

La angelología de Eugenio d'Ors Hacia una teoría de lo biográfico

Pablo d'Ors Führer

La ingente y magistral obra de Eugenio d'Ors, de la que todavía hoy se están publicando páginas inéditas, sigue aún pendiente de ser estudiada como merece. *Introducción a la vida angélica* –un libro de apariencia menor, aunque esencial en su producción– es, precisamente, uno de los textos de d'Ors a los que menor justicia se ha hecho. Mediante este artículo se intenta paliar de algún modo esta lacra.

El substrato filosófico de la idea de ágel que Xènius sugiere, plenamente inscrita en la figura del ángel bíblico, así como en la consiguiente elaboración teológica, ahonda la dialéctica clásico-barroco, propuesta por el mismo d'Ors, y explicita su hipótesis de *Religio est libertas*.

En una osada y pertinente revisión del inconsciente freudiano, y con la propuesta de un sobre-consciente que acompañe al sub-consciente propuesto por el psicoanalista vienés, el filósofo español desemboca en lo que llama “soteriología práctica”, así como en una originalísima teoría de lo biográfico, que nuestro Autor amplía y ejemplifica con algunas consideraciones sobre el retrato pictórico.

1. Preliminares

La angelología de Eugenio d'Ors se inserta en una larga tradición filosófica que va desde Platón (el mundo de las ideas)¹ hasta Walter

¹ J. JIMÉNEZ, *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1982, 16-17, pone de manifiesto, con enorme claridad, hasta qué punto puede ser importante la “idea” (platónica) de “ángel”.

Benjamin (expresión teórica del ángel de la modernidad)², pasando por la espléndida síntesis de Tomás de Aquino, conocido, precisamente, por el doctor angélico. La reflexión sobre lo angélico se mueve, también, dentro de una magnífica corriente literaria, cuyos principales baluartes son, a mi juicio, Berceo y Alberti³, si bien serían aquí incontables los escritores que habría que citar. Igualmente, existe un importantísimo movimiento pictórico, que recorre toda la historia del arte, y que se interesa por el ángel; nombres como Fra Angelico y El Bosco, Zurbarán y Tintoretto, Murillo y Goya, y, más recientemente, Marc Chagall y Paul Klee, han contribuido a que la huella del ángel en la cultura de occidente sea profunda⁴.

Justificado, pues, el horizonte en que se mueve la angelología orsiana, inicio este artículo con una advertencia de ese gran teólogo que fue Romano Guardini, quien dejó escrito lo siguiente: “La consideración sobre los ángeles cambia según quien sea quien la haga. Para el poeta son figuras líricas. Para el metafísico son personificaciones de principios eternos e ideas sublimes. Para el simbolista son imágenes que expresan contenidos significativos de la existencia, relaciones con realidades ocultas, puertas y formas de lo excelso. Para el contemplativo mítico son dioses o seres cósmicos superiores⁵”. ¿Y para d'Ors?, tendríamos que preguntarnos los que seguimos su magisterio. Al igual que Dante, Xènius utilizará los elementos metafísicos, simbólicos y líricos que ofrece la figura del ángel. El ángel orsiano es, pues, un símbolo, pero un símbolo cargado de inteligencia y tradición, así como de un lirismo vigoroso. Del mismo modo en que el pensamiento cristiano ha aprovechado mucho de la herencia pagana, en orden a la interpretación de la Palabra divina, d'Ors bebe de la obra salvífica operada por los ángeles, tal y como es entendida por la doctrina cristiana, en orden a una filosofía de la personalidad.

² Ver R. M. RILKE, *Elegie Duinesi*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1978, y J. JIMÉNEZ, *o.c.*, 124-126. También son de interés las consideraciones del prologoísta a las Elegías, A. Desto (págs. V-XIX).

³ También: Calderón, Becquer, Cernuda, Gerardo Diego, García Lorca, Aleixandre, Guillén, Dámaso Alonso, Miguel Hernández, Blas de Otero... por sólo citar algunos nombres de la literatura española. Entre los extranjeros: Baudelaire, William Blake, Kafka, Hrabal, Kundera...

⁴ A este respecto sería muy elocuente ver la serie de dibujos expuestos en el museo de arte contemporáneo de Berna y con títulos tan sugerentes como: *Vergesslicher Engel*, *Engelsam*, *Der Fels der Engel*, *Altkluger Engel*, *Engelvoller Hoffnung*, *Engel im Kindergarten*, *Schellen-Engel*, *Weiland was?...* y los óleos *Erzengel* (München) y *Engel bringt das Gewünschte*.

⁵ R. GUARDINI, *Studi su Dante*, Morcelliana, Brescia, 1986, 129.

Por esta razón, bajo el título *La angelología de Eugenio d'Ors*, que encabeza estas páginas, me ha parecido oportuno añadir un subtítulo que rezase: *Hacia una teoría de lo biográfico*.

Para afrontar este trabajo, me he preguntado cuál fue la razón y la pasión que despertó el interés de Xènius por todo lo angélico. Más allá de su propia experiencia espiritual, de la que daré cuenta más adelante, no me parece anecdótico que el cristianismo incluya a los ángeles precisamente en su confesión de Dios en cuanto creador. No olvidemos que el símbolo de Nicea habla del Dios que crea todo lo visible y lo invisible, y que, en la cosmovisión cristiana, lo angélico pertenece, en definitiva, al tratado de la creación⁶. El ángel, pues, inserto en el ámbito psicológico y ontológico de la creatividad.

El pensamiento orsiano sobre el ángel está contenido, casi en su integridad, en un delicioso volumen que el maestro tituló: *Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad*, cuya primera edición, impresa en Buenos Aires, data de 1939. A lo largo de mi exposición me referiré continuamente a esta obra, indispensable para hacerse cargo de la teología de Xènius⁷. En efecto, a lo largo de las 194 páginas de este libro, reeditado recientemente en Madrid por Tecnos, en su colección Metrópolis, d'Ors deja que resuene la tradición bíblica que tiene a sus espaldas y, en cierto sentido, recrea un modo nuevo y posible de hacer teología del ángel.

2. El ángel escriturístico y el ángel teológico

Por lo que se refiere a la tradición veterotestamentaria, Xènius no alude ni al ángel del Señor que esparce la peste sobre pueblos y ciudades (2 Sam.24,15-16) ni a aquellos ángeles que circundaban el trono de Dios en la visión de Isaías, y que hacían temblar los fundamentos del templo con su triple proclamación: “Santo, santo, santo!” (Is.6,1-4). Recoge, eso sí, el carácter terrible del ángel del Antiguo Testamento, centrando su atención en el relato de la lucha de Jacob

⁶ Ver AA.VV., *Angeli e diavoli*, Queriniana, Brescia, 1972. En concreto P. SCHOONENBERG, en *Osservazioni filosofiche e teologiche su angeli e diavoli*, 103.

⁷ E. D'ORS, *Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad*, Tecnos, Madrid, 1986. A partir de ahora, dado que este “manual” va a ser el principal recurso bibliográfico, no lo citaremos nunca a pie de página (a no ser que se quiera resaltar algún fragmento en concreto), sino que los números que vayan entre paréntesis en nuestro texto –precedidos del nombre del Autor– corresponderán a las páginas de esta obra.

(Gen. 32, 23-33). De este misterioso y sobrecogedor “episodio de doma”, frente a un Adversario que es el prototipo de ángel en que aparece la misma majestad de Dios, dice d'Ors: “Jacob lleva la bendición dentro. Es uno con el ángel y por eso ha cambiado de nombre. Cífrase el galardón en un cambio de nombre. Nombre nuevo, vocación nueva. Del seno de la individualidad vigorosa surge la personalidad” (d'Ors, 57-58). En su opinión, a partir de este fragmento bíblico, puede concluirse que al hombre se le han encomendado dos enormes tareas: la domesticación de las bestias, por un lado, y la de los ángeles, por el otro. A juicio de Xènius esto queda confirmado en la historia de Tobías, en la que resulta evidente cómo el ángel, cual superior asistente, “multiplica sus servicios: comparece, instruye, guía, aconseja, socorre, administra, cura. Es mensajero, escudero, heraldo, diplomático, casamentero, salvador, amigo abnegado...” (d'Ors, 60-61).

Del mundo del Nuevo Testamento, en cambio, mitigado ya el carácter salvaje de la naturaleza angélica, d'Ors ignorará los mensajes celestes del arcángel Gabriel ante Zacarías (Lc.1,11-13), de la Anunciación mariana (Lc.1, 26-38), de la pastoril (Lc. 2, 9) y, en fin, también de la pascual (Mt. 28,2-5). Focalizará su mirada, por contrapartida, en Getsemaní, y escribirá al respecto: “Jesús recibe el cáliz de manos del ángel a quien implora, como Jacob había recibido el nombre de labios del ángel con quien combatió. En esta sustitución del combate por la amistad está la clave de todo el progreso en la actitud humana ante el Custodio. Es el progreso entre la Ley Antigua y la Nueva. La oración del Huerto es, de todos modos, una agonía, a saber, una lucha. Eso es la vocación” (d'Ors, 65). Este combate al que alude d'Ors no puede por menos que traernos a la memoria el carácter cósmico y potente de esos ángeles apocalípticos que, como testimonia la Revelación, anunciaban con gran voz frente al Libro sellado (Ap. 5, 2) y dominaban los vientos desde los cuatro ángulos de la tierra (Ap. 7, 1).

Este breve recorrido por algunos de los textos escriturísticos más significativos nos prepara para una mejor comprensión del rol que puede desempeñar el ángel en teología. Es obvio que no puedo ofrecer aquí un panorama completo de la relevancia teológica del ángel cristiano, pero, como botón de muestra y en apretada síntesis, veamos la analogía entre la tarea angélica y la teológica, tal y como la establece Romano Guardini en su brillante estudio sobre el ángel en la *Divina Comedia*. La impersonalidad angélica –dice el teólogo– es servicio a la persona, protección del misterio y conveniente salida

de la inmediatez del acontecimiento. El ángel, como el teólogo, está enteramente al servicio de la historia salvífica –sigue diciendo–, pero es capaz de contemplarla *sub specie aeternitatis*. En pocas palabras: en el simbólico quehacer del ángel, Guardini descubre las dimensiones básicas para una correcta comprensión de la teología, a saber:

- * La dimensión pedagógica: El ángel, que acompaña al hombre como conciencia y criterio en la inmediatez de la experiencia, sabe retirarse cuando conviene, dejando al hombre los espacios necesarios que posibilitan una decisión responsable.
- * La dimensión litúrgica: La celebración del culto no es sino un pálido reflejo de una suerte de liturgia celestial, en la que se pone de manifiesto la ordenación simbólica de la nueva creación.
- * La dimensión kairológica, antes que crítica: La obra del ángel está conectada a un instante que, en virtud de su presencia, pasa a ser instancia. Más que los puntos débiles, el ángel toca los puntos fuertes del individuo, potenciando sus realizaciones.
- * La dimensión escatológica, que apunta a la decisión definitiva.
- * La dimensión contemplativa, prioritaria siempre.
- * La dimensión intelectual: En cuanto ser “reflexivo”, el ángel busca comprender todo en una suerte de cumplimiento circular entre la adoración y el conocimiento.
- * La dimensión artística y estética: El primado de la belleza como *splendor veritatis*.
- * La dimensión abismal: Se alude con ello a la lejanía de una figura –la angélica– que, aún semejante a un vaso transparente, carga con el peso de una decisión profunda.
- * La dimensión ascética, de la pureza y de la veneración.
- * La dimensión lingüística: La identidad entre el mensajero y el mensaje, que comporta el ángel, entre el pensar y el hablar, alude a la lucha por la veracidad del lenguaje⁸.

⁸ Para todo este punto sobre Guardini he traducido sin afán de literalidad a K. H. WIESEMANN, *Zerspringender Akkord: Das Zusammenspiel von Mystik und Systematik bei Karl Adam, Romano Guardini, E. Przywara*, Tesis P.U.G., 1995, 253-255. En esta misma línea se sitúa E. SALMANN, *Der Geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Studia Anselmiana, Roma, 1992, 223.

3. Pilares para una teoría del ángel

Teológicamente, el ángel testimonia el misterio en cuanto misterio, transmite lo invisible en cuanto invisible, sin traicionarlo por los sentidos⁹. En este sentido, la figura del ángel habla de cómo estamos los hombres inmersos en la presencia divina, siendo ésta la fuente de donde dimana la plenitud de nuestro ser. Pero no se trata ahora de acudir al ángel como aquel que mitiga la distancia abismal entre lo humano y lo divino, colmando de este modo nuestro *horror vacui*, sino de aceptar que es en él donde se manifiesta la inconcebible riqueza de lo invisible¹⁰.

Junto a este apunte teológico –o, más estrictamente, teofánico– una consideración de orden más epistemológico o, incluso, hermenéutico. Dice el maestro Eckhart que cuando Dios envía el ángel al alma es cuando ésta empieza verdaderamente a conocer¹¹. Tras esta afirmación late una visión del ángel como espejo en el que poder contemplarse. Pareciera entonces como si la trascendencia del corazón humano pidiera un reflejo a su medida, de modo que el hombre no pueda por menos que invocar a los ángeles¹². Si así fuera, el ángel no sería ya sólo ese Mediador que acerca la Palabra de Dios a los hombres. No sería sólo eso divino, hecho figura, que sirve para paliar la extrema trascendencia de Dios, sino un verdadero intérprete: un ángel hermeneuta. Reflejando la vida del hombre, este ángel-espejo indica cuáles son las tareas y deberes humanos por excelencia. El concepto orsiano de “vocación”, que veremos enseguida, no está lejos de este ángel-exégeta que –según Massimo Cacciari– hace que los fenómenos salgan de su apariencia. Se trata

⁹ M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi Edizioni, Milano, 1986, 15-16. Allí se nos dice: “Il suo ‘annuncio’ non riguarda un farsi-visibile dell’invisibile, un tradursi-tradirsi dell’invisibile nel e per il visibilmente percepibile, bensì la possibilità per l’uomo di corrispondere all’invisibile in quanto tale, a quell’Invisibile in cui l’Angelo è custode proprio nel momento stesso in cui, nelle sue forme, lo comunica”.

¹⁰ *Ibidem*, 16-17.

¹¹ M. ECKHART, *Nunc scio vere*, en *Opere Tedesche*, 140 (citado por *Ibidem*, 15).

¹² M. CACCIARI, *o.c.*, 132. Dice J. JIMÉNEZ, *o.c.*, 160: “Destruyores o protectores, mediadores o intérpretes, los ángeles cumplen siempre una tarea de acercamiento de la palabra de Dios a los hombres que demandan la extrema trascendencia del Dios hebreo. (...) No es que no exista una posibilidad directa de comunicación entre los hombres y Dios. (...) Pero la extrema trascendencia de ese Dios no facilita su conversión en imagen. (...) El ángel es así, ante todo, lo divino hecho figura, la manifestación visible de Dios”.

de un ángel, por ende, que representa a los fenómenos según su verdad, desvelando su identidad más allá de su inmediatez. Este ángel, pues, hace justicia a las cosas, dando gloria –digámoslo así– a su dimensión simbólica¹³.

Por último, junto al ángel teológico y al hermenéutico, el estético. Dice Maimónides que el ángel es el nombre de la misma facultad imaginativa¹⁴. Y el Pseudodionisio afirma que a lo que educa el ángel es a la nostalgia por la visión de lo que nadie ha visto¹⁵. En cuanto proto-tipos vivientes o arque-tipos originarios, los ángeles son aquellos que, dotados de una capacidad de visión total, irradian la forma de la verdad. Si el problema teológico fundamental es el de la visión de la forma, como indica el teólogo PierAngelo Sequeri, y, por tanto, una cuestión predominantemente estética¹⁶, el ángel, en cuanto apariencia-aparición de Dios, puede ser un símbolo adecuado para ahondar en Su proceder. A modo de resumen podría decirse que el Ángel es la iluminación divina que ilumina a la criatura (y ello por habitar en la visión inmediata de lo inteligible) y, por ende, esa mediación que permite al hombre una suerte de espejo en el que reflejar las esencias de las cosas¹⁷.

Deudor de Dionisio¹⁸ y del socrático demonio familiar¹⁹, y en relación con la tradición platónica²⁰ y agustiniana, Eugenio d'Ors apuesta

¹³ M. CACCIARI, *o.c.*, 84.

¹⁴ Citado por *Ibidem*, 17.

¹⁵ PSEUDODIONISIO, *De coelesti hierarchia*, IV, 3 (citado por *Ibidem*, 23).

¹⁶ En esta misma línea se mueve Michel de Certeau (citado por M. CACCIARI, *o.c.*, 176). Para el jesuita francés (cito textualmente): “l'Angelo non trasmette nozioni già acquisite, né adegua il proprio segno a 'stati di fatto', né è semplice modello di un'organizzazione linguistica perfettamente perspicua, chiara, atta a garantire la comunicazione più piena, inequivoca. L'Angelo 'dice che c'è del dire'; anzi: dice che si deve fare *Verbum* (siate poetati, factores, del *Verbum*, e non soltanto auditori)”.

¹⁷ Ver TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.* q.11 a.3; *Cont.Gentes* 3,81; *De Malo* q.16a., donde se trata sobre la iluminación del ángel al hombre.

¹⁸ E. D'ORS, *o.c.*, 82: “Dionisio capta el vínculo esencial entre el espíritu jerárquico y la necesidad figurativa. Define: ‘Una verdadera unidad subsiste en el fondo de la multiplicidad’; y las cosas que se ven son como el vestido simbólico de las cosas que no se ven. Es, pues, ley del mundo que lo superior se refleje en lo inferior y que las formas sensibles representen las sustancias puramente espirituales”.

¹⁹ En *Ibidem*, 75 nos recuerda E. d'Ors las palabras del propio Sócrates ante su público: “He de deciros que tengo una voz que suele advertirme en las circunstancias graves”. Y sigue Xènius: “Los autores discuten acerca de lo que deba entenderse por el ‘genio’ o ‘demonio familiar’ de Sócrates. ¿Es cualidad del propio espíritu o la presencia en él de un ser ajeno? ¿Es un fenómeno o una

por este ángel estético, hermenéutico y teológico cuando afirma la existencia de un agente sobrenatural para la custodia del individuo.

4. La personalidad de un escritor a la busca de su ángel

Eugeni Ors i Rovira²¹ definió su tarea literaria como “heliomaquia” o combate por la luz, esto es, como una especie de ilustración o “*Aufklärung* católica”, según dijo. La misión del hombre de letras es, a su parecer, una empresa viril en la que se lucha, como Jacob con su ángel, por la luminosidad de la inteligencia. Y un quehacer que no debe avanzar nada sin alguna reserva, insinuando la objeción ya en la afirmación misma, y protegiéndose, de este modo, de esa exuberancia fácil a la que conducen algunos hallazgos intelectuales. Este quehacer de ingenio metafísico podría ser definido como “procedimiento socrático de la ironía”, y es fruto del continuo interrogante ante lo trágico²². Así es como d'Ors se veía a sí mismo y como definía su propio empeño.

La aparición del ángel en el pensamiento de Xènius tiene mucho que ver con su alergia hacia todo lo vulgar y con su deseo de clasicismo, aspiración que proyectaba d'Ors no sólo sobre su obra, como hubiera sido lo natural, sino sobre su propia persona, que quiere elevar a categoría susceptible de ser integrada en un sistema. En efecto, cuando d'Ors habla del paso de lo anecdótico a lo categórico no está sólo postulando un método filosófico determinado, sino que está abriendo su intimidad y confesando su secreto: la firme voluntad de trascender los capítulos contingentes de lo cotidiano para alzarse en una dimensión eterna y universal. No sería exagerado decir que d'Ors escribió su propia biografía, que esculpió su personalidad, que fue –quizá– demasiado consciente de su sobreconsciente, es decir, de su Ángel, o sea, de su genialidad. Por esta razón, seguramente, sus principales contribuciones han sido la ciencia de la cultura y

criatura? Su advertencia, ¿consiste en una emanación o en una inspiración?” Para d'Ors, el ángel “está a un tiempo dentro y fuera del espíritu. Es a la vez un fenómeno y una sustancia”.

²⁰ *Ibidem*, 77: “Las ideas de Platón son ni más ni menos que ángeles.”

²¹ Nace el 28 de septiembre de 1881 en Barcelona y muere el 15 de septiembre de 1954 en Vilanova i la Geltrú.

²² Ver las veinte glosas en memoria de Eugenio d'Ors que constituyen el prefacio de G. DÍAZ PLAJA, en *Lo social en Eugenio d'Ors y otros estudios*, Ediciones del Cotal, Barcelona, 1982, 17-65.

la filosofía de la personalidad; la angelología, de la que nos haremos cargo en estas páginas, forma parte de ésta última.

5. *La dialéctica clásico-barroco o el substrato filosófico de la idea de ángel*

“El barroco está secretamente animado por la nostalgia del paraíso perdido”, dice Xènius. No deja de ser sorprendente e irónico que aquel que proclamaba la serenidad y el clasicismo sienta en sus adentros esa impronta barroca que siempre es tendencia a la desmesura. En el fondo, la voluntad de ser clásico en Eugenio d'Ors responde al exceso de barroquismo del que está enfermo y quiere sanar; desea curarse con una ascesis que aquiete las pasiones y refuerce la inteligencia. Curarse para alejarse del desbordamiento vitalista o instintivo que comporta todo lo barroco. Esta dialéctica entre lo clásico y lo barroco, dialéctica antes vital que intelectual en Xènius, explica la tragedia de su ministerio de la palabra escrita y de su voluptuosa servidumbre al lenguaje. En este servicio, lo normativo tiene primacía sobre lo instintivo, ocupando la idea de orden la cima de su pensamiento. Es en esta voluntad de ordenar, en esta pasión por la jerarquía²³ –que es revulsivo a la nostalgia del paraíso– donde nace el ángel orsiano.

6. *El viril ángel orsiano*

Los ángeles de Dante, como los de Rilke, son fruto de una visión; tanto la *Divina Comedia* como las *Elegías* rilkianas deben ser consi-

²³ Respecto a la idea de jerarquía y orden dice R. GUARDINI, *o.c.*, 90-95: “La jerarquía o el ordenamiento de la santa soberanía es algo que hoy resulta extraño, en primer lugar por el individualismo, para el cual es difícil de concebir cualquier orden de personas. Pero sobre todo nos es extraño porque nuestra experiencia espiritual se ha empobrecido. La realidad jerárquica significa distinción y orden en el espíritu, pero para nosotros el espíritu se ha reducido por un lado al elemento psicológico y por el otro al abstracto: al contenido de la conciencia y al concepto. Se ha convertido así en algo unívoco, monótono y vacío. Ya no sentimos que en el espíritu haya las formas más variadas: grandeza, altura, profundidad, fuerza, ardor, pureza, osadía, dignidad, belleza, riesgo, creatividad, arquitectura, destino, rapto, paz, tormento, deseo, amor. Si faltan estas premisas, cae la jerarquía y se convierte en simple construcción intelectual”. La traducción del italiano es aquí, y en citas sucesivas, mía.

deradas como productos de experiencias visionarias, de cuyos fondos sapienciales emergen las figuras angélicas²⁴. El caso de Eugenio d'Ors es muy similar al de estos poetas, puesto que también él es “víctima” de una iluminación en la que un ángel se le aparece invitándole a desarrollar la doctrina que luego escribe²⁵. Xènius se verá a sí mismo, por tanto, como “un restaurador de la fe en los ángeles” (d'Ors, 51-52) frente al tan precario tributo que recibieron de la fe de la modernidad.

Esta tibieza sorprende negativamente a d'Ors²⁶, quien, horrorizado, encuentra su causa en la tentación de asociar lo angélico con lo inocente e indefenso, en lugar de con imágenes más viriles como la fuerza, la inteligencia o el combate (d'Ors, 64). Una degradación tal, por la cual el ángel se relega a una débil mitología infantil, se explica desde la pérdida de su hermoso carácter intelectual, pérdida cuyo origen está en el arte barroco y, derivadamente, en el espíritu franciscano, tan nefasto por lo que comporta a lo angélico. Este reduccionismo pueril es fruto del “impulso naturalista que lleva a todo barroquismo a la predilección por lo exótico y salvaje” (d'Ors, 90). Así pues, lo que en el universo religioso representaba con mayor elegancia el primado de la sabiduría y el dominio del Logos, queda ahora desposeído de su valor intelectual. “Preconizador de la rebeldía del espíritu contra la letra (°como si la letra –es decir, la forma– no fuese también espíritu!)”, también el romanticismo es responsable, para d'Ors, de esta lacra en la conciencia religiosa moderna. Esta opinión, en apariencia exagerada, es compartida por el mismo Guardini, quien, aún con mayor radicalidad que el mismo Xènius, llega a afirmar: “En la edad moderna los ángeles se han convertido en seres mórbidos y ambiguos. Quien quiera comprender lo que los ángeles significan verdaderamente en la existencia cristiana debe olvidarse de casi todo lo que el arte de los últimos cinco o seis siglos ha dicho sobre ellos, y dejarse iluminar por el Antiguo Testamento.”²⁷ Con esta afirmación comenzamos ya a acercarnos a la idea que Eugenio d'Ors

²⁴ *Ibidem*, 372.

²⁵ XÈNIUS precisa en sus *Cartas a una soledad* que tal evento tuvo lugar en la calle Hermosilla de Madrid el día 6 de octubre de 1926, si bien tardó luego siete años en elaborarla sistemáticamente.

²⁶ E. D'ORS, *o.c.*, 45: “Es extraño tratándose de tan bella creencia, tan amplia y fuertemente amparada en los textos, tan propicia al arte, con tantas condiciones para la difusión popular y que responde al anhelo de dualidad y compañía jamás extinto en el corazón humano.”

²⁷ R. GUARDINI, *o.c.*, 32-41.

tiene del ángel: un ser ordenado a la esfera pública de la existencia que nada tiene que ver con lo sentimental o sensual de lo privado. El ángel orsiano, no corrupto todavía por el arte de la modernidad, es guerrero de un ejército y siervo de un soberano.

7. *Religio est libertas*

El libro *Introducción a la vida angélica* comienza poniendo en cuestión la afirmación de la Santa de Ávila: “No es cierto que sólo Dios baste” (d’Ors, 5), dice Xènius. “Necesita la soledad humana, para encontrar compañía en lo divino, alguna forma de adecuación de lo divino a la exigencia de exclusividad personal. Y un instinto no puede carecer en lo real de un órgano de satisfacción: frente a la soledad, el ángel. El ángel es metafísicamente necesario” (d’Ors, 6). Y ello porque todo pensamiento es diálogo (d’Ors, 19). Este íntimo e indispensable reclamo de dualidad, esta sabiduría del diálogo, la conocía Xènius desde mucho tiempo atrás, ignorando, empero, quién era el interlocutor²⁸. Esta necesidad metafísica de ser dos responde a una constatación: “La enfermedad y la miseria más extendidas en el mundo son la miseria y la enfermedad de los solitarios” (d’Ors, 8). También está persuadido Xènius de que “siendo dos, la tribulación puede ser vencida”²⁹. De ahí que sea justo afirmar que la angelología orsiana es, a la vez, ciencia y vida (d’Ors, 8).

En el opúsculo titulado *Religio est Libertas*³⁰ está ya la intuición del ángel orsiano, en cuanto puro ejercicio de una libertad entendi-

²⁸ E. D’ORS, *o.c.*, 20.

²⁹ *Ibidem*, 7. En la página 29 agrega: “Existe la costumbre frecuente en escritores de referirse en plural a la propia persona: ‘nosotros creemos’. ‘Le moi est haisable’ hasta en los casos de lirismo puro. Odioso y, desde luego, inexacto”.

³⁰ En ID, *Estudios filosóficos. Religio est libertas* (con un comentario de Federico Clascar y un retrato del autor por D. Vázquez Díaz), Cuadernos Literarios, Madrid, 1925, ya se deja ver claro que lo angélico (la vocación, la creación) corresponde a la Poética y que lo psicológico (lo físico, lo dado) corresponde a la Patética. En este sentido, en ID, *Gnómica*, Colección Euro, Talleres gráficos Agustín Núñez, Madrid, 1941, d’Ors afirma que la relación de la libertad consigo misma, no puede ser una relación de conocimiento. La libertad no constituye una materia científica, sino más bien un imperativo de creencia, es decir, de religión. Así, el hecho mismo de la religión se identifica con el de la irreductible libertad. Para Xènius, así como la ciencia es una representación descriptiva de la Fatalidad (de lo ‘dado’), la Religión es el mismo hecho de la incognoscible Libertad.

da como acto religioso. Religión y libertad son quizá las dos palabras clave para entender al ángel de Xènius. Religión en cuanto apertura del espíritu humano a lo sobrenatural, en cuanto que es el ángel quien dialoga con el hombre en el acto de la plegaria. Pero libertad en cuanto superación de la soledad y apertura al don divino de la compañía³¹. Se trata, pues, de una libertad identificada con la moral. Xènius dirá al respecto: “¿Qué es vivir en el sentido moral de la palabra? Vivir es gestar un Ángel, para alumbrarlo en la eternidad”³².

Estamos ya en condiciones, por fin, para definir al ángel: ese arquetipo o tipo supremo que asume toda posibilidad de la especie, ese ejemplar único e individual que agota su infinitud en virtud de una suerte de hipóstasis entre lo temporal y lo eterno (d'Ors, 38). Para ello nada mejor que las mismas palabras de Xènius, singularmente poéticas en este caso: “Entiendo por ángel cuanto, en los márgenes o en el fondo del río de la vida humana, no es fluir ni correr ni dar en el mar de la muerte, sino permanecer y quedarse y afirmar un pie robusto sobre la roca viva de la eternidad” (d'Ors, 17). Ángel será, por tanto, aquel que posibilita en el hombre la oposición entre lo humano y lo eterno³³, una especie de intermediario indispensable ante el alma y Dios, por el que se posibilita la revelación de lo invisible. Un ángel necesario, por tanto (como el de *Cacciari*). Y posible.

Parece claro que es por vías intelectuales como Eugenio d'Ors llega a la creencia en los ángeles, unos ángeles que serán, en su filosofía, baluartes de la inteligencia. Estamos, evidentemente, muy cerca de su antropología, de modo que no es de extrañar que Xènius sitúe su angelología en el ámbito de una filosofía de la personalidad. Su tesis básica será que, tras los actos del espíritu y junto a una

³¹ ID, *Introducción a la vida angélica*, 74: “Lo que no da la mujer, lo da el ángel. Allí donde hubo que renunciar a la compañía según amor, remediará al hombre la compañía según personalidad. Lo que no logró el –ser dos en una sola carne–, lo alcanzará el –ser dos en un solo espíritu–”.

³² *Ibidem*, 120. Ver también J. JIMÉNEZ, XXIV y XV, donde se dice: “el misticismo angélico de d'Ors no deja de estar mitigado por la ironía. Véase de nuevo el desgarramiento interior dorsiano: el ángel es lo sobreracional, lo intelectual puro que nos rescata del caos de la sensualidad expresiva, pero a través de la concreción figurativa y mística. Sólo la visión del ángel permite a d'Ors aquietar su aguda nostalgia del paraíso”.

³³ En este sentido es interesante la aportación de P. TILICH, *Teología Sistemática I*, Sígueme, Salamanca, 1982, 334.

substancia espiritual, existe en el hombre otra substancia que está más allá del tiempo y que en rigor puede llamarse “ángel”.

8. *Subconsciente, sobreconsciente y vocación*

“El hombre, como individuo, se compone de alma y cuerpo. El hombre, como persona, se compone de alma, cuerpo y ángel. El campo de las nupcias del alma y del cuerpo se llama ‘subconsciencia’ o, aproximadamente, ‘instinto’. El campo de las nupcias entre el ángel y el alma se llama ‘sobreconsciencia’ o, también aproximadamente, ‘vocación’. A la actividad espiritual que frisa con la subconsciencia cabe darle el nombre de ‘voluntad’ y a la actividad espiritual que frisa con la sobreconsciencia cabe darle el nombre de ‘representación’”³⁴.

Toda antropología orsiana ha de comenzar con estas palabras, tan clarividentes. A la tradicional unidad entre alma y cuerpo, propia de la doctrina católica, añade Xènius el ángel como tercer elemento. Esta substancia, clave de bóveda de la personalidad (d'Ors, 106), puede configurarse en el peregrinaje de la vida como ángel caído o como ángel guardián. La custodia ha de construirse y alumbrarse en el discurrir de un combate en el que, al igual que el patriarca Jacob, no se debe soltar al ángel hasta que éste otorgue su bendición, o sea, la personalidad. Resulta ahora patente cómo la angelología de Xènius es una singular antropología de tintes cristianos. Pero, precisemos, aunque sea brevemente, el recorrido que ha seguido d'Ors para llegar a este punto; lo hace descalificando la noción aristotélica

³⁴ E. D'ORS, *Introducción a la vida angélica*, 130-131. Esta división de Xènius nos recordará a la tomista de alma vegetativa, sensitiva e intelectual. En ella resuena además el *nous-psyche* aristotélico, el *pneuma-cuerpo* platónico, el *mens-anima* agustiniano y el *anthropos pneumatikos-psychikos* paulino. Resuena, en definitiva, toda la tradición intelectual y afectiva de la mística. A propósito del argumento –alma y experiencia de sí en la mística española–, E. SALMANN, osb., *Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager*, Dissertation, Münster, 1978, 151, nos recuerda la necesidad de que ya en el hombre mismo haya una suerte de órgano que capacite de algún modo para la profundidad y la altura. Esta orsiana tripartición del alma por la que se estructura el yo, empalma claramente con una importante tradición teológica. Podríamos de igual modo poner en relación la psicología del supraconsciente de d'Ors con la fenomenología actual. La relación entre el “yo” y el “sí mismo” de Paul Ricoeur, va precisamente en esta misma línea. Ver: P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993, págs. 53-57, 201-220, 229-262.

de hombre como animal racional. Para d'Ors, esta definición no cuenta con el hecho ineludiblemente humano de la resurrección; Aristóteles no tiene en cuenta que ni el género animal es el que más se aproxima al hombre (alude aquí al ángel) ni tampoco lo racional lo que mejor le diferencia.

El yo humano no es ni el cuerpo ni el alma, pero tampoco la voluntad o la inteligencia, piensa d'Ors. Estas cosas son atributos del yo: algo que se tiene pero que no se es. El yo será, más bien —ésta es su tesis—, esa substancia que une hipostáticamente vocación y libertad, es decir, el ángel, que es en quien se realiza tal conjunción. En este punto de su reflexión, Xènius recuerda que el origen etimológico de la palabra “persona” alude a la resonancia de la voz de los actores de teatro. Atendiendo a esta etimología, ser persona implicará para d'Ors la representación de un papel, aunque no deje el “actor” por ello de ser individuo. Ser persona sería, a su juicio, una suerte de pose trascendente que no elude lo individual. Para mostrar la unidad entre su antropología y angelología, d'Ors llega a afirmar que ser individuo y persona a la vez es, en el fondo, ser arquetipo, o, lo que es lo mismo, la conjunción de género e individuo.

En la cita con que se abría este epígrafe se introducían tres palabras que merecen una atención más pausada: “subconsciencia”, “sobreconsciencia” y “vocación”. Respecto a la subconsciencia, d'Ors no cree que ningún hombre pueda desembocar meramente en lo individual (d'Ors, 32). Piensa, más bien, que todos, hasta los más humildes y oscuros, pueden proyectar su ley más allá de sí mismos, dándose de este modo un arquetipo (d'Ors, 44). Esto lo probará Xènius mediante una re-elaboración del psicoanálisis, del que fue uno de sus divulgadores en España. La aportación orsiana se cifra, en este sentido, en la ampliación del inconsciente freudiano. Será sobre este terreno sobre el que nazca el sentimiento de la presencia angélica.

Freud fue más allá de la psicología tradicional, heredera de la concepción unitaria y simplista de Descartes (d'Ors, 40). Quebrando la identificación entre conciencia y alma, el psicoanalista vienés se atrevió a postular la existencia de una región tenebrosa, difícilmente perceptible incluso para la introspección más aguda. D'Ors acepta este subconsciente propuesto por Freud, pero denuncia la identificación entre subconsciente e inconsciente, concepto mucho más amplio. Utilizar como sinónimos los vocablos subconsciente e inconsciente implica atribuir a este último, necesariamente, una suerte de inferioridad jerárquica sobre el consciente, y esto es lo que Xènius quiere combatir. Para erradicar este abuso, d'Ors distinguirá tres ni-

veles de conciencia: el subconsciente, el consciente propiamente dicho y, en fin, el sobreconsciente, que es la novedad que propone. Así como el primero está caracterizado por la oscuridad, dice d'Ors, la nota del último es la luminosidad. En ambos casos habrá inconsciencia e invisibilidad, pero mientras que lo subconsciente es invisible por oscuridad, lo sobreconsciente lo es por deslumbramiento³⁵.

El sobreconsciente será la clara región en que domina el ángel en contraposición con la esfera de la bestia, propia del subconsciente. Piensa d'Ors que todo hombre tiene su mayor o menor dosis de angelicidad o animalidad y que lo que caracteriza a la humanidad es, precisamente, la implicación de ambos polos (d'Ors, 41). Es más, ninguno de estos tres campos está realmente cerrado a los otros. Dice a este respecto: “La existencia anecdótica humana gana vigor hundiéndose en el subconsciente y gana dignidad basándose en lo sobreconsciente, en el ángel que gobierna desde encima. El hombre puede descender hasta lo amorfo o elevarse hasta lo arquetípico. En el amor, por ejemplo, se desciende a la bestia y se asciende a lo angélico. La antigua concepción unitaria y centralista de la existencia espiritual será sustituida por una concepción trina, sin prejuicio de ser también ‘una’” (d'Ors, 42). Y pone un bello ejemplo (d'Ors, 44): “También hubo tres Goethes. El de la sobreconsciencia es el Goethe arquetipo, el ser de cultura, la pura personalidad, la figura, la norma o ley impuesta sobre el otro Goethe, la encarnación del mensaje que él mismo había traído al nacer y que tenía obligación y necesidad de articular para el mundo. Era el Goethe estatua saliendo inmortal del Goethe carne así como el Goethe carne salió individualizado y organizado de la materia amorfa del Goethe barro”.

En síntesis: el subconsciente se caracteriza por ser amorfo e impersonal, por ser ese “subterráneo del espíritu” en el que lo individual aún no existe. Por contrapartida, el sobreconsciente es el arquetipo en el que la personalidad alcanza su pureza, esa “ascensión del espíritu hasta aquella región donde ya la naturaleza pierde su fuero” (d'Ors, 41-42). El sobreconsciente es, por ende, una región superior y una substancia inmutable. Una substancia tutelar. El ángel de la guarda.

³⁵ E. D'ORS, *Introducción a la vida angélica*, 23. Este enriquecimiento del subconsciente freudiano desde el sobreconsciente orsiano queda ejemplificado por una imagen de la visión física. El ojo no percibe los objetos que salen de la noche, pero también es cegado cuando la luz es demasiado intensa. La lucidez de la conciencia es análoga a la del ojo, incapaz tanto de la dispersión inaprensible cuanto de la cegadora unidad.

La vocación es definida por d'Ors como unidad personal superior al tiempo y a la conciencia. Evidentemente, no se habla aquí de vocación religiosa o de una cierta inclinación a la práctica de un oficio, sino, más bien, de una suerte de llamada a los pensamientos en orden a conjurarlos a organizarse y unirse. Vocación sería algo así como la predeterminación de nuestro ser definitivo³⁶.

Sea la vocación propiamente angelical –o de llamada al futuro– o más bien satánica –en cuanto reminiscencia de un oscuro pasado–, lo vocacional juega siempre un papel muy importante en la constitución del hombre. El binomio pasado-futuro le servirá a d'Ors para aclarar este concepto. Mientras que la subconsciencia tiene su causalidad en el pasado y hacia él gravita, la sobreconsciencia, por el contrario, tiene su centro de gravitación en el porvenir. El instrumento de la sobreconsciencia es, entonces, la vocación, que anticipa en el hombre los mandatos de una ley que, siendo 'interior' por su asiento, es 'superior' en razón de su valía.

Este sincretismo entre las teorías psicoanalíticas y la tradición platónica tiene, como es natural, algunas consecuencias en el orden práctico. Vamos a verlas.

9. Una soteriología práctica

Si el ángel es ese llamamiento u orden de futuro que anticipa el destino, puede entonces la doctrina angélica inspirar algo así como una "soteriología práctica": una salvación del hombre por el hombre (d'Ors, 14). Junto a la pedagogía –que establece la relación entre maestro y discípulo– cabe para Xènius la soteriología –que inspirará la relación entre ahijado y padrino (d'Ors, 13). Es verdad que con el término "soteriología" se alude normalmente a la redención de Cristo. Pero Xènius ampliará este vocablo a la protección que puede

³⁶ Es la misma experiencia de escritor que tiene Xènius la que le lleva a elaborar este concepto. Sabemos que dedicó veinte años de su vida a elaborar día a día un *Glosario* en el que cabían las reflexiones más variadas. Será más adelante, en la madurez, cuando d'Ors percibe que el aparente desorden de su filosofía sin objeto posee una armonía interna y que todo es susceptible de integrarse en un sistema. Asiste, por tanto, a la sorpresa ante la propia escritura que le revela su irse configurando y edificando al margen de la conciencia refleja del escritor. Ante esta revelación, Eugenio d'Ors no puede por menos de preguntarse qué secreto duende es el que ha construido el edificio.

ejercer un espíritu sobre otro, a la ayuda que se precisa para que se desenvuelva lo angélico, es decir, la suprema unidad de vida.

Al igual que el mismo Sócrates, también d'Ors propondrá una mayéutica, aunque de distinto tenor: el soteriólogo será el partero del ángel, aquel que ayuda en su gestación y alumbramiento. Xènius ejemplifica su tesis desde ámbitos tan dispares como el del sacramento de la penitencia o el de la medicina. En un hermoso apunte de teología espiritual, Xènius sugiere que ese padrino o “partero” irá haciendo ver cómo la oración es diafónica o diálogo entre voces interiores (d'Ors, 47), cómo para llegar a la madurez o fijación definitiva del contorno (d'Ors, 58) hay que modelar la propia estatua y diseñar la propia sobreconsciencia. La madurez, entonces, como liberación de la propia personalidad; madurar significa soltar al ángel para que se desprenda de esa confusión de ensayos y retoques que caracteriza a la juventud (d'Ors, 46).

Desgraciadamente, no puedo entrar ahora en más detalles sobre las consecuencias prácticas de la angelología. He querido hacer mención de ellas, pero excedería mi cometido estudiarlas con el detenimiento que merecen. Quisiera, eso sí, abordar la teoría orsiana de lo biográfico, que es, sin duda, lo más importante que se desprende de esta filosofía del espíritu que es la angelología de Xènius.

10. Teoría de lo biográfico

La biografía es para Xènius el género típico del siglo XX, como lo fue la novela en el XIX (d'Ors, 107). Este traspaso de lo novelesco a lo biográfico es sintomático: prueba cómo los acontecimientos interesan cada vez menos en favor de los personajes; los lectores no quieren saber de hechos sino de caracteres en los que poder reflejarse.

Confrontando el quehacer de los antiguos biógrafos con el de los modernos, d'Ors concluye que los primeros procuraban convertir a la figura escogida en modelo absoluto de virtud, y que, por ende, fueron dominados por un impulso ético. Otros –siempre antiguos y poseídos siempre por idéntica preocupación moral– buscaron resaltar la monstruosidad del antihéroe, sus rasgos más crueles y espantosos. También había entre los antiguos biógrafos aquellos que, en un riguroso esfuerzo de objetividad, distribuían, con la equidad que les permitía su investigación, las cualidades heroicas y las monstruosas. Los biógrafos modernos, en cambio –aparentemente liberados de la

moral— van únicamente, a la hora de hacer biografía, en busca de la verdad (d'Ors, 108-109).

Pero d'Ors advierte del peligro de la palabra “verdad” y de la “inutilidad” de pretender, aquí y siempre, una impersonalidad estricta. Su advertencia proviene de una doble convicción: no es posible que el artista se abstenga ni es posible una noción de verdad en el conocimiento de lo particular e individual³⁷. De esta imposibilidad metafísica (elaborar una ontología no ya de la especie sino del individuo) emana la reformulación orsiana de la pretensión de los antiguos biógrafos. Para hacer biografía hay que acomodar a los personajes a una cierta medida moral, es cierto. El biógrafo será siempre un moralista —dice—, pero un moralista con un nuevo concepto de virtud: moralista de la virtud que se equipara con potencia y maestría.

Éste es el núcleo de la crítica a la antigua biografía y el error de los biógrafos de la antigüedad, empeñados en una noción estrecha y unívoca de virtud. Para ellos, los personajes se ajustaban en mayor o menor medida a un deber ser que no dimanaba de ellos mismos. Para d'Ors, por el contrario, el arte de la biografía radica en saber encontrar para cada personaje su propia ley interior. Esa ley interior, única y original, desprendida de una vida correctamente interpretada³⁸, es siempre propia y diversa, simbólica y angélica. Así las cosas, tanto Goethe como Byron (son los ejemplos que pone d'Ors) serán “virtuosos”, aunque de manera distinta (d'Ors, 110-111). Ser artista en la biografía implica poder descubrir la virtud que posee el personaje sobre el que se escribe, su principio de selección o tipo ideal. Al biógrafo artista no le interesará sin más la vida del biografiado, sus anécdotas, sus viajes o experiencias, sino la idea platónica que le sostiene, su categoría. De hecho, la aparente fecundidad y proliferación de noticias sólo conduce al desbordamiento del alma, a la esterilidad de quien carece de un principio jerárquico de orden. La teoría orsiana de lo biográfico es, pues, conceptual, definitoria. El biógrafo ha de combatir, como Jacob una vez más, con el ángel de cada biografiado, para arrancarle así, en la lucha, su secreto y su nombre, su personalidad. Una verdadera biografía desgrana, para d'Ors, la ley sobreconsciente que da significación a una vida. Una verdadera biografía desvela el secreto del simbolismo de toda existencia: el ángel de la guarda (d'Ors, 113-114).

³⁷ *Ibidem*, 109-110.

³⁸ Para E. d'Ors, el biógrafo puede conocer a su figura mejor de lo que ésta se conocía a sí misma. Así lo explica en *Ibidem*, 111-112.

Esta propuesta la entreve d'Ors al escribir la vida de Goya; fue en esa empresa donde comprendió la necesidad de que existiera en el espíritu humano un principio de unidad superior a la conciencia, y que denominó “sobreconsciente”. El problema de la biografía no será ya el de relatar episodios, sino el de definir personas; no ofrecer noticias, sino definiciones; no enfangarse en los detalles, sino dar con la clave del símbolo. Si la conciencia estuviera en la cima del espíritu, nunca podría el biógrafo superar a su personaje, y la auto-comprensión de éste último sería siempre superior a la del primero; todo se reduciría a la psicología y no habría entonces espacio para lo teológico.

*11. Ampliación de la teoría de lo biográfico en una teoría del retrato*³⁹

Con su teoría sobre el retrato pictórico, d'Ors amplía y especifica la teoría de lo biográfico. Dice Xènius que “lo que es la Biografía entre los géneros literarios es el Retrato en el orden de la pintura” y que “hay una diferencia sustancial entre un retrato artístico y uno humildemente documentario”⁴⁰. “Un buen retrato –sigue diciendo– no es otra cosa que la revelación de lo angélico en un ejemplar humano, la sustitución de un aspecto individual por un arquetipo individual” (d'Ors, 45-46). Al pintar, además, cumplen los retratistas un proceso de abstracción pasando del caso al tipo. Abstraer significa aquí seleccionar y tipificar, tareas propias de la inteligencia cuando se aplica al estudio de lo biográfico. Es así como, siempre según d'Ors, liberados del detalle, el retratista (o el biógrafo) encuentra un significado. El biografiado no será ya, simplemente, una persona (con su vida) sino un personaje (con su vida gráfica, con su biografía). De este modo, el retratista no se queda en los dominios habituales de los psicoanalistas, sino que posee su propio campo de acción.

³⁹ Respecto a la teoría del retrato es muy interesante la hermenéutica teológica que se hace a este respecto en K. HUIZING, *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1996, 81-83.

⁴⁰ E. D'ORS, *Introducción a la vida angélica*, 115. Es curiosa la sintonía de d'Ors con A. EMO, *Le voci delle muse. Scritti sulla religione e sull'arte 1918-1981*, (a cura di Massimo Donà e Romano Gasparotti. Prefazione di Massimo Cacciari), Saggi Marsilio, Venezia, 1992, 84-85.

D'Ors habla del proceso en tres etapas que cumple un retrato para venir al mundo. No resulta difícil aplicar sus intuiciones a la gestación de la personalidad del artista.

- * Al principio el artista vive de sí mismo. Está seducido por la magia de su poder, totalmente atrapado por los resultados de su arte y por la imagen de gloria que le devuelve el espejo de sus obras. Pero no se puede vivir permanentemente inmerso, por mucho que numerosos autores lo hayan intentado. La inspiración es, sí, la fuerza primera –pobre aún, aunque rica en apariencia– para cumplir el proceso artístico. Sin embargo, la habilidad ha de transformarse en maestría.
- * Hay que pasar por el doloroso éxtasis (¿qué éxtasis no lo es?) del análisis y de la disciplina. En esa ascesis (he aquí es el secreto de la eternidad del creador) surge, implacable, una crisis que, al tiempo que mina la obra, critica al autor. Entonces ya no hay brillo; el fulgor ha desaparecido; queda sólo una nostalgia hiriente de lo que se llegó a ser. Muchos artistas quedan aquí, ahogados en su sequedad, carentes de la virilidad necesaria para “gestar un ángel”; sucumben por querer reconquistar la magia de los inicios, por mirar hacia atrás. Los artistas merecedores de este nombre, en cambio, se consumarán en la producción de su obra, resistiendo las inclemencias de las crisis.
- * En la tercera etapa, por fin, la del alumbramiento del ángel, ya no hay simple gratuidad, sino responsabilidad, autoría. El artista puede responder frente al público; se hace responsable de su obra, firma el cuadro, la puesta en escena, el libro, la partitura... Hay, entonces, recompensa por la vivacidad del tesón, por la humanización del ángel, por esa superación del desaliento que convierte a un autor primerizo en autor probado en su ministerio. El artista ha vencido en su combate contra el ángel; posee finalmente el tributo de la personalidad.

Con la teoría orsiana de lo biográfico y, en definitiva, con toda su angelología, casi visionaria, Xènius demuestra no conformarse con esa primera fase capaz de “mirar las cosas a la cara” pero incapaz, a la postre, de “desentrañarles la geometría”. Los ángeles de Eugenio d'Ors, al menos según la lectura que me he permitido hacer, y que ciertamente considero legítima, invitan a los que se dan a las cosas del alma a no conformarse con el aspecto, sino a ir a la caza del prospecto; invitan a no pactar con el brillo transitorio de la aparien-

cia, sino a buscar su carácter firme y duradero. Hacer biografía, tipo-logía podemos decir ya, será tanto como alcanzar el demonio familiar socrático o el ángel cristiano de aquel o aquella que suscita nuestro interés. Se trata, por tanto, en rigor, de cumplir un proceso de revelación⁴¹. Por este motivo, el conocimiento del alma humana no es sólo empresa de los psicólogos, sino también de los teólogos, que cumplen aquí su papel.

Noviembre 2000

⁴¹ Así lo dice *Ibidem*, 118: "El retratista podrá decir: 'Diré el secreto esencial de su vida'. Los buenos retratos llegan a parecerse al original (o el original a ellos) cinco años más tarde. Todo retrato esencial es un augurio, una anticipación del destino. Antes del amor el buen retrato conoce al enamorado, antes de la victoria, al dictador, antes del crimen, al criminal. ¿Por qué? Porque el retratista descubre no la vida consciente (ni lo subconsciente) sino lo sobreconsciente, su ley esencial o definición, su personalidad o ángel. El retratista 've' lo que será 'después' su modelo".

La Filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa

Actas de las I Jornadas de Diálogo Filosófico

La identidad europea a examen: la razón de Europa y la razón en Europa; filosofía, política, ciencia y religión en la configuración del futuro europeo.

Las contribuciones (ponencias y comunicaciones) de filósofos españoles, europeos y americanos sobre esta decisiva cuestión en las I Jornadas organizadas por Diálogo Filosófico contenidas en este volumen.

Mariano Álvarez Gómez, Leopoldo Zea, Juan Massiá, Andrés Torres Queiruga, Vittorio Possenti, Gerard Fourez, Javier Echeverría, Adela Cortina, Dalmacio Negro y otros ofrecen, desde diversas perspectivas, una reflexión filosófica de plena actualidad.

Edita: Diálogo Filosófico / Nossa y J. Editores, Colmenar Viejo / Móstoles (Madrid). 1995. 640 pp. 3.900 ptas. Edición limitada.
25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico. Apdo 121. 28770 Colmenar Viejo. Tfno. y Fax: (91) 846 29 73 ó Ed. Nossa y J. Editores. Parque Vosa 12 Bajo. 28933 Móstoles. Tfno. 614 38 08. Fax 682 24 43