiones no existe paz alguna, ni descanso, ni tregua. Se lanzan unas contra otras como en montón: a la alegría se opone la tristeza; a la esperanza el miedo; a la envidia la confianza; a la desesperación, la fe; la alegría a la crueldad; la ira a la premeditación. Así unas suben con el empuje de las otras o bajan cuando las otras crecen".² En tanto como el yo domina la situación dinámica interna y sabe establecer un *modus vivendi* entre las fuerzas en lucha o un equilibrio con el mundo exterior no puede hablarse de personalidad anormal. Al contrario: la lucha, con sus caídas de tensión genera energía creadora. Pero cuando la personalidad no segrega, por decirlo así, los fermentos para sintetizar las fuerzas opuestas, se abre una brecha en el alma y el conflicto se convierte en situación normal. Entonces el yo buscará, en la medida que le sea posible, soluciones negativas para salvarse del conflicto intrapsíquico y exterior. Tratará de arrojar los incidentes penosos al inconsciente. Se defenderá contra el dolor reprimiendo los factores que originan el conflicto. Así aparecen los síntomas histéricos. O bien tratará de justificar racionalmente cierta

² JUAN LUIS VIVES: *Concordia y discordia*, p. 342, México, 1940. Traduc. de L. Sánchez Gallego.

conducta buscando razones aceptables pero no adecuadas. La racionalización es un fenómeno de defensa del yo, que empleamos a diario, pero que en casos extremos caracteriza la neurosis de escape. Otro mecanismo de defensa del yo es la huída al plano de la fantasía. En la esfera de la irrealidad tejemos la vida a nuestro gusto y agrado lejos de las dificultades y luchas del mundo real. También es normal el fantasear, sobre todo en la edad juvenil, con príncipes encantados o con abundantes riquezas; incluso este medio de defensa representa un papel importante en la formación del yo. Sin embargo, el eludir las dificultades de la realidad, huyendo en el plano de la fantasía, es causa de neurosis cuando se convierte en hábito.³

No podemos entrar aquí en detalles sobre los mecanismos de defensa del yo, que incluso se extiende a perturbaciones somáticas tales como el asma, ciertas enfermedades gastro-intestinales, catarros, casos de alergia, urticarias, ciertas endocrinopatías y muchas otras enfermedades de origen emocional. La medicina psicosomática trabaja con éxito en este campo. En todos los mecanismos de defensa el yo amortigua el dolor de la lucha

³ Véase sobre los mecanismos de defensa del yo el agudo y fino libro de ANNA FREUD: *The Ego and the Mechanism of Defence*, Editorial Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis, Londres, 1937.

pero no resuelve el conflicto. Consciente o inconsciente, cuando la lucha es constante la disonancia pertinaz y la desarmonía persistente se constituye la personalidad dramática. No importa que el dolor del conflicto emerja sórdidamente a flor de conciencia desde las honduras del inconsciente o que se sienta con toda su agudeza, sin mitigamiento alguno, en la conciencia. Enmascarada o no, la lucha existe, y el dolor consume, destruye y aniquila al individuo.

La personalidad dramática comprende una enorme cantidad de formas; es una función continua que se extiende desde la simple neurosis en el hombre común y corriente al conflicto tremendo de la personalidad trágica. La situación trágica se distingue por la magnitud de las fuerzas que combaten. Piénsese en el desequilibrio de Hamlet, en su lucha entre el sentimiento del deber y su débil voluntad; piénsese en las dos almas de Fausto, en su eterno conflicto entre los sentidos y el espíritu; piénsese en la tremenda lucha entre la lealtad y la ambición en Machbeth; piénsese en los descomunales celos de Otelo, en el desequilibrado amor de Romeo, en la fogosa pasión de Calixto y Melibea; piénsese en fin, en la espantosa y corrosiva envidia, en lucha con la amistad y el amor, de Joaquín Monegro, el héroe de "Abel Sánchez" de Unamuno. Todas las fuerzas de la personalidad

pueden revelarse unas contra otras. Junto a la tragedia de la voluntad hay la tragedia del sentimiento, de la fantasía, de los sentidos, del pensar. Lo decisivo en el personaje trágico es que las fuerzas en lucha estén fuera de lo común, y que el dolor de la lucha destruya el núcleo íntimo de la personalidad. La muerte física no es necesaria. El hombre puede sobrevivir a su destrucción interna. Sin embargo, la situación trágica suele acarrear también el aniquilamiento corporal.

A menudo el conflicto interno va acompañado de lucha contra el medio ambiente. Ciertas condiciones exteriores tales como falta de seguridad y de reconocimiento, pobreza o un amor desgraciado pueden escindir la personalidad, y entonces el individuo lucha en dos frentes diferentes: fuera y dentro de sí mismo. Ambas luchas se influyen mutuamente cavando más honda todavía la brecha de la personalidad. Si casi siempre la lucha interna se extiende al mundo circundante, el conflicto con el mundo externo no afecta necesariamente la unidad del alma. Sin embargo, dada la estrecha unidad entre el individuo y su mundo, el conflicto exterior suele producir hondas perturbaciones psíquicas, como en el caso de Romeo y Julieta. La integración de la personalidad puede estar amenazada por la lucha exterior. Pero no siempre. Ejemplo: la Ifigenia de Eurípides.

De paso queremos llamar la atención sobre el contraste entre el drama antiguo y moderno. Mientras en el drama griego el hombre lucha contra alguna fuerza externa o contra otro hombre, Orestes contra las furias, Antígona contra Creon o Agamenon contra Clytemnestra, el drama moderno desplaza la lucha de fuera a dentro manteniendo a veces los dos frentes de que hemos hablado más arriba. Otelo lucha dentro de sí mismo y contra Iago; Pelléas lucha fuera contra Goland, pero es mucho más impresionante la lucha dentro de sí mismo. Por otra parte predomina la lucha interna en Machbeth y en Joaquín Monegro, el personaje de Unamuno, a quien, como una lepra psíquica, la envidia y el odio corroen su alma. En realidad, la lucha es doble la mayoría de las veces, si bien la interna origina mucho más la externa que ésta produce aquélla.

La personalidad dramática nos lleva como de la mano al problema moral. Desde el punto de vista ético hay que distinguir dos tipos de personalidad dramática: la culpable y la inocente. Hablamos de culpa cuando en el dolor que destruye al individuo participa de algún modo el sentimiento de responsabilidad moral. Por otra parte, la personalidad dramática es inocente cuando el dolor está limpio de toda culpabilidad. Ningún moralista declararíá culpables a Romeo y Julieta o a Fausto antes

de la seducción de Margarita. En cambio son culpables Machbeth, Ricardo III, y Joaquín Monegro. La personalidad dramática alcanza su punto álgido cuando la voz interior de la conciencia declara culpable al individuo y la constante mordedura de los remordimientos destruye el núcleo personal.

El problema de la culpa no es tan simple como piensa el moralista, que ve el humano acontecer desde el punto de vista del libre albedrío. Más allá del enjuiciamiento moral hay la consideración metafísica del problema. ¿Es realmente culpable Machbeth? ¿Y Ricardo III? ¿Y Otello? ¿Son realmente inocentes Romeo y Julieta? ¿Y Hamlet? La personalidad dramática lucha contra sí misma. Su destino es su propio adversario. ¿Podía Machbeth obrar de otro modo dado su modo de ser? ¿Podía Monegro conducirse de otra manera con la monstruosa envidia que envenena su alma? ¿Podía Hamlet obrar de otro modo sin dejar de ser Hamlet? En el fondo es la honda nostalgia de sí mismo la que traza el camino de la existencia humana. La satisfacción de esta nostalgia es mucho más fuerte que la elección moral. Y en la satisfacción de la ambición encuentra Machbeth su propio exterminio y en la satisfacción de su envidia encuentra Monegro su destrucción. Ambos no hacen más que ode-

deceres a sí mismos. La parte libre de sus almas es imponente ante la tremenda fuerza del destino.

Por consiguiente parece justificado hablar, como lo hace Schelling de "culpa inocente" o de "sin verdadera culpa hacerse culpable gracias al destino". Y también están justificadas las palabras de Racine en el prólogo de su Fedra: Phèdre n'est tout à fait coupable, ni tout à fait innocente... elle est engagée par sa destinée". En la personalidad dramática la culpa es inherente a la vida misma.

En un tiempo como el nuestro en que la ciencia ha desencantado el mundo limpiándolo de espíritus malignos y de influencias mágicas, hemos substituído la palabra destino por el vocablo herencia. El sentido antiguo de la voz fatalidad ha desaparecido y la sugerencia directa a una fuerza sobrenatural es incongruente. La ciencia y la explicación de los hechos han substituído la superstición... La herencia equivale al destino en nuestros días".⁴ Es cierto: la herencia es la palabra mágica de hoy, pero todavía casi tan misteriosa como el viejo vocablo destino.

¿Tiene algún sentido, tenemos que preguntarnos finalmente, la tremenda lucha dramática que acarrea do-

⁴ MAX SCHELLER: *Vom Umsturz der Werte*, Vol. I, pp. 337 y siguientes (Zum Phänomen des Tragischen), 1923.

lor y aniquilamiento? También en este punto las opiniones están divididas. De un lado Max Scheller piensa que lo trágico es un elemento esencial del Universo que se encuentra allí donde en la lucha se destruyen valores positivos.⁵

De otro lado Utitz cree que en la situación trágica se realizan los valores. Alguna vez Max Dessoir nos decía, desde su cátedra de la Universidad de Berlín, que gracias al dolor el hombre realiza su vocación. Sin embargo, también le oímos decir que lo trágico es una situación monstruosa que crea y destruye vida a un tiempo.⁶

Quizás sólo una visión metafísica o religiosa puede conciliar la discordia del ser; quizás esta conciliación sólo es posible en la eternidad. Kleper concibió la armonía general del Universo y sabido es que Leibniz hace de la armonía la columna vertebral de su sistema. Acaso tenga razón Heráclito cuando piensa que "la lucha es el principio creador y ordenador de todas las cosas, es decir, lo contrario de lo que suele entenderse; no acarrea destrucción sino construcción; no trae confusión y caos sino orden. La armonía no es aquí un segundo principio junto a la lucha sino que ambos se identifican; es cierto

⁵ Dessoir: ha desarrollado este doble aspecto de lo trágico en su *Beitrag zur Allgemeine Kunstwissenschaft*, p. 82, Berlín, 1929.

⁶ Citado por NICOLAI HARTMANN en: *Der Aufbau der realen Welt*, p. 324, Berlín, 1940.

que se halla "misteriosamente" escondido detrás de la lucha aparente, pero en el fondo se identifica con ella. Es el padre y el rey de todo ser".

Sólo el filósofo es capaz de elevarse a la altura desde la cual se contempla el orden del mundo a través de las estridentes disonancias, profundos antagonismos y cruentas luchas. Pocos pueden decir, como Rielke, que conocía bien el sufrimiento, que esencialmente no hay ninguna injusticia en la Tierra, vista como un todo. "Tierra... siempre estuve en lo justo", canta en la novena elegía de Duino. Pero el filósofo es una excepción humana. El hombre que no puede superar su estrecha perspectiva, sumergido en el torrente de los acontecimientos, en lucha constante consigo mismo y con los demás, ni vislumbrará el orden del mundo ni percibirá su armonía. Quizás una fe inmovible le haga sentir que, sea como fuese, la vida es buena, pero sus dolorosas experiencias ensombrecerán su visión optimista del mundo. Y quizás piense, como Hebbel, que, "en su oposición las fuerzas sólo encuentran equilibrio en Dios".

XX

REALIZACION DE SI MISMO

Formación y realización de sí mismo son dos aspectos del proceso de maduración del hombre. No es posible trazar una línea divisoria entre ambos fenómenos: sólo mentalmente pueden aislarse. En realidad constituyen la vertiente interna y externa del mismo proceso. En la formación resuena un motivo receptivo y arquitectónico; en la realización de sí mismo se percibe un acento expresivo, dinámico, creador.

Sumergido en la corriente de la vida, el individuo construye la forma de su personalidad gracias a la asimilación de los valores de la cultura. Esta estructura personal posee una doble función: la vivencial y la creadora. En la vivencia aprehendemos el sentido de los contenidos de la cultura y en la creadora realizamos los valores de la personalidad plasmándolos en nuevas

objetivaciones culturales. Tampoco es posible separar estas dos funciones de la estructura espiritual. Toda vivencia lleva en sí un impulso reactivo y en todo acto hay una especie de culatazo interno sobre el yo que genera un momento vivencial. Podría decirse que en el proceso de formación la vida presta al individuo los materiales para construir su estructura interna y que en la realización de sí mismo el individuo devuelve a la vida lo que ésta le prestó. Pero la cultura presta a rédito, pues espera recoger los frutos de la maduración del hombre. Así se enriquece el patrimonio cultural asegurándose el movimiento progresivo de la corriente histórica. Un individuo formado es aquel que no sólo ha desarrollado plenamente su conciencia valorativa sino que además es capaz de dar objetividad a los valores de su personalidad.

Tomemos como ejemplo el proceso de maduración intelectual. Sabido es que en el convencionalismo académico el grado de doctor significa la capacitación del estudiante para emprender investigaciones por cuenta propia. La aprobación de la tesis significa que el individuo es apto para buscar la verdad en un dominio determinado del conocimiento. No nos interesa aquí si el simbolismo universitario es adecuado a la realidad o no. Todos sabemos que con frecuencia enriquecen la ciencia

quienes no ostentan tan alta dignidad académica. Lo que aquí nos importa destacar es que el espaldarazo "doctoral" significa que la formación del joven ha terminado y que empieza el momento de ir en busca de nuevas verdades, es decir, de la realización de sí mismo. Huelga decir, desde luego, que esta significación es puramente convencional, puesto que ni termina nunca la formación del individuo ni la capacidad para la investigación corre pareja a la posesión de un diploma. Con todo, este simbolismo universitario nos muestra la diferencia de las dos vertientes del proceso de maduración del hombre y su íntima trabazón. De paso conviene repetir lo que tantas veces se ha dicho: la tarea de la educación no es la de equipar al individuo con un formulario de verdades hechas, sino la de despertar la pasión por los problemas, robustecer la voluntad de verdad y desarrollar la compleja estructura del conocimiento.

El proceso de formación intelectual tiene que barrer de su camino dos obstáculos mayores: el de convertir el hombre en una máquina y el del naufragio de la verdad en la avalancha política. El primer peligro se obvia centrando la educación en el desarrollo formal y el segundo entroncando el hambre de verdad en la fuerza moral. Lo que importa es la generación de energía, no la transmisión de conocimientos estereotipados. La formación crea-

dora —la única en que la personalidad se realiza a sí misma— busca siempre puntos de Arquímedes donde aplicar su fuerza. Y esto es válido lo mismo para el conocimiento que para las demás dimensiones del espíritu.

Dimensiones del espíritu para las que la Universidad no otorga ningún diploma específico de madurez. No hay doctorados en honestidad, ni en *ethos* estatal, ni en gusto estético, ni en amor al prójimo, ni en sentimiento religioso, ni siquiera en iniciativa en los negocios. El diploma doctoral es un certificado que acredita madurez en un campo de la investigación científica. Al fin, asunto de teoría. Pero en la vida hay mucho más que teoría y ciencia. Cierto es que desde el mundo helénico, en cuya conciencia axiológica los valores teóricos tenían un rango prominente, siempre se ha concedido gran importancia a las funciones intelectuales y a sus creaciones, esto es, a la ciencia. Sin embargo el espíritu se diversifica en otras funciones y rendimientos, además del intelecto. El conocimiento no es la única forma ni la primordial en que el mundo se da al hombre y en que él actúa en el mundo. “Antes que un ser *cogitans* o un ser volitivo el hombre es un ser *amans*.¹ El corazón es

¹ MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, p. 238, Berlín, 1933.

anterior a la cabeza. Con el corazón preferimos o proponemos, reconocemos o despreciamos, queremos u odiamos, sentimos simpatía o aversión. En una palabra, valoramos. En el corazón está centrada la conciencia axiológica en su doble aspecto de receptiva, o mejor reactiva, y creadora. Y toda nuestra actividad, incluso el conocimiento, está condicionada por esta actividad valoradora. La valoración es una función primordial del espíritu que puede basarse en un conocimiento o que puede expresarse conceptualmente en los llamados juicios de valor: Pero en sí mismos es una actividad distinta de la del conocer y más primaria. Nada define mejor la personalidad que su relación axiológica con el mundo en que vive. "Dime lo que para ti es valioso y te diré quién eres", podríamos decir corrigiendo el refrán. O como piensa Max Scheller: "Wer den *ordo amoris* lines Menschen hat, hat den Menschen", lo que en romance significa que quién conoce el *ordo amoris* del hombre conoce al hombre.²

No podemos abordar aquí los problemas básicos de la axiología. Nada nuevo aportaríamos a lo que se sabe sobre los valores.³ Lo que nos interesa averiguar es el

² Loc. cit., p. 228.

³ La exposición más completa y clara que conocemos en castellano sobre los valores es la de EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ, en la 4ª parte de su *Ética*, México, 1944.

papel que representan los valores en la vida humana, y esto en estas dos direcciones: 1ª: en la organización interna de la personalidad; 2ª: en la realización de sí mismo. Para nuestro propósito tenemos que distinguir, sin embargo, entre valoración, realización de valores y valor en sí mismo. En el acto de valoración aprehendemos por vía emocional el valor de los objetos valiosos o bienes. Así, estimamos la utilidad de un automóvil, la calidad de un vino de Borgoña, la generosidad de un amigo, la belleza de una mujer, la lealtad de un empleado, la fe de un sacerdote... Por otra parte realizamos un valor cuando lo objetivamos en un objeto o proceso. Así realiza un valor utilidad el campesino que construye un instrumento para la labranza; realiza la belleza el pintor que pinta un cuadro, la justicia el juez que objetiva este valor en el acto de un juicio, la confianza el amigo que cree en el amigo... La vida toda está entretejida por experiencias de valoración y objetivación de valores. Ya no es tan fácil decir lo que son los valores. En este punto las opiniones están muy divididas. Sea cual fuere la idea que se tenga sobre los valores, considérense como esencias objetivas y eternas o como meras creaciones del sujeto, el hecho es que su vivencia o realización supone siempre una disposición valorativa en el individuo. Si el individuo no tuviera disposiciones

de valor en su alma nunca podría percibir intuitivamente ni la belleza, ni la utilidad, ni la valentía, ni la fe, ni ninguna especie de valor. Y naturalmente, tampoco podría objetivar ningún valor puesto que el supuesto de toda realización es la existencia de la conciencia axiológica en el individuo.

El problema de la maduración del hombre aparece ahora claro: no sólo se trata de formar la estructura intelectual hasta capacitarlo para encontrar la verdad, sino de favorecer la maduración de las distintas direcciones de valor que constituyen la médula de la personalidad. De este modo la estructura cognoscitiva encontrará un contrapeso que salvará al hombre de la barbarie del especialismo, como dice Ortega, o lo que es lo mismo, dará calor y vida a su alma cada día más estrecha y mecanizadora.⁴

La personalidad encuentra su propio perfil, su centro vital podría decirse, en su relación con el medio ambiente. La dinámica de la vida surge de la convergencia de las fuerzas hereditarias y ambientales que no son fuerzas antagónicas sino complementarias. Sin desconocer la importancia de los factores meramente cósmicos, las fuerzas del mundo social e histórico en que gravita

⁴ WHITEHEAD, ha escrito ciertas palabras sobre la educación del hombre moderno en: *Science and Modern World*, cap. XIII.

el individuo tienen una influencia decisiva para la concreción de la estructura personal. Actúan como *reveladores* de las disposiciones de valor. En realidad opera una doble selección en la relación del individuo con su medio ambiente. El medio selecciona, actualiza y fija disposiciones valorativas y por otro lado el individuo selecciona las fuerzas del mundo exterior que son adecuadas a su naturaleza interna. De este modo, al destacarse los motivos básicos de la personalidad el individuo se identifica también con su medio. El armazón del espíritu lo llevamos en nosotros mismos. Las fuerzas externas no hacen otra cosa que despertar, diferenciar y destacar las direcciones de vivencias y actos predominantes de la personalidad. Con la asimilación de los valores de la cultura se modela la estructura espiritual, es decir, se forma un conjunto de disposiciones organizadas unitariamente en el yo, para la vivencia y objetivación de valores.

Cada personalidad se construye en torno a una dirección determinada de valor; todo lo demás se subordina a este eje principal. No tenemos más que mirar en torno nuestro para encontrar un ejemplo de lo que queremos decir: el comerciante valora, vive y crea de un modo muy distinto que el artista; el centro vital del artista es otro que el del político; el órgano espiritual mediante

el cual el político se orienta en el mundo no puede confundirse con el centro vivencial del hombre de ciencia o del sacerdote. Tomando como criterio el modo como los individuos *viven los valores*, Eduardo Spranger ha trazado de mano maestra en sus "Formas de Vida", el perfil de los tipos básicos de la personalidad. Podrá objetarse, como su mismo autor lo reconoce, que sus tipos son esquemáticos; sin embargo, no creo que haya otra tipología que se ajuste más a la realidad que la de mi admirado maestro. Y no podría ser de otro modo, puesto que los bienes culturales con sus diferentes direcciones de valor imprimen su sello en la personalidad y a su vez la función de las estructuras espirituales crea la cultura. ¿Hay nada más vivo que un banquero, un senador, un artista, un científico, un filántropo, un sacerdote? La vida de cada uno de estos tipos de hombre está anclada, por decirlo así, en una dirección de valor: la utilidad en el hombre económico, el poder en el político, la forma en el artista, la verdad en el hombre de ciencia, el amor en el hombre social, la moralidad en el hombre religioso. Estas direcciones de valor constituyen los temas fundamentales del ser humano y los motivos de su conducta. Las variaciones de la personalidad surgen de la vivencia y realización de valores particulares dentro de cada dirección general de valor. Por ejemplo

Rilke cambia su estilo poético en contacto con Rodin; el descubrimiento de la "forma" en el escultor francés (función paralela de Italia para Goethe) da un matiz clásico a su poesía que antes era expresionista. ¿Cuántas variaciones no se encuentran en la pintura de Picasso? O lo que es lo mismo: ¿Cuántas variaciones no se encuentran en la personalidad pictórica de Picasso? ¿Qué tienen de común *Guernica*, *Tres músicos* y *Dos mujeres sentadas*? En primer término el tema estético. Pero los valores simbólicos del primer cuadro son distintos del acento cubista del segundo y ambos del clasicismo del último. No puede hablarse aquí de evolución sino de variaciones en la dirección del valor estético. Variaciones en el arte que no representan otra cosa que variaciones en la personalidad de Picasso. ¿No son, por otra parte, variaciones de la personalidad política el paso de una actitud radical a otra conservadora? Los ejemplos podrían multiplicarse.

Sin embargo, las cosas son mucho más complicadas de lo que refleja esta construcción mental. En nuestra conciencia hincan sus raíces, en torno a un relieve particular, todas las direcciones de valor. Y no sólo entran en conflicto estas distintas clases de valor, sino también los valores específicos en una misma dirección axiológica. Luchan los temas para destacarse en la sinfonía perso-

nal y también luchan, se entretajan y mezclan las variaciones. En esta lucha se encuentran, acaso, el meollo de la persona moral. Obra moralmente quien en "un conflicto de valores se decide por el más alto.

No siempre el ápice de la personalidad está constituida por una sola dirección de valor. No siempre la personalidad se organiza en torno a un eje central sino que existen varios ejes. No nos referimos a casos como Churchill y Einstein que en sus ocios, el primero pinta paisajes y el segundo toca el violín. Evidentemente en ambos hombres los valores estéticos están subordinados a un centro vital: Churchill es el político y Einstein es el hombre de ciencia. Nos referimos a aquellos individuos que no consiguen un relieve de vida determinado y cuya personalidad oscila entre distintas direcciones de valor. Podría hablarse, quizás, de personalidades contrapuntísticas. Y cuando no hay acorde de voces contrapuestas asoma la personalidad dramática.

Pasemos ahora a la realización de sí mismo, o dicho con otras palabras, a la objetivación de los valores de la personalidad. La estructura de la personalidad no es sólo un órgano aprehensor de sentido cuyas cuerdas espirituales vibran al ponerse en contacto con los valores en una situación dada, sino que es una estructura activa en grado eminente que se objetiva en el vivir. De este

modo, al realizarse a sí mismo, la personalidad crea productos, que no son ella misma, pero en los que queda "fijada". Nos objetivamos en la palabra, en nuestros actos, en el trabajo profesional, en todas nuestras obras. Los valores de la personalidad, nosotros mismos en la zona profunda del yo, se hacen carne viva. Estos productos del espíritu, que de algún modo se introducen en el torrente de la vida histórica, sobreviven al individuo. Una vez objetivada la personalidad, sus productos se animan de una vida independiente de quien los creó. Pertenecen al dominio de la cultura. Cierto que hay objetivaciones volátiles, por decirlo así, como una conversación o simplemente cualquier gesto, pero cierto también que la palabra puede grabarse en un disco de gramofón y que la mímica facial puede registrarse en una película. El individuo que se realiza a sí mismo en el arte fija su personalidad en un material físico. La creación de un uso o costumbre no se encarna en ninguna materia física.

El proceso de realización de sí mismo es asunto de la voluntad, tomando este vocablo en su sentido amplio. En la formulación de proyectos y planes, en la postulación de fines, el individuo transporta los valores en el plano ideal concreto de la voluntad. Viene luego la selección de los fines adecuados y por último la realiza-

ción misma. La voluntad es la función ejecutiva de la mismidad. En la realización de sí mismo se genera una fuerza en las fuentes mismas de nuestro sentimiento de fe. La fe es la quilla de todo nuestro pensar y hacer. Y fe es amor. Este es el sentimiento que sustenta al hombre. Sin fe en nuestro ideal, sin fe en nuestra misión, sin fe en los fines de nuestra voluntad, no es posible la realización de sí mismo.

En la objetivación de los valores de la personalidad, el espíritu sabe aprovechar también las fuerzas naturales del alma. De ahí la "astucia de la razón", que según Hegel pone las pasiones humanas —vanidad, afán de gloria, orgullo, el odio incluso, y muchas otras más— al servicio de la realización de sus propios fines. Sentimientos y pasiones son las sustancias catalíticas de la estructura espiritual.

Aunque la fe "mueve montañas" y las pasiones inflaman al individuo, para la realización de sí mismo se requiere que las situaciones externas hagan posibles las disposiciones reales de valor de la estructura espiritual. De poco le serviría a un individuo poseer grandes disposiciones para las matemáticas si no tiene ocasión de nutrir sus talentos en los bancos escolares. ¿Podrá realizarse a sí mismo el pintor "nato" si no se le presenta la coyuntura de desarrollar sus disposiciones? Bergson

tiene razón: la libertad consiste en hacer posible lo real. Reales son las disposiciones de valor en la estructura espiritual del individuo; la posibilidad de su objetivación depende en parte del individuo mismo pero en parte también de la sociedad en que vive. La libertad en un Estado es directamente proporcional a las facilidades que tienen todos los ciudadanos para su formación. "Al deber que tiene el hombre de realizar su vocación corresponde su derecho de exigirle a la sociedad los medios de cumplirla".⁵ Grave mal corroe a una colectividad cuando no abre al individuo el camino de la realización de sí mismo. Porque si el individuo no se hace a sí mismo tampoco hace a la sociedad. La libertad —dirá Kierkegaard— consiste en destruir el mal en el mundo, en reducirlo a la nada. El filósofo danés expresa en forma negativa lo que el francés formula positivamente. Limpiar el mal del mundo es hacer posible lo real, y es dejar vía libre al individuo para que los valores de la personalidad sean los motivos de la conducta. Así se identifican lo que es y lo que debe ser, la realidad y el ideal.⁶ La libertad es la fuerza que hace desprender

⁵ JOSÉ M. GALLEGOS ROCAFULL: *La agonía de un mundo*, p. 121, México, 1947.

⁶ Años atrás aprendimos en las aulas de la Universidad de Berlín que los valores eran esencias ideales y eternas. Nicolai Hartmann martilleó tanto esta idea que la grabó en nuestra médula

los valores del núcleo personal, los cuales pasan a la corriente histórica en forma de bienes culturales. Por consiguiente, la libertad es el supuesto esencial de la vida del espíritu. Con razón dice Hölderlin en su *Hyperion* que sin libertad todo es muerto.

El individuo se realiza a sí mismo en la convivencia humana, especialmente en la profesión. El vocablo alemán *Beruf* significa profesión u oficio y también vocación. La profesión, por consiguiente, está íntimamente ligada a la personalidad. Desde el hondón del alma el individuo se siente llamado a una determinada actividad profesional para realizar su propia misión. Claro que a veces no se percibe otra cosa que el llamamiento ilusorio del deseo fugaz o simplemente de la imaginación. De ahí la necesidad de la orientación profesional. En su *Wilhelm Meister*, Goethe ha descrito magistralmente las relaciones entre la profesión y la realización de sí mismo. No se escapan a su certera visión ni los peligros de la especialización ni los del maquinismo moderno. Ni tampoco los medios para corregirlos. Con todas las li-

espinal como si fuera verdad de catecismo. En vano Wolfgang Köhler nos decía que Husserl dejaba de lado los hechos a fuerza de *ver* las esencias. Hoy, casi veinte años después, pensamos que los valores son disposiciones personales con sentido superindividual y propia normatividad. Estamos cerca de pensar que su transcendencia constituye el riño de las esencias ideales.

mitaciones que expresan la disolución del individuo en la colectividad, la profesión es todavía hoy la situación más completa para realizar los valores de la personalidad. Ciertamente cada día son menos los que, como un agricultor del Wilhelm Meister, hacen del trabajo un juego y se divierten cumpliendo la dura obligación. Y quizás cada día son más los que por falta de medios adecuados tienen que contrariar su vocación con lo cual el trabajo se convierte en tormento. La realización de sí mismo va siempre acompañada de una honda satisfacción.

Nunca llega el hombre al fin en el proceso de realización de sí mismo. La muerte nos encuentra siempre sin que se hayan revelado disposiciones de valor de la estructura cerrada de nuestra personalidad. Sin embargo, el hombre no puede ser lo que no existe en su núcleo personal. Sin realidad no hay posibilidad. Y la personalidad no es una estructura infinitamente abierta. La amplitud con que el hombre es capaz de realizarse a sí mismo depende de sus experiencias pasadas, pero está también condicionada por la forma de la personalidad. En este punto no podemos suscribir el pensamiento de Ortega que postula la ilimitación de posibilidades en la vida individual. Creemos que el ser del hombre no sólo está limitado por su pasado, sino también por su propia

naturaleza. No se trata de predeterminación sino de límites de lo posible. Nos atenemos aquí a la sabiduría del gráfico y vulgar proverbio catalán: "D'allà on no n'hi ha no en raja". En este adagio está condensada una experiencia milenaria. La personalidad sólo se forma y se vacía en el marco de su propia realidad. O dicho con palabras de un ilustre hombre de ciencia: "Todo biólogo sabe que los seres humanos difieren, en su equipo hereditario y por consiguiente en las posibilidades que pueden realizar".⁷

...

⁷ JULIÁN S. HUXLEY: *Man stands alone*, p. 296, 3ª edición, New York.

XXI

TIEMPO Y PERSONALIDAD

George Simmel en su jugoso diario póstumo (Logos VIII, 1919-1920, p. 151) escribe: Así como el tiempo tiene una distinta longitud en individuos diferentes (plausiblemente ocurre otro tanto en la vida individual) así también en los pueblos.

Evidentemente Simmel hace mención al tiempo subjetivo que presupone, si se quiere apreciar su longitud, un punto de referencia objetivo: el tiempo astronómico. En otros términos: el filósofo alemán establece tácitamente la relación entre el tiempo cósmico, idéntico para todos, el vivencial, que varía de individuo a individuo, de pueblo a pueblo y aún en el individuo mismo. Tenemos pues, dos clases de tiempo: el de los relojes y el vivido. El primero es objetivo y homogéneo; el segundo es subjetivo y heterogéneo.¹

¹ Véase el excelente trabajo de HONORIO DELGADO: *El Tiempo y la vida anímica normal*, Lima, 1944.

No tenemos la intención de repetir aquí, como un centinela más de la filosofía, lo que se ha dicho innumerables veces sobre el tiempo. Nuestro propósito es más modesto. Queremos señalar tan sólo algunas variaciones individuales que se modulan al poner en conexión el tiempo y la personalidad.

El tiempo astronómico es el marco de referencia al que ajustamos nuestros planes, nuestros compromisos y obligaciones, nuestra vida cotidiana y hasta nuestras ilusiones. En este tiempo impersonal transcurre nuestra existencia, se desliza nuestra vida en un constante fluir desde el nacimiento hasta la muerte. Con esta clase de tiempo contamos la duración de nuestro paso por la Tierra y ordenamos la sucesión de los acontecimientos históricos. Así, hablamos de minutos y horas, años, siglos y milenios.

Bajo el signo del tiempo físico transcurre nuestra existencia a la par que la de los demás. El tiempo es, pues, un factor de unión puesto que nos obliga a todos a marchar en el torrente de los acontecimientos con un compás semejante. El tiempo astronómico estandariza el ritmo de toda nuestra vida; sin embargo, por mucho que homogenice las formas externas de nuestra conducta y afecte nuestro sentimiento del tiempo, nunca lo domina por completo, sino que, a su vez, nuestro ritmo

vital altera el tiempo cósmico imprimiendo una variación personal a los relojes. Humaniza, por decirlo así, el tiempo astronómico. Cuando el mexicano le pregunta a uno por *su* hora no hace más que dar expresión a un fenómeno general. Cada vida tiene su propio tiempo, los relojes son más o menos flexibles, es decir, se acercan más o menos al tiempo ideal matemático. Siempre hemos visto en el diminuto pero valioso cuadro de Dali, el de los relojes flexibles que se exhibe en el Museo de Arte moderno de New York, un símbolo de la influencia del tiempo subjetivo en el objetivo. Claro que hay individuos que ordenan su vida con matematicidad cronométrica, pero puede asegurarse que tales individuos, si bien puntuales, no llegan nunca *a tiempo* a ninguna parte ni en Madrid, ni en México, ni en Roma, para no citar más que tres lugares. Diríase que la vida es tan celosa de la libertad que no se pliega ni a la tiranía del tiempo.

Saltan a la vista los conflictos y tropiezos que surgen de esta flexibilidad del tiempo individual y su coordinación con el tiempo astronómico inflexible. Dejamos de lado a los individuos que acuden tarde a sus citas para darse importancia o para atormentarse a sí mismos.

En esta discrepancia de tiempos radica también una de las fuentes de incomprensión entre los hombres. El norteamericano, por ejemplo, como hombre práctico que

ama la organización y las cosas estandarizadas, vive según plan, de acuerdo con su *schedule* que intenta realizar escrupulosamente. De la realización de su programa diario nace el *rushing*, es decir, el pasar de un asunto a otro a veces con la lengua fuera para respirar mejor. El tiempo astronómico es su dictador al que no siempre se somete de buena gana. El norteamericano todavía no es, como el alemán, tiempo físico-matemático hecho carne. No es lo mismo obedecer al tiempo por un acto de voluntad que seguirlo por instinto. En el fondo de su ser es más *easy going* que lo que la fama de su activismo acredita. Cierto que en Norteamérica los invitados llegan al filo de la hora fijada para la cena con desesperación de las anfitrionas francesas o españolas; cierto también que las clases en las Universidades empiezan y terminan a la hora en punto, pero cierto también que a menudo los trenes en Norteamérica no llegan a tiempo, cosa inconcebible en Alemania; cierto también que en New York hay muchos relojes pintados con las manecillas marcando la misma hora; como pueden verse en cualquier país latino, en Austria y en Rusia, pero jamás en Alemania. Un reloj pintado sería algo absurdo para el alemán porque su vida está montada sobre la voluntad y la voluntad es esencialmente tiempo objetivo.

Cuando con la sonrisa en los labios el norteamericano

exclama refiriéndose al suramericano, ¡Mañana!, hace evidentemente un juicio de valor. Cree que su conciencia del tiempo y los supuestos que sobre ella destansan son mejores que los del hombre del sur. No se da cuenta de que la vida puede centrarse en esferas distintas que la de la voluntad. El sentimiento del tiempo es muy diferente cuando la vida se organiza en torno al núcleo emocional, cuando su nervio radica en la inteligencia o cuando el hombre reacciona integralmente, como un todo anterior a la división en partes. Las emociones confieren flexibilidad al tiempo. Por consiguiente, no siempre la hora vital del suramericano se corresponde con la de los relojes. Esta flexibilidad le da tiempo para la amistad, para la cortesía, para la frase amable, para la contemplación. En realidad se construyen dos mundos diferentes en torno al eje del sentimiento del tiempo. En eso se puede preferir pero no juzgar. Si bien estamos de acuerdo con Rilke en que "Aquel espíritu que hace planes dominando así lo terrestre" es el creador en nosotros, no nos atreveríamos a afirmar que el sistema de la voluntad es mejor que el emocional ni tampoco creemos que para Dios el activismo sea mejor que la contemplación. Naturalmente, se trata aquí de acentuación, no de exclusividad. Con lo cual llegamos a esta conclusión: todos los sistemas de vida y los respectivos

sentimientos del tiempo que les sirven de base son limitados y cada uno encuentra su complementación en los demás. Y nos atrevemos a pensar que mientras el suramericano camina hacia la formación del *homo humanus*, de corte clásico, el norteamericano evoluciona hacia una polarización activista que a la larga puede absorber las demás fuentes vitales o dar lugar a la constitución de una personalidad dramática.²

Però volvamos a la longitud del tiempo. ¿De qué depende que a veces el tiempo se nos haga largo, que un minuto nos parezca un siglo o que por el contrario a veces las horas vuelen como por encanto? Todos conocemos estas experiencias: cuando en una espera angustiosa fumamos pitillo tras pitillo el tiempo se alarga enormemente; cuando, por el contrario "pasamos un buen rato" el placer contrae el tiempo de tal modo que casi lo evapora. Hay sentimientos que prolongan el tiempo y otros que lo contraen. El miedo, la angustia, los celos y el dolor estiran el tiempo; el gozo, la alegría, el

² Distintos sentimientos del tiempo no engranan fácilmente cuando se ponen en contacto. Si los respectivos individuos no son capaces de superar su propia conciencia del tiempo no hay posibilidad de entenderse. Y cuando los hombres no se entienden, suelen encontrar salvación afirmándose a sí mismos y negando a los demás. Se encuentran agudas observaciones sobre este punto en la obra de SAMUEL GUY INMANN: *Latin America, its place in World Life*, pp. 223 y siguientes, New York, 1924.

amor y el entusiasmo lo contraen. En general el interés acorta el tiempo y la desgana psíquica lo alarga. Cuando el alma tiene muchas valencias por saturar acoge los contenidos externos con avidez. Y el tiempo vuela. Cuando, por el contrario el alma se encuentra saturada, el tiempo se hace largo. El vocablo alemán *Langweile* —rato largo—, significa aburrimiento. Cuando nos aburrimos el alma se cierra, por decirlo así, se defiende de una intoxicación psíquica cayendo en el sueño. “Dormir —ha dicho una vez Bergson— es desinteresarse”. Pero si un día, al despertar, no hay valencia ninguna que satisfacer el alma cae en la “negrura de la sima del tedio de vivir, mil veces peor que el hambre” (Unamuno: “San Miguel Bueno, mártir”, p. 86). Es verdad: porque hay siempre la posibilidad de satisfacer el hambre mientras que la inapetencia psíquica no tiene remedio posible. Baudelaire ha cultivado en esta enfermedad las flores más bellas de su poesía. El mundo es para el poeta

Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui.

Este *tedium vitae* que encuentra insípidos todos los contenidos del mundo vence a la esperanza:

...et l'Angoisse atroce, despotique
Sur mon crane incliné plante son drapeau noir.

Y el tiempo se alarga tanto que el tedio ya no encuentra, salvación en el sueño sino en la muerte:

O Mort! Vieu capitaine, il est temps! levons l'ancre!

Se ha dicho que no tiene tedio quien quiere, que esta inapetencia psíquica es constitucional. Sea. Pero tampoco podrá negarse que por lo menos el aburrimiento depende de condiciones exteriores. El verbo inglés *to bore* —aburrirse—, significa también taladrar, barrenar. Y estas dos faenas simbolizan la monotonía y la uniformidad de los excitantes externos. Cuando un mismo excitante llega repetidamente a nuestra alma satura en seguida su valencia específica dejando vacías las demás. Y el tiempo se hace largō no tanto por la falta de interés en el sujeto como por la monotonía del contenido exterior. El alma se salva ahora buscando la variedad. Este afán de nuevas sensaciones, de aventuras siempre renovadas que sólo suelen saturar la superficie y no las capas hondas del alma, únicas capaces de encontrar en un mismo contenido una infinita variedad, desea a la postre en naturalezas predisuestas

Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel qu'importe?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau.

El resultado es el mismo: sea por inapetencia interna sea por monotonía externa el aburrimiento tiene siempre la propiedad de hacer el tiempo largo. Tanto, que si le acompaña la angustia, el individuo puede intentar cortar de golpe su propia temporalidad.

El tiempo fluye. En su corriente distinguimos tres partes: pasado, presente y futuro. Fijémonos primeramente en el presente. El modo como el individuo vive el presente es esencial para el conocimiento íntimo de su personalidad. El ahora es la única realidad en la vida anímica. En el pasado las experiencias pierden su contorno, se esquematizan, se adulteran; la anticipación del futuro es vago e incierto; el pasado es a menudo un vasto cementerio y el futuro un temor o una promesa. Sólo el presente posee existencia real. En el presente el tiempo está hecho carne y en él puede vislumbrarse la presencia de lo eterno.

Hay individuos que viven el presente como un punto aislado, con sentido propio, y otros para quienes no es más que el anillo de una cadena que viniendo del futuro se sumerge en el pasado para no volver más. Para aquéllos el tiempo es discontinuo; para éstos es una corriente que fluye sin cesar. Veamos un poco más de cerca las modalidades que presentan cada una de estas formas básicas de vivir el tiempo.

Cuando alguien le habla a Don Juan, en el "Burlador de Sevilla", de la muerte y del castigo que le espera por sus fechorías, responde siempre lo mismo con perfecta conciencia animal: "Que largo me lo fiais". El sentido de la frase es clara: Don Juan no sacrifica el placer actual a un futuro incierto en el que no cree. No vive el tiempo como una corriente sino como un conjunto de momentos saturados de placer. Don Juan atomiza el tiempo. Para el hombre que salta de placer a placer, que se precipita de gozo a gozo, la vida no es un movimiento continuo cual un torrente, sino que está constituida por una serie de perlas de tiempo, si se nos permite la metáfora. Para Don Juan no hay más que el ahora: ni le pesa el pasado ni le preocupa el porvenir. Y es que en el torbellino del gozo no se percibe más que el presente. El deleite tiene *el mágico* poder de anular el tiempo interior. Diríase que cloroformiza el alma haciéndola insensible a la corriente del tiempo. Más que querer eternidad el instante placentero es sentido como eterno.

No nos interesa aquí discutir como el epicúreo crea la eternidad en el momento presente. ¿Qué fuerza le hace aislar los anillos de la cadena del tiempo? "Es la angustia ante la eternidad la que hace abstraer los instantes en la continuidad del tiempo", dirá Kierke-

gaard. Sea. Pero esta interpretación no nos parece aplicable a Don Juan. El hecho que aquí nos importa destacar es que el epicúreo vive el instante actual como eterno.

También la voluntad tiene la magia de atomizar el tiempo. Lo mismo que el sensual, tampoco el hombre de acción siente el tiempo como un constante fluir. Ciertamente que es un hombre que no para, que no se detiene, pero una hilera de acciones no dan una continuidad. Mucho más que el proyecto y la esperanza que a él se vincula, la vida del hombre de acción está aprisionada en la realización misma. El hombre de acción vive plenamente en la realización de tareas, grandes o pequeñas. Y es el momento de la realización la que es vivida como eternidad. Goethe ha dicho en alguna parte que el hombre de acción carece de conciencia. Exacto. Conciencia significa continuidad y este tipo de hombre desgrana una tras otra, al operar en la realidad, las cuentas de un rosario abierto sin percatarse de que un buen día, al realizar la última acción dará un salto en el vacío... Pero mientras opera en la realidad, embriagado acaso por el éxito o por el sentimiento de su poder, el momento presente es eterno.

Ni el epicúreo ni el hombre de acción conocen la temporalidad. No saben ni de la fragilidad de la existencia

ni de la melancolía que empapa el alma contemplando la flor que se marchita, el día que va a su ocaso o el otoño que se sumerge irremisiblemente en la muerte invernal. Para ellos el tiempo no fluye sino que tiene una estructura cuántica.

Distinto es el sentimiento del presente en el hombre clásico. El ahora no se da al griego clásico ni a los sentidos ni a la voluntad sino a la razón. Su sentimiento de eternidad le viene de percibir lo permanente en el cambio. El mundo externo podrá cambiar de un momento a otro, pero, andando en la zona de las ideas el heleno no siente cambio dentro de él. La corriente discurre en la periferia de su existencia sin rozar el centro eterno desde el cual vive. El dinamismo fenoménico representa las variaciones de las ideas estáticas subyacentes. Para quien, como el heleno, tiene centrada su vida en esta región el ahora es eternidad. Sólo percibe en el cambio momentáneo la idea que lo informa.

En innumerables lugares Goethe ha expresado este sentimiento helénico del tiempo. "Todo cambia —escribe en su vejez al Canciller Müller— pero en este fluir descansa lo eterno". Nuestra tarea en el mundo es convertir lo fugaz en permanente. En la zona profunda, muy por debajo del ir y venir cotidiano, donde lo que cambia y flota se transmuta en ser reposado, inmutable e

imperecedero, el presente es constante. Ahí moran las “madres” de las que Goethe habla en la segunda parte del Fausto y que “no hay tiempo ni poder que las destruya”. Ellas simbolizan nuestra forma originaria, la ley existencial que organiza el desenvolvimiento de la personalidad. En otras palabras: los valores de la personalidad son en sí mismos intemporales, constituyen lo permanente en el cambio en la vida individual. Vivir desde este núcleo esencial quiere decir vivir en eterno presente. Así participamos en la divina esencia porque “para Dios —como dice Machado por boca de Mairena— las cosas están todas a la par”.

Sentir la eternidad en lo que va pasando es una actitud netamente religiosa. “A ninguno de nuestros —dice un personaje de Valle Inclán en “Tirano Banderas”— puede ser ajena la intuición de eternidad... La intuición de eternidad transcendida es la conciencia religiosa”. En este profundo pensamiento del escritor español resuenan motivos neoplatónicos: lo finito es trasunto de lo infinito. Religiosidad significa centrar la vida en lo que hay de esencial en el hombre. En esta honda región no hay tiempo puesto que todo lo perecedero no es más que un símbolo de lo infinito. Ahí moran los valores de la personalidad, aquella capa del alma que, con ademán religioso adoran, según una expresión de Or-

tega, los estratos inferiores de nuestro ser. Realizar los valores personales en las situaciones vitales significa vivir en un plano intemporal. Lo que cambia y está sujeto al tiempo son las situaciones mismas y el instrumento de realización de la esencia personal: el organismo con su alma. Los valores en cuanto tales están fuera de la acción del tiempo.

Por este camino llegamos a una concepción dualista del ser humano. En la juventud, cuando el cuerpo está presente o en la madurez, cuando es un instrumento de nuestros designios, quizás no notemos estas capas distintas de nuestro ser. Pero cuando la edad avanza y el cuerpo es vivido como una resistencia porque ya no obedece al *fiat* de nuestra voluntad, entonces nos percatamos de la dualidad de nuestro ser, nos hacemos conscientes de nuestra personalidad. Antonio Machado escribía poco antes de morir: "Pienso, sin embargo, que hay algo en mí poco solidario a mi ruina fisiológica, y que parece implicar salud y juventud de espíritu, si no es ello también otro signo de senilidad el regreso a la feliz creencia en la dualidad de sustancias". Es raro que un hombre que destiló siempre un sentido eterno de sus experiencias, como ningún otro poeta de habla española, crea descubrir la dualidad de sustancias cuando sus órganos no cumplen ya su misión fisiológica. A

nosotros nos parece que Machado creyó siempre en la eternidad del espíritu porque vivió esencialmente toda su vida muy por debajo (o por encima) de la vida común, rutinaria y superficial. Fijo en nosotros está aquel día triste de invierno en que rondándole ya la muerte hemos visto al poeta aguardando, con estoica serenidad, el momento de subir al vehículo que tenía que conducirlo al destierro. Sin prisas, quiso ser el último en subir a la ambulancia. Un hombre de este temple ha superado la corriente del tiempo y vive el ahora desde los dominios de la eternidad.

El tiempo fluye... ¿Qué caracteres presenta la personalidad cuando el tiempo no es vivido en forma cuántica sino que el movimiento mismo es la realidad absoluta? ¿Cuál es su actitud respecto del pasado? ¿Cómo vive el presente? ¿Cómo siente el futuro? Intentemos discutir brevemente estas cuestiones.

Cuando la vida se siente como un eterno movimiento el presente se hunde en el pasado y lleva en su seno el germen del futuro. Los objetos desfilan por nuestra conciencia de suerte que uno nuevo ocupa el punto focal cuando todavía hay la aureola del anterior y el siguiente está ya esperando la entrada. El presente nunca es únicamente presente, sino que se siente fundido con el pasado y con el futuro. Nadie mejor que Jorge Manrique

ha cantado este sentimiento del tiempo y nadie mejor que Bergson ha analizado este fluir ininterrumpido en el que no hay momentos aislados. Sin embargo, la experiencia del tiempo histórico era conocida desde la antigüedad. Especialmente en San Agustín.³ Con todo, Bergson acuñó el nombre: *Durée*.

Hay hombres que viven meciéndose en la corriente del tiempo, en el pasado y en el futuro. El presente no cuenta. Tal la personalidad romántica. Hay románticos del pasado y del futuro; les atrae la lejanía del tiempo. Meciendo en el pasado el romántico siente una infinita melancolía; disparándose hacia el futuro siente un anhelo indefinible. En el primer caso la conciencia es un espejo en el que se refleja el pasado; en el segundo la

³ Véase MAX WUNDT: "Der Zeitbegriff bei Agustin" en: *Neue Jahrbuch für klassische Philologie*, 1918, Ab. I. B.

En diferentes pasajes de sus *Confesiones* San Agustín se ocupa del tiempo en un sentido totalmente actual. En el libro antes citado, II, 26, escribe: "...el tiempo no es otra cosa que una cierta distensión; no sé de qué cosa; y no me sorprendería que lo fuese del alma misma". Para San Agustín el tiempo es una realidad subjetiva, acaso el alma misma. También para Kant el tiempo es subjetivo. Pero el universalismo de Kant no podía admitir más que un tiempo igual para todos. Para conseguirlo hace, por decirlo así, el pneumotórax del alma; la inmoviliza para obtener una tensión igual y constante en todos los individuos. Así el alma ni se estira ni se encoge y el tiempo se convierte en una forma que no es otra cosa que un instrumento necesario para la experiencia de ciertos objetos.

nostalgia de la lejanía se transmuta en poesía. En ambos casos la nostalgia puede ser una fuerza creadora. En el romántico los procesos anímicos son, naturalmente, presentes, pero carecen de realidad actual.

Hay un sentimiento romántico del tiempo que sólo ve en el presente el retorno del pasado. El proceso de la vida es circular. Es como si una rueda inmensa nos atravesara exhibiendo a nuestra conciencia modelos que ya habíamos visto antes. Cambiarán las circunstancias pero las formas son siempre las mismas. Variación en la identidad. Azorín se nutre de esta conciencia del tiempo y toda su obra está empapada de ese sentimiento del eterno retorno. "A través del tiempo infinito —escribe en "La Voluntad"—, en las infinitas combinaciones del átomo incansable, acaso las formas se repiten; acaso las formas presentes vuelven a ser, o estas presentes sean reproducción de otras en el infinito pretérito creadas".⁴ En "Las nubes", una de las historietas de su "Castilla", sabe dar, con maestría insuperable, esta impresión romántica y clásica a la vez de lo transitorio y eterno. Para quien se siente atravesado por el movimiento de esta rueda inmensa, vivir no es ver pasar, sino *ver volver* como dice el mismo Azorín.

⁴ Cita de CÉSAR BARJA en: *Libros y Autores contemporáneos*, p. 270, New York, 1935. (En este valioso libro se encuentran agudos pensamientos sobre el sentimiento del tiempo en Azorín).

El futuro bergsoniano no tiene nada de romántico. Es un tiempo esencialmente optimista y creador. Es un mar infinito que se abre a nuestra vista en el que, cual "sendero innumerable" la proa del barco de la vida puede hender por donde quiera. Reales son todos los caminos en la superficie líquida. Es cosa nuestra inventar uno posible que nos conduzca a nuestro destino. La libertad según Bergson consiste en crear la posibilidad.⁵ Bajo el signo del sentimiento del tiempo bergsoniano la vida es una eterna aventura. La personalidad aventurera es la que sabe hacer posible lo real. Este sentimiento del tiempo debieron de tener los grandes españoles que conquistaron América.

Si el tiempo creador es como el águila, símbolo de la libertad, que planeando en las alturas hace posible para su estómago el pollo real que vislumbra en la superficie de la tierra, el tiempo existencial heideggeriano es un ave nocturna de mal agüero símbolo de la inquietud y anunciadora de la muerte. Este sentimiento del "futuro genera la preocupación, la preocupación produce la angustia, la angustia engendra la nada y la nada nos revela el ser según Heidegger. Pero aquí no nos interesa esta metafísica. Volvamos al sentimiento del tiempo. El

⁵ BERGSON: *Le possible et le réel*, en: "La Pensée et le mouvant", París, 1934.

sentido primordial de la existencialidad es el futuro, dice el filósofo alemán. A su vez el futuro es el fenómeno primario de la temporalidad originaria. En la temporalidad yace la unidad originaria de la estructura de la preocupación. Es más: la temporalidad se nos revela como el sentido de la genuina preocupación. Hasta aquí Heidegger.⁶ Ahora bien: la cura (*Sorge*) es la diosa de la preocupación. Presagia la muerte. A Fausto se le aparece en su última noche; a Egmont en su penúltima. “La cura —dirá Heidegger— es ser para la muerte”.⁷ Puesto en romance: “cuando asoma en nuestra conciencia la posibilidad de la muerte sobreviene la preocupación y con ella el sentimiento del tiempo.

En este punto el pensamiento de Heidegger es filosofía religiosa secularizada. El hombre religioso no siente angustia por la muerte en cuanto tal sino por el más allá. Cuando Fausto siente acercarse su última hora le preocupa la eternidad. Muy distinta era la angustia que sintió en su juventud cuando quiso envenenarse, en la noche de Pascua. La angustia del hombre religioso es muy diferente de la del existencialista hecho carne. El primero tiene prisa en llegar a la muerte para encontrar la bienaventuranza en el Señor. Como canta Santa

⁶ MARTÍN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 2ª ed., p. 85, Halle, 1929.

⁷ Loc. Cit., p. 329.

Teresa: "muero porque no muero". En las "Coplas" de Jorge Manrique no hay ni asomo de angustia por la muerte, sino aquella serena melancolía de quien se desarraiga de lo transitorio. En cambio en el segundo la preocupación no le deja vivir, roe el núcleo de su personalidad. El existencialista es un producto de la post-guerra: de la primera y de la segunda. Heidegger supo formular en un lenguaje técnico lo que vió en su alrededor después de la primera guerra mundial. Sartre simboliza la experiencia francesa después de la segunda. Y por doquier la falta de seguridad trae hoy aparejada preocupación y angustia. Estos sentimientos destructores paralizan las raíces bergsonianas de la personalidad. El clima económico-social de nuestro tiempo nos vela, por otra parte, la visión de lo eterno en lo fugaz. Jorge Guillén encuentra este tiempo profundo en los jardines:

Tiempo en profundidad: está en jardines
Mira como se posa. Ya se ahonda
Ya es tuyo su interior.

XXII

¿QUE ES EL HOMBRE?

Hemos hablado de conocimiento, formación y realización de sí mismo en un doble sentido; nos hemos referido a la individualidad concreta, singular, única en el mundo, y también hemos aludido al “hombre en general”, a la esencia humana que se plasma en innumerables ejemplares históricos. Entre estos dos extremos se encuentra una rica gradación de individualidades de tipo social, tales como la familia, la nación, el Estado, que también se afanan en buscar luz sobre sí mismos. Individuo y sociedad son realidades concretas que constituyen un todo inseparable: la sociedad es un carácter de la existencia individual y los diversos círculos sociales tienen realidad gracias al individuo. En cambio, cuando hablamos del *homo humanus*, del “hombre en general”, dejamos la realidad empírica para referirnos a una esencia: la idea del hombre.

Desde siempre, tanto en la dirección empírica como en la ideal, el hombre ha tratado de arrancar secreto tras secreto a la vida. Diríase que más que la admiración ante los problemas, es la necesidad o la desesperación, como piensa Kierkegaard, lo que mueve al hombre a la investigación de su propia naturaleza. Parece como si el hombre, consciente de la enorme complejidad de la vida y de la convivencia, se afrontara resueltamente a ellas para conocerlas y dominarlas. Y así es, en efecto. El maestro trata de conocer a sus alumnos para mejor educarlos, el capitán de industria y el político quieren conocer al hombre para mejor manejarlo, el estadista para ordenar mejor la vida colectiva, y el sacerdote, en suma, para darle una más eficaz asistencia espiritual. Si el rendimiento práctico de los conocimientos sobre la vida humana no alcanza siempre un alto nivel, se debe en parte a que, al aumentar los datos concretos sobre los múltiples aspectos de la vida del hombre, se esfuma cada vez más la visión del todo. Conocemos las partes pero se nos escapa el lazo que las une entre sí. Por consiguiente, no vemos ni la determinación de los fenómenos ni su sentido. Resultado: amontonamos conocimientos sobre la vida humana, pero el problema central del hombre queda en pie. No sabemos lo que el hombre es.

En medio de esta apremiante situación ha surgido en

tiempo reciente una rama del saber cuyo objeto es conocer la idea del hombre: la Antropología filosófica.¹ En una obra sobre Kant, que más que interpretación nos parece destrucción, Heidegger circunscribe la tarea de esta disciplina: la Antropología filosófica investiga la esencia del hombre delimitándola de la de las plantas, animales y demás dominios del ser. Así se convierte en una Ontología regional del hombre.² Naturalmente, el método de esta disciplina no puede ser empírico, sino filosófico. Su nombre es de cuño reciente, pero la filosofía se ha ocupado de saber lo que es el hombre por lo menos desde hace veinticinco siglos. De ahí que un capítulo importante de la Antropología filosófica sea la presentación histórica de las diferentes ideas sobre la esencia, constitución y origen del hombre. La labor es gigantesca, pues apenas si se puede pensar algo sobre el hombre que no haya sido ya pensado a lo largo de los siglos.

El primer problema de la Antropología filosófica es el de su posibilidad. ¿Tiene realmente el hombre una esencia? ¿Es el hombre la encarnación de una idea?

¹ Véase sobre el polimorfo concepto de Antropología a WERNER SOMBART: *Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie*, Berlín, 1938.

² MARTÍN HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 201, Bohn, 1929.

Y si así es, ¿cuál es la idea que encarna el ser humano? El hecho es que se ha adscrito al hombre una gran variedad de ideas. Cada filósofo o pensador *ve* una esencia diferente. Se han formulado sobre el hombre las ideas más contradictorias. Para uno, el hombre es un ser hecho a imagen y semejanza de Dios o un angel caído del cielo; para otros, es un monstruo de malos instintos. Entre la definición de Rousseau: "el hombre es un animal depravado" y la de Scheller que llama al hombre un *Gottsucher*, "un ser que busca a Dios", se encuentran todos los matices imaginables. Sin embargo, todas las variaciones sobre el tema del hombre pueden reducirse a dos motivos básicos: a) El hombre es un ser espiritual. b) El hombre es un animal. El pensamiento humano ha oscilado constantemente entre estas dos posiciones. En la inteligencia que tanto la palabra espíritu como el vocablo animal se han entendido de maneras muy diferentes. Por lo demás, también dentro de cada posición el péndulo ha oscilado entre límites extremos. Y hay pensadores que, como Montaigne, rebajan la razón del hombre, y otros, como Epicteto, que la ensalzan, y otros, en fin, como Pascal, que dan la razón al uno y al otro porque piensan que si el hombre es bajo y miserable es también grande porque conoce su debilidad y misterio. En la otra dimensión también el grado de ani-

malidad se atenúa o se acentúa. Así, se llama al hombre “el animal que piensa” (Klages); “el animal que hace promesas” (Nietzsche); “un animal que hace utensilios” (Franklin); “el animal que se engaña a sí mismo” (Paul Ernst); “el hombre no es más que un animal” (La Mettrie); “un animal corrompido” (Rousseau). Los ejemplos podrían multiplicarse. Pero es tiempo ya de echar una rápida ojeada a los antecedentes de la situación actual de este problema.³

a) La posición espiritualista o corriente del hominismus como la llama Sombart fué formulada plenamente por Aristóteles apoyándose en Platón y Pitágoras. El hombre está constituido de cuerpo, alma y espíritu. El espíritu es lo propiamente humano. Es radicalmente distinto del organismo y de la Psique, entelequia del cuerpo (De Anima I, 4). Este pensamiento llega hasta nuestros días a través de los siglos pasando por el escolasticismo que, según feliz expresión de Turró, es filosofía aristotélica puesta en gracia de Dios. En todas las épocas, grandes hombres han representado el hominismus en filosofía.

Con modificaciones más bien periféricas que nuclea-

³ En parte tomamos el material para lo que sigue de nuestras notas de clase en los cursos de Sombart, y también de su libro *Vom Menschen*, Berlín, 1938, que es una rica cantera para nutrir toda clase de antropologías.

res, la triada griega prende en la filosofía alemana contemporánea en hombres como Max Scheler, Klages, Dilthey, Spranger, Nicolai Hartmann, para no mirar más que a las cumbres. De ahí pasa a España con Ortega y Gasset, y a través de la Revista de Occidente la ola inunda toda la América de habla española, donde independientemente del influjo de Ortega encarnan esta posición en la Argentina espíritus tan selectos como Francisco Romero y Juan Mantovani, y en México Antonio Caso. Por lo demás, todo el pensamiento español está empapado de influencias aristotélicas. Con un acento propio y original, el máximo exponente del neoescolasticismo es hoy en España Juan Zaragueta.

La actitud espiritualista se ha destacado siempre, a veces en lucha con un grosero naturalismo, en la tradición del pensamiento francés. Francia es sobre todo el pueblo de la *raison* y del *esprit*. Hombres de la talla de Pascal y Descartes, y más modernamente Maine de Biran, a quien tanto debe la Antropología filosófica, tenían que dejar una huella perdurable en la filosofía francesa. En nuestro tiempo continúan la tradición, además de los selectos espíritus del neo-escolasticismo con Maritain a la cabeza, hombres de la talla de Boutroux con su concepto de contingencia, Fouillé con el de idea-fuerza y

sobre todo Bergson con su énfasis en la energía espiritual y su radical indeterminismo.

También en Inglaterra, país del extremismo naturalista se oyen voces enérgicas a favor del mundo espiritual. Citemos tan sólo en el siglo pasado, a dos anti-darwinistas distinguidos: Alfred Russel Wallace y St. George Mivat. El primero escribe textualmente en una de sus obras (*Darwinism*, p. 477): "aceptamos la existencia de un mundo espiritual".

b) El animalismus (Sombart) se desarrolla plenamente en la edad moderna. Antecedentes en esta dirección se encuentran, entre otros, en Cicerón, Quintiliano y Plutarco, pero empieza a madurar en los investigadores franceses del siglo XVII, P. de Charrons y De la Chambre. Ambos proclaman el parentesco del hombre y el animal. Con el desarrollo del pensar propio de las ciencias naturales en el siglo XVIII, especialmente en Francia, desaparecen los conceptos de alma y espíritu. Los hombres del momento son Condillac, Helvétius y La Mettrie para no citar más que unos pocos. El hombre se degrada a la pura animalidad o mejor a la condición de máquina. Y algunos como La Mettrie no sólo creen que el hombre no es más que un animal sino que piensan que es hacerle un honor al hombre colocarlo en

el reino animal (*L'homme machine*", 1748 especialmente pp. 47, 55, 83).

La marejada animalista inundó Inglaterra y Alemania. En el siglo XIX recibe un nuevo impulso con la floración de las ciencias biológicas sobre todo con las obras sensacionales de Darwin. Los nombres más destacados son aquí A. Comte, Th. Huxley, Romanes, Spenser, E. Haeckel. Se considera al hombre como a un animal. Th. Huxley decía que el hombre está más cerca de los antropoides superiores que éstos de los monos (*Evidence as to Man's Place in nature*", 1863).

La animalización del hombre penetra en Psicología. Se considera la actividad psíquica como un producto de la actividad cerebral. Las palabras alma y espíritu desaparecen de su vocabulario. Wundt y su escuela operan con los vocablos "conciencia" y "vida psíquica".

Se construye una psicología sin alma que cuando empieza a declinar en Europa a fines del siglo pasado bajo la arremetida de William James, Bergson y Dilthey, comienza a florecer en Norteamérica con Titchner, Watson y el behaviorismo. El proceso de mecanización del hombre sigue adelante.

El psicólogo norteamericano se encuentra hoy entre dos fuegos: los hombres de ciencia miran con desconfianza la aplicación de los métodos exactos de las cien-

cias naturales a los fenómenos psíquicos. Por otra parte, algunos filósofos y sobre todo los pastores de las diferentes Iglesias arremeten contra la idea de convertir el hombre en un puro mecanismo. Entre estos dos fuegos el psicólogo quiere probar con sus experimentos y estadísticas que el objeto de su estudio es semejante al de la física, química y biología declarando despectivamente sospechoso de sabor metafísico todo método que no se ajuste al patrón naturalista. Hace experimentos con ratas, perros y otros animales y transporta los resultados a la esfera humana. Como sólo se interesa por los hechos, incluso le parece sospechoso de teorizante la psicología de la gestalt en su preocupación de ordenar los hechos en totalidades. Desinteresado de los problemas epistemológicos, no se le ocurre probar la validez de los instrumentos con que opera y de considerar hasta qué punto la vida psíquica es un "sujet capable d'ordre" para usar la frase de Pascal, o de ver los límites de la racionalidad de la vida interior como diríamos ahora. El resultado es que, con pocas excepciones, el hombre sólo se ve desde abajo, en sus complejos freudianos estereotipados y en sus frustraciones en la dinámica de las necesidades. Esta psicología trata de explicar, por ejemplo, la obra de Rabelais por un juego de complejos sadoanales sin ver que hay muchos hombres que padecen

estos complejos, y mucho más, y no han escrito una sola palabra en su vida, ni buena ni mala. Claro que la "cloaca del subconsciente", como diría Alfonso Reyes, tiene su papel en las creaciones del hombre, pero acusa una tremenda miopía cuando no una delectación en animalizar al hombre, confundir esta "cloaca", u otras cualesquiera, con la estructura creadora en cuanto tal.⁴

Hay síntomas de que la situación cambiará. El interés por la psicología se ha desplazado hacia la Antropología cultural, rama del saber que investiga la mentalidad primitiva considerando al hombre en su mundo. Quizás este método propio de las ciencias del espíritu se extenderá más adelante a la psicología en sus diferentes dimensiones. La renovación viene del lado de las ciencias sociales y políticas incluyendo la Psicología social con su formidable desarrollo. En un libro orientador editado hace diez años por Harry D. Gigeonse, Walter H. C. Laves y Louis Wirth, que lleva por título "Introductory General Course in the Study of Contemporary Society", 8ª edición, Chicago 1938, encontramos un epígrafe que reza así: "Man and His Enviroment". ¿No es el estudio del hombre en su mundo el punto de partida de Dilthey

⁴ Véase sobre la situación animalística en Norteamérica el libro de MENNINGERS *The Human Mind*, 1930. (Hay rica bibliografía.)

y sus discípulos? Sin embargo, este viraje en el método no significa necesariamente una superación del animalismo.

Esta posición se ha extendido por doquier a las ciencias de la cultura y a la Historia. Sabido es que Marx y sus seguidores consideran el proceso histórico como una consecuencia de relaciones puramente económicas. En contraposición a Hegel, el marxismo interpreta la dinámica social "desde abajo", es decir, a partir de necesidades biológicas del individuo. En una dirección semejante se encuentra Breysig quien trata de demostrar en sus grandes obras que las leyes que imperan en la historia son las mismas que imperan en el Universo. Evidentemente en el fondo de esta construcción prevalece una concepción animalista del hombre.

Por estrecha que sea la relación entre las teorías científicas, el método de investigación y la imagen que se tiene del hombre, no se condicionan necesariamente, como piensa Sombart (Loc. cit. p. 109). Se puede creer, por ejemplo, que el hombre se ha desarrollado de las formas orgánicas inferiores y considerarle, no obstante, como un ser único, *sui generis*, aparte de todas las demás criaturas de la naturaleza. El evolucionista ha tenido siempre la reputación de materialista, dándose a esta palabra un sentido impreciso pero de algún modo ma-

ligno.⁵ No creemos que nadie se atrevería a llamar “materialista” a Julián Huxley porque *ve* plásticamente la procedencia zoológica del hombre y confiesa valientemente que no cree en Dios.⁶ Por el contrario, nosotros pensamos que el ilustre biólogo inglés es un decidido propulsor de los valores espirituales, un hombre abierto a todos los vientos, un gran humanista. “El hombre —escribe— empieza a verse a sí mismo como un animal muy peculiar y en muchos aspectos único”.⁷ Único sobre todo gracias al pensar abstracto que es lo que principalmente le distingue del animal. Indudablemente la imagen que Huxley tiene del hombre se halla en algún lugar en la dirección del *hominismus*. Sus ideas sobre la hominación no rebajan al ser humano al nivel animal.

Alguna vez nosotros hemos hablado del animal en el hombre; al desgranar los años pensamos que esta capa cala muy hondo en la vida humana. En innumerables individuos el hombre apenas si es más que “un organismo servido por una inteligencia”. Sin embargo, nosotros vemos lo humano en el hombre precisamente en aquella estructura cuya función es en sí misma independiente de la mera conservación y propagación de la vida. Y lo

⁵ WOLFGANG KOHLER: *The Place of Values in a World of Facts*, p. 407, New York, 1938.

⁶ JULIÁN HUXLEY: *Man stands Alone*, p. 290, N. Y., 1941.

⁷ *Id.*: Loc. cit., p. 3.

esencialmente humano en esta estructura espiritual es la conciencia axiológica en su doble aspecto de reactiva y creadora con sus leyes distintas de las de la naturaleza. Ciertamente que la vida intelectual es un producto tardío en la evolución de la vida y que el pensar abstracto dentro de esta dimensión del ser espiritual alcanza en un sentido la máxima distancia de la animalidad. Mucho antes que un animal pensante el hombre es un animal que valora y realiza valores. La actividad estimativa es anterior, en el individuo y en la especie, a la intelectual.⁸ Pero la clave del hombre se halla en la dimensión de los valores. Evidentemente el pensamiento tiene también su aspecto axiológico inseparable de la totalidad. Es en el corazón donde hay que buscar la esencia de lo humano. En el corazón, que tiene también su orden, su lógica y su jerarquía. Sin embargo no hay nada destrabado, aislado en la complejísima organización del ser humano. Si bien todo converge hacia la realización de sí mismo, incluso el pensar abstracto, nada es esquivo de nada sino que todas las funciones, las orgánicas

⁸ MAIN DE BIRAN: *Oeuvres de Main de Biran*, Tomo I, pp. 15 y siguientes (De l'homme), París, 1920, y Tomo XII, pp. 216 y siguientes (Définition de l'homme) París, 1939. No hemos podido ver los "Nouveau essais d'Anthropologie" anunciados para el tomo XIV de las obras completas de MAIN DE BIRAN.

y las psíquicas, tienen su propio fin además de subordinarse al cumplimiento de la misión personal.

La vida del hombre es una ascensión constante hacia las altas regiones del espíritu. Penosa ascensión que exige disciplina, renunciación, sacrificio. El sentido de la vida está precisamente en elevarse cada vez más en la escala de valores venciendo todas las debilidades internas y todos los obstáculos externos. En este afán de superación a través de todas las caídas y errores del vivir vemos el sentido de la existencia humana. Este fué el camino que siguió Fausto: de los valores vitales, egoístas y sensuales, a la realización del amor en la convivencia humana. Porque en la entrega a los demás radica la plenitud del hombre y su propia salvación. El hombre no se disuelve en la sociedad sino que en el obrar social realiza el amor creando así el lazo más fuerte y duradero que une a los individuos unos con otros en el todo social.

Al margen de la oscilación del péndulo entre el animalismus y el hominismus, Heidegger interpreta el sentido de la existencia humana en función de la finitud del hombre. En el sentimiento de la muerte fundamenta Heidegger su metafísica. Es triste y paralizadora la idea de ver la vida del hombre desde el ángulo de la muerte. Ciertamente es profundo y amplio el efecto del senti-

miento de la muerte tanto en el individuo como en la sociedad. Epocas enteras han vivido neuróticamente atormentadas por este sentimiento de finitud. Nosotros preferimos ver la muerte desde el ángulo de la vida, mirarla cara a cara, como su fin natural. Creemos que la vida alcanza su hondo sentido al salirse de sí misma para darse a los demás. En el ejercicio del amor, la virtud cristiana por excelencia, el hombre se enriquece interiormente, abarca con la mirada la totalidad del mundo y espera con serenidad, como en los versos de Machado, el momento de pasar a la otra orilla:

y encontrarás una mañana pura
amarrada tu barca a otra ribera.

XXIII

MUERTE Y SUPERVIVENCIA

En realidad no emprendemos el viaje hacia "la otra ribera" en el momento de morir sino que nuestra barca rompe las amarras en el instante mismo en que nacemos. Nuestra existencia toda no es más que un constante morir; la vida contiene en sí misma el germen de la muerte. Desde tiempos antiquísimos este hecho ha sido expresado en mil formas diferentes. Especialmente por románticos y místicos. Oigamos a Heráclito, el romántico: "En el instante de nacer se disponen a vivir y por esta razón a sufrir la muerte" (Diels, "Fragmente der Vorsokrati-ker", vol. I., p. 82, Berlín, 1922. Hay traducción española de García Bacca de esta obra). Nadie ha expresado en forma más plástica que Simmel, este doble movimiento de la existencia humana: "Somos como hombres que caminan en un barco en sentido contrario a su ruta:

mientras andan hacia el sur, el suelo en que lo hacen marcha con ellos hacia el norte" ("Logos", vol. I, 1910-11, p. 60). Lo cual quiere decir que este doble movimiento determina en cada momento nuestra situación en la curva de la existencia individual. Pero no sólo nos acercamos cada vez más hacia la muerte, sino que ni nacemos totalmente en el momento de venir al mundo, ni morimos cuando cesa de latir nuestro corazón...Constantemente algo nace y muere en nosotros. En todas las capas del ser humano: el organismo se renueva constantemente, tendencias y emociones emergen y se extinguen en nuestra alma y nuestro espíritu muere y renace en cada una de sus creaciones. La muerte es, pues, inmanente a la vida; es su correlato, la condición del cambio y la variación. No es la muerte el hermano que viene de lejos a nuestro encuentro, como decía el viejo Fausto sino que está en nosotros. Esta era una de las básicas experiencias de Rilke. En una carta escrita pocos años antes de su muerte y publicada en 1937 en el *Insel-Almanach* se expresa así: "Al igual que la luna, la vida tiene una cara opuesta constante, que no es su contraria sino el complemento de su plenitud, de la esfera de su ser... No quiero decir que deba amarse la muerte, pero tenemos que amar la vida tan generosamente, tan-sin cálculo ni preferencia, que continuamente tenemos que

amar la otra mitad opuesta de la vida... Ella es nuestro mejor amigo... y esto no lo entiendo en aquel sentido romántico y sentimental de renunciamiento a la vida...”

Así se comprende que el modo de ser personal determine también el acto de morir y que cada cual muera a su modo, si la muerte no sobreviene en forma catastrófica. “Sólo la muerte silenciosa —canta Rilke en un soneto a Orfeo— sabe lo que somos y lo que gana cuando nos presta”. Estas palabras son claras: la otra vida será tanto más rica cuanto más llena sea la presente. Nuestro futuro, allende la muerte, depende de lo que hayamos sido en nuestro tránsito por este mundo. Pero si sospechamos que nuestra vida presente influye de algún modo en la otra, sabemos de cierto que el futuro desconocido tiene una gran influencia en nuestro vivir actual. La muerte modela la vida y nuestra existencia sería completamente distinta, si la muerte no nos acompañara siempre o si supiéramos, por lo menos, qué clase de rumbos son aquellos en que la muerte amarra su barca. Acaso ninguna otra fuerza perfila con tanto ímpetu el estilo de la personalidad como la muerte. Y también la de culturas enteras. Porque la idea que nos hacemos de la muerte determina nuestra concepción del alma y de Dios, así como nuestra concepción del origen de las cosas y del Universo. En esta idea, que es fruto de un hondo sentir,

hincan sus raíces las creencias religiosas. Cada fe, cada interpretación del otro mundo, cada representación de Dios, no son más que variaciones históricas del eterno enigma. Sólo un orgullo demoníaco puede hacernos pensar que nuestra imagen es la única verdadera y desencadenar en nombre de Dios, pero contra sus preceptos, discriminaciones religiosas y guerras santas. Claro que en el fondo no existen ni guerras ni persecuciones religiosas; lo que existe es la voluntad de poder unida las más de las veces a la voracidad económica disfrazada de creencia religiosa. La imagen que nos hacemos de la muerte y del otro mundo influyen hasta en los más mínimos detalles en nuestra vida presente. Las investigaciones de Max Weber sobre este punto en su Sociología de la religión no dejan lugar a dudas. (Véase el Vol II de su obra "Economía y Sociedad", traducción del autor, México, 1944). Y esto, conjugado con la disminución de nuestro afán de seguridad, que va unido al sentimiento de la muerte. El deseo de seguridad, que tanto motiva la conducta del individuo y de la sociedad, es la reacción psicológica de la angustia que se siente en el fondo del alma. La voluntad se pone en movimiento, organiza los medios de defensa y llega hasta la agresión para defenderse contra el peligro, subjetivo o real, de la muerte. Porque también el hombre quiere perseverar a toda costa

en su ser. Dicho en forma negativa: el hombre no quiere morir.

Y que nadie se engañe: el hombre quiere perdurar primariamente en su ser físico. Las consecuencias de este conato de perduración (Spinoza) son enormes. Este afán de seguir siendo supone la primacía de la permanencia sobre el cambio, de la seguridad sobre la libertad. Cuanto más nos aferramos a la vida, tanto menos indeterminación; cuanto más preguntamos por seguridad, tanto menos libertad. El conato de perduración conduce a la inercia. De donde se infiere que el deseo de seguridad, que protege la continuidad biológica del hombre, estrecha la vida espiritual en sus mismas raíces porque actúa en dirección contraria a la libertad. Y la libertad, como se ha dicho anteriormente, constituye la substancia misma de la vida espiritual.

Pero no hay escape posible. El organismo podrá mantenerse en su ser más o menos tiempo; podrá disminuirse la velocidad del barco que desde el instante de nacer emprende el viaje hacia la otra ribera. Ahora bien: ¿qué ocurre al morir? ¿Qué vida muere en nosotros? ¿Sólo el organismo? ¿Hay otra vida además de la biológica? Si es así, ¿podemos hablar de una supervivencia más allá de la destrucción del organismo? ¿No será la muerte el comienzo de otra vida temporal? En reali-

dad. no puede contestarse a ninguna de estas cuestiones partiendo de una base empírica, experiencial. Nadie puede hacer, la experiencia de la muerte. Tenemos que renunciar al conocimiento para hacer sitio a la fe. Lo que no puede comprenderse tiene que creerse. Y también la fe nutre nuestro filosofar. Cada cual tiene su propia fe, sus propias creencias, su visión de la divinidad, y esta fe y estas creencias y esta visión perfilan nuestra filosofía y nuestra actuación en el mundo.

La supervivencia después de la muerte es asunto de pura fe. Es cierto que si en la otra ribera hubiese la nada, esta vida no tendría sentido. Lo tremendo es que no puede demostrarse que la vida y el mundo tengan sentido. No queda más salida que la fe para afrontar este problema. En la inteligencia de que es nuestra fe la que hace nuestra filosofía y no al revés.

La creencia en la inmortalidad está hondamente anclada en el alma del hombre. Goethe vivió atormentado por esta terrible cuestión. No podía aceptar su total destrucción al convertirse en polvo. Algo sobrevive después de la muerte que sigue metamorfoseándose en un plano superior. "La convicción de nuestra supervivencia — escribe — nace en mí del concepto de actividad. Si actuó sin descanso hasta el fin, la naturaleza está obligada a asignarme otra forma de existencia cuando la presente

no sea ya capaz de mantener mi espíritu... La entelequia viene de lo alto, es un fragmento de eternidad y el par de años que está unida al cuerpo no la envejecen. Sobrevive al cuerpo".¹ Goethe no podía soportar la idea de que la entelequia pudiera ser destruida y de que el espíritu pudiera súbitamente desaparecer en la nada. La vida era para él formación, transformación, eterna conservación. Sabido es que el problema de la supervivencia constituye el núcleo de todo el pensamiento de Unamuno. Su apetito de inmortalidad le hacía insoportable la idea de que *no pasara nada* después de la muerte.

Insoportable o no, ignoramos si pasa algo o no pasa nada después de la muerte. Tiene razón Kant: "nadie puede demostrar la posibilidad de la inmortalidad del alma valiéndose de principios especulativos, pero tampoco nadie puede aducir ninguna objeción dogmática válida en su contra".² La ciencia enmudece y habla la fe.

Permítasenos que la voz de nuestra fe ponga punto final a este trabajo:

Respetamos profundamente a quienes creen que no

¹ En muchos pasajes se expresa Goethe de un modo análogo sobre la supervivencia de la persona, especialmente en sus conversaciones con Eckermann en el año 1829.

² KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, p. 761 de la edición Valentinier, 10ª edición.

pasa nada después de la muerte. Quizás en el fondo de nuestro corazón sentimos no poder pensar como ellos. Pero la fe se afirma en la duda. Creemos que sin la otra vida ésta no tiene sentido. Y lo que no tiene sentido envenena nuestro espíritu. Creemos, en fin, que en los rumbos del más allá seguimos realizando de algún modo nuestra forma interior, desatándose, en el fondo de una libertad pura, todos los valores de nuestra personalidad. El ser coincide en cada momento con el deber ser y la temporalidad se disuelve en la eternidad.

I N D I C E

	Pág.
Prólogo.....	11
I.—Permanencia en el cambio.....	17
II.—La esencia personal.....	25
III.—Desarrollo y determinación.....	31
IV.—Irrupción del ideal personal.....	39
V.—Autenticidad y máscara.....	45
VI.—Vida falsa, ficticia y trivial.....	51
VII.—Despersonalización.....	57
VIII.—Función de la máscara.....	65
IX.—El cuerpo como escenario del alma....	71
X.—Desenmascaramiento.....	77
XI.—El saber de sí mismo.....	81
XII.—El evangelio socrático.....	89
XIII.—Conciencia de sí mismo.....	93
XIV.—Destino y vocación.....	103
XV.—Conquista de la libertad.....	115

	Pág.
XVI.—Formación de sí mismo.....	129
XVII.—Personalidad armónica.....	141
XVIII.—Variaciones de la personalidad armónica.	151
XIX.—Personalidad dramática.....	165
XX.—Realización de sí mismo.....	177
XXI.—Tiempo y personalidad.....	195
XXII.—¿Qué es el hombre?.....	215
XXIII.—Muerte y supervivencia.....	231

”

FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del vencimiento de préstamo señalado por el último sello.



BF698
R65

DS. 8027

ROURA-PARELLA, JUAN
TEMAS Y VARIACIONES
DE LA PERSONALIDAD.

DS-8027

Tema V
Variaciones
de la
Personalidad

Roura P.

BF698
R65