

LA FILOSOFÍA DE UNAMUNO: IMPLICACIONES Y DERIVACIONES MÍSTICAS

Unamuno's philosophy: Mystical implications and conclusions

Mario SECCHI¹

Profesor en el Liceo Scientifico «Pitagora» de Selargius, Cagliari. Colaborador de la Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Cagliari².

Fecha de aceptación definitiva: noviembre de 1998

RESUMEN: El centro de la filosofía unamuniana es el deseo de inmortalidad. La ciencia no satisface tal anhelo porque está basada en la razón que niega la existencia de Dios, la finalidad del mundo y la posibilidad de supervivencia del alma. Además, la voluntad no se resigna, luchando desesperadamente contra la razón. De este enfrentamiento nace la fe que postula la existencia de un Dios inmortalizador.

La crítica ha señalado las fuentes en las que Unamuno se basa para elaborar su filosofía. Este trabajo quiere incluir entre las fuentes principales a los místicos españoles del siglo de Oro: Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Hay muchos temas comunes que unen a Unamuno con los místicos. El primero la necesidad del amor que, manifestándose por los hombres, constituye una vía segura para alcanzar a Dios. El amor es la novedad que en Unamuno podría resolver el enfrentamiento entre razón y voluntad.

Palabras clave: Amor, Alma, Dios, Mística.

ABSTRACT: The desire of immortality is the central crux of unamunian philosophy. Being founded on Reason, which denies the existence of God, the aim of the world, and the possibility of survival of the soul, science does not satisfy such a longing. On the other hand, the will does not surrender, and desperately fights against Reason. The outcome of this fight is Faith, which solicits the existence of a God warrantor for the immortality of the soul.

1. Traducción en español de Carmen Aparicio Ríos.

2. Mi agradecimiento a la profesora M. T. Marcialis, Catedrática de Historia de la Filosofía en la Universidad de Cagliari que ha leído con mucha paciencia estas hojas y muchas más.

The critics were not deceived in emphasising the sources on which Unamuno draws to elaborate his philosophy. Our work aims to insert, among the main sources, the Spanish mystics of the Golden Century: Juan de la Cruz and Teresa de Avila. Much common ground can be found both in Unamuno and in the mystics. Above all the necessity of love which, showing primarily for men, constitutes a secure way to God. Love is the novelty that could solve the clash between reason and will.

Key words: Love, Soul, God, Mysticism.

1. INTRODUCCIÓN

Miguel de Unamuno ha centrado su reflexión sobre los grandes temas existenciales, cuya función es la de volver a presentar al hombre de cualquier época, la importancia central y la prioridad de la existencia en cualquier campo de la actividad, incluido el campo del pensamiento. El filósofo español se pregunta constantemente por el sentido del hombre, del mundo y de Dios y si la vida del hombre está destinada a cerrarse en el angosto ámbito de la existencia terrena. ¿Es posible que el más antiguo y urgente anhelo del hombre esté destinado a no cumplirse? La rebelión contra lo inevitable de la muerte le llega al hombre contemporáneo desde los escritos más antiguos. Pensemos en los textos bíblicos y, antes incluso, en el afanosa búsqueda de Gilgamesh. Unamuno centra en esta llamada a la existencia toda su filosofía que, sin embargo, no se presenta como el mero fruto de su reflexión, sino como el espejo de su propia vida.

La filosofía de Unamuno se mueve, no podía ser de otra forma, dentro de unos sistemas de pensamiento con los que se confronta, a los que a veces se enfrenta y por los que se influye. Los más importantes son, como es sabido, los representados por la filosofía de Kierkegaard, Kant, Spinoza, James, Pascal y el positivismo. La crítica no ha dejado de sondear lo que Unamuno acepta y lo que rechaza de estas filosofías, mostrando al mismo tiempo la originalidad de interpretación y de adaptación a las íntimas exigencias personales.

Junto a las grandes y numerosas fuentes en las que Unamuno se basa hay que incluir, según mi opinión, a los místicos españoles del Siglo de Oro: Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. De hecho, en relación con ellos, el filósofo vasco muestra una atención particular manifestada por las numerosas citas diseminadas en todas las obras de ensayo y por el particular papel que les asigna porque encuentra en ellos la auténtica filosofía española a la cual el pueblo ibérico debe dirigirse para encontrar las raíces de su esencia. Pero la mística no tiene sólo un papel en la historia de España, sino que tiene, desde mi punto de vista, un papel fundamental en la propia filosofía de Unamuno.

La lucha interna en la conciencia, entre la razón que niega cualquier anhelo de inmortalidad del alma y la voluntad que aspira a la inmortalidad, constituye el punto central de la filosofía unamuniana. Lo inconciliable de estos dos opuestos hace que la conciencia se sienta siempre suspendida al borde del abismo: por una parte la nada, la vanidad de un mundo sin finalidad, de una

vida sin futuro y de un Dios sin existencia; por otra parte, la plenitud de un mundo que tiene como finalidad última el hombre, de una vida que apaga su deseo de perpetuarse en la eternidad y de un Dios que es garantía de existencia. La angustia que nace de tales situaciones de extrema indecisión es la condición misma del hombre, el único ser que siente dentro de sí la conciencia como enfermedad³. Del contraste entre la razón y la voluntad (cabeza y corazón, según la expresión de nuestro filósofo) brota la incertidumbre creadora que postula la existencia de un Dios que inmortalice al hombre.

En este punto muerto, de suspensión entre el todo y la nada, de indecisión entre la razón y la fe porque «ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo»⁴, según mi opinión, Unamuno deja entrever una vía de escape, aunque sin recorrerla hasta el final. Esta vía de escape está constituida por la mística.

2. LA MÍSTICA EN UNAMUNO

Blanco Aguinaga sostiene que en Unamuno conviven dos almas: el alma activa y el alma contemplativa. La primera vive inserta en el contexto histórico, la segunda vive proyectada más en profundidad, deseosa de eternidad, preocupada por la suerte del yo y del universo⁵. Blanco Aguinaga, como emblema de la ambivalencia del filósofo español, escoge este pasaje de Unamuno:

Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo de vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra ¡dejarás de ser!, me roza con el ala del ángel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad⁶.

Blanco Aguinaga lo interpreta así:

La diástole del alma —dilatación, apertura espiritual— corresponde a la entrega del yo a lo ajeno de la conciencia; la sístole —cerrazón y fluir de sangre— significa la vuelta de la conciencia a sus propios límites, a la vida consciente, temporal, desde la cual la razón cree ver claramente el «engaño» de todo enajenamiento⁷.

Por mi parte, creo que el ser activo y el ser contemplativo de Unamuno no son más que los dos pilares sobre los que apoya todo su pensamiento:

3. Cfr. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, pág. 61.
4. Ib., pág. 137.
5. Cfr. C. BLANCO AGUINAGA, *El Unamuno contemplativo*, Editorial Lai, Barcelona, 1975.
6. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Cit., pág. 81.
7. C. BLANCO AGUINAGA, *El Unamuno contemplativo*, Cit., pág. 373.

cabeza-corazón, razón-sentimiento, vanidad-plenitud, muerte-inmortalidad. Aspectos inconciliables pero al mismo tiempo inseparables, según la dialéctica de Heráclites que anima la filosofía unamuniana.

Unamuno en los años sucesivos a su formación, compartió las ideas positivistas, poniendo la ciencia por encima de todo. Como es sabido, abandonó esta orientación como consecuencia de la crisis de 1897, pero el positivismo permaneció siempre como punto de referencia con el que confrontarse, porque en él veía encarnada la razón que afirma la imposibilidad de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. El espíritu contemplativo de Unamuno tuvo, sin embargo, como fuente la mística, sobre todo la mística española de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. En la mística no ve sólo una radical afirmación de todo lo que en su filosofía constituía el centro de su deseo (existencia de Dios e inmortalidad, sobre todo), sino también la explicación de la auténtica filosofía española.

El primer ensayo que trata de la mística⁸ es *Mística y humanismo*, publicado en mayo de 1895 en la revista *La España Moderna* e incluido por el mismo Unamuno en la colección de ensayos *En torno al casticismo*, publicada en 1916. En este ensayo Unamuno afronta el tema del ideal filosófico que anima a un pueblo:

Así como la doctrina que forja o abraza un hombre suele ser la teoría justificativa de su conducta, así la filosofía de un pueblo suele serlo de su modo de ser, reflejo del ideal que de sí mismo tiene⁹.

¿Cuál es la filosofía del pueblo castellano? Responde Unamuno:

El espíritu castellano, al sazonar en madurez, buscó en un ideal supremo el acuerdo de los dos mundos y el supremo móvil de acción; revolvió contra sí mismo sus castizos caracteres al procurar dentro de sus pasiones y con ella negarlas, asentar su individualidad sobre la renuncia de ella misma. Tomó por filosofía castiza la mística, que no es ciencia, sino ansia de la absoluta y perfecta hecha sustancia, hábito y virtud intransmisible, de sabiduría divina; una como propedéutica de la visión beatífica; anhelo de llegar al Ideal del universo y de la humanidad e identificar al espíritu con él, para vivir, sacando fuerzas de acción, vida universal y eterna¹⁰.

A diferencia de otros pueblos que escogieron la ciencia como vía para penetrar desde el exterior las verdades eternas, el pueblo castellano escogió la mística como vía interior de conocimiento de las mismas verdades eternas. La diferencia entre la vía exterior y la vía interior reside en la diferente consideración de la importancia de las facultades humanas, la primera de todas la

8. Sobre las fuentes de la mística en Unamuno, cfr. N. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

9. UNAMUNO, *En torno al casticismo*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, pág. 123.

10. b., pág. 124.

inteligencia. En la vía exterior la inteligencia, a través de la ciencia, intenta arrebatar a la realidad sus secretos. Dice Unamuno:

La ciencia una, a cuya cumplida *organización* tienden de como a fin último, aunque inasequible, las ciencias todas, tal es lo que trata de *construir* en la filosofía el hombre, el blanco a que endereza sus esfuerzos desde los datos de experiencia¹¹.

La mística, en cambio, sigue la vía interior, desinteresándose consecuentemente de la realidad: «(La mística) arranca del conocimiento introspectivo de sí mismo, cerrando los ojos a lo sensible, [...] para llegar a la esencia nuda y centro del alma, que es Dios, y en ella unirse [...] con la Sabiduría y el Amor divinos»¹². Como confirmación de esto, Unamuno cita las obras de Santa Teresa, donde propone el conocimiento de sí mismo como inicio de cualquier relación con Dios¹³ y cita a San Juan de la Cruz cuando niega que la inteligencia pueda constituir un medio idóneo para la unión con Dios: «Ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios. Todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quisiese asir (San Juan de la Cruz)»¹⁴. La desvalorización de la razón y la afirmación del individualismo son, según Unamuno, las características principales de la mística y, por tanto, de la filosofía española. No se trata, sin embargo, de posturas antirracionalistas o anticientíficas, sino que —dice Unamuno—

como no fueron al misticismo por hastío de la razón ni desengaño de ciencia, sino más bien por el doloroso efecto entre lo desmesurado de sus aspiraciones y lo pequeño de la realidad, no fue la castellana una mística de razón racionante, sino que arrancaba de la conciencia oprimida por la necesidad de *lex* y de trabajo¹⁵.

El pueblo castellano, más inclinado a la conquista que al cansancio, quiere llegar al conocimiento de la verdad no con la adquisición lenta, incierta y fatigosa del estudio, sino a través de la contemplación sin fatiga: «*contemplatio sine labore cum fructu*, que decía Ricardo de San Víctor»¹⁶.

11. Ib., pág. 123-124. Con cursiva en el texto.

12. Ib., pág. 125.

13. fr. S. TERESA, *Libro de la vida*, cap. 13.15; *Las Fundaciones*, 5,16; *Castillo interior*, Morada I, 2,8. Todas las citas de las obras de Santa Teresa están tomadas de S. TERESA, *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1984.

14. Estas palabras de San Juan de la Cruz son citadas por Unamuno en UNAMUNO, *En torno al casticismo*, Cit., pág. 125. La cita está sacada de SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, libro II, cap. 8,1. Todas las citas de las obras de San Juan de la Cruz están extraídas de SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

15. Ib., pág. 126. Con cursiva en el texto.

16. Ib., págs. 124-125.

Los místicos, oprimidos por las leyes y las convenciones humanas¹⁷, encontraron una inexpugnable vía de libertad en el mundo interior, allí donde todo lo que en el exterior se contrapone y se combate, encuentra armonía: «Si la ciencia y la conciencia aparecen divorciadas es porque su ayuntamiento se celebra allá, en el hondón oscuro del alma, cuya voz ahogan y ensordecen los ecos mismos que de él nos devuelve el mundo»¹⁸. Bajando a las profundidades del alma del hombre, los grandes conflictos pierden su carga de agresividad y se funden en una sinfonía en la que todo se recompone y se resuelve: acción y contemplación no son ya dos opuestos que se excluyen recíprocamente, sino dos modos de ser de la misma alma. Unamuno retoma las figuras clásicas que la mística ha utilizado para indicar la acción y la contemplación: Marta y María¹⁹, las dos hermanas que en la narración evangélica encarnan respectivamente la acción y la contemplación. Dice Unamuno:

La ciencia y la acción, María y Marta, habían de servir juntas al Señor, la una dándole de comer, contemplándole y perfumándole la otra. Marta trabajó, es cierto, pero «hartos trabajos» fueron, dice Santa Teresa, los de María al irse por esas calles y entrar donde nunca había entrado y sufrir murmuraciones y ver aborrecido a su Maestro. Ciencia de amor sin trabajo, repito, de trabajos; no el heroísmo difuso, oscuro y humilde del trabajo, sino los trabajos de la conquista²⁰.

Unamuno cita directamente a Santa Teresa de Ávila, que pone como punto de llegada del camino místico la colaboración entre Marta y María: «Creed que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor, y tenerle siempre consigo, y no le hacer mal hospedaje no le dando de comer»²¹. La acción ya no se opone a la contemplación, sino que —como dice Unamuno— «es una contemplación activa y acción contemplativa»²². Querría añadir que, según la enseñanza de Santa Teresa, esta unión de acción y contemplación se obtiene sólo al final del camino de perfección.

La vía contemplativa en oposición a la vía activa es el tema de otra brevísima obra de nuestro filósofo, con un título significativo *El bacha mística*²³, publicado en Madrid el 1 de enero de 1916. Más que de un ensayo, tiene la estructura de una novela corta. Esta obra ejemplifica metafóricamente la insa-

17. Cfr., ib., pág. 28.

18. Ib., pág. 129.

19. Cfr. Luca 10,38-42.

20. UNAMUNO, *En torno al casticismo*, Cit., pág. 128.

21. SANTA TERESA, *El castillo interior*, Morada VII, cap. 4,12, en *Obras completas*, Cit. págs. 993-994. Este concepto está expresado también en el *Libro de las Relaciones*, 5,5 y en *Conceptos del amor de Dios*, 7,3.

22. UNAMUNO, *La agonía del Cristianismo*, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones S.A. Renacimiento, Madrid, 1931, pág. 126.

23. Fue publicado en la revista *La Esfera*. Se puede encontrar en UNAMUNO, *Obras completas*, Cit., vol. III, págs. 850-852.

tisfacción derivada de la investigación científica y el acercamiento a la vía mística. El protagonista es un investigador que intenta resolver a través de la ciencia el misterio de la vida. Pero en seguida se da cuenta de que la ciencia no sólo no resuelve los misterios, sino que los suscita porque «el océano de lo desconocido crece a nuestra vista según escalamos la montaña del conocimiento»²⁴. En su peregrinaje científico, el investigador descubre en una caverna un hacha de sílice que tiene grabada una suástica, símbolo solar, de la que cree que se ha derivado la cruz. Un impulso misterioso le empuja a escalar las montañas afrontando innumerables riesgos y peligros hasta encontrarse cara a cara con el cielo. Animado por el deseo de ir más allá, arroja el hacha contra el cielo. Un rayo fulmina la tierra y desde lo alto brota la sangre divina que ciega al protagonista. Así, ciego, ve las tinieblas de Dios, mientras del alma le surge como una cantilena el rezo del Padrenuestro.

En esta novelita, la simbología mística está ampliamente representada. La montaña que hay que escalar es la vía de perfección que se recorre con dificultad para llegar a Dios. Está clara la referencia a la *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz²⁵. También el hacha que se arroja hacia el cielo tiene un precedente ilustre en la literatura mística. Una obra anónima inglesa de la Baja Edad Media, titulada *La nube del no conocimiento*, expone una idea similar:

Tu deberías subir (a la nube del no conocimiento) con decisión y deseo, con un impulso gozoso y devoto del corazón, e intentar penetrar esa oscuridad que está por encima de ti. Y golpear esa espesa nube de no conocimiento con el dardo afilado del amor ardiente y no abandonarla por ninguna razón²⁶.

Como puede verse, tanto la novela de Unamuno como la obra anónima inglesa, presentan varios elementos en común. Me detengo brevemente sólo en uno: la inutilidad del conocimiento para emprender el camino de perfección. Hemos visto cómo el investigador de *El hacha mística* emprende el recorrido místico desilusionado por la ciencia y por su incapacidad de resolver los misterios del universo. En *La nube del no conocimiento* la aportación que puede ofrecer la inteligencia en este camino de perfección es absolutamente inútil: «Por amor de Dios, estate atento a esta actividad y no te canses de ninguna manera con tu inteligencia ni con tu imaginación, porque te digo que en verdad no se consigue tal experiencia por medio de éstas: así pues, no las uses, olvídalas»²⁷. Esto vale también referido a Dios:

24. Ib., pág. 850.

25. Esta obra está en la biblioteca personal de Unamuno.

26. ANÓNIMO, *La nube della non conoscenza*, tr. it. de P. Boitani, Adelphi, Milano, 1998, págs. 34-35. El concepto se retoma en la pag. 44. Esta obra no está en la biblioteca de Unamuno y por lo que yo sé, no ha sido nunca citada en sus obras.

27. Ib., pág. 32.

De todas las demás criaturas y de sus obras —incluso de las obras del mismo Dios— podemos tener, por medio de la gracia, pensamiento y conocimiento pleno, pero en Dios mismo no se puede pensar. Por ello, olvidaré todo lo que puedo pensar y escogeré para mi amor lo que no puedo pensar: porque Él puede ser amado, pero no pensado. Podemos aferrarnos a Él por medio del amor, no del pensamiento²⁸.

Coincide en este aspecto también el pensamiento de S. Juan de la Cruz, cuando, en la *Subida del Monte Carmelo* afirma:

Antes que tratemos del propio y acomodado medio para la unión de Dios, que es la fe, conviene que probemos cómo ninguna cosa criada ni pensada, puede servir al entendimiento del propio medio para unirse con Dios y cómo todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quisiese asir²⁹.

En el camino de perfección, que lleva al hombre a la unión con Dios, según S. Juan de la Cruz, la inteligencia debe permanecer en la oscuridad³⁰. Éste es el significado de las tinieblas, de la oscuridad y de la nube del no conocimiento.

Sin embargo, es evidente que entre el investigador de *El hacha mística*, por una parte y los que se preparan para emprender la *Subida del Monte Carmelo* o a sobrepasar *La nube del no conocimiento*, por otra, hay una diferencia fundamental: la intención de los místicos no surge del deseo de arrancar a Dios la clave de la lectura de los misterios del universo; es más bien el deseo de perfección, de unión a la voluntad de Dios lo que les empuja al recorrido místico. En otras palabras, es el amor hacia Dios el que hace surgir el deseo de ser perfectos, aspecto éste ausente en las motivaciones del investigador de *El hacha mística*. Pero Unamuno no olvida el tema del amor a Dios, aparece por lo menos en otros dos escritos, ligados también al discurso místico. Me refiero a dos obras muy diferentes entre sí, pero muy significativas ambas. La primera es el *Tratado sobre el amor de Dios*, obra que Unamuno escribió después de 1905, año de la publicación de la obra más conocida de nuestro autor y que le dio fama internacional, *Vida de Don Quijote y Sancho*. El *Tratado* permaneció inédito, pero muchos de los principios filosóficos encontraron espacio en *Del sentimiento trágico de la vida* de 1913. La segunda obra es *La agonía del Cristianismo*. En este caso me refiero sólo al quinto ensayo titulado *Abishag, la sunamita*.

28. Ib., pág. 34. Es evidente la influencia del pensamiento de Pseudo-Dionisio el Aeropagita, citado más veces por el autor anónimo.

29. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, libro II, cap. 8,1, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Cit. Este pasaje, como hemos visto, lo cita Unamuno en el *Ensayo Místico y humanismo*.

30. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, libro II, cap. 4,1, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Cit. Un concepto análogo lo expresa S. Teresa de Ávila: S. TERESA, *Camino de perfección*, cap. 25,1, en *Obras completas*, Cit., pág. 653.

En el *Tratado sobre el amor de Dios*, Unamuno pretende ocuparse no del conocimiento de Dios o de su existencia objetiva, sino de su existencia subjetiva. Como base de este acercamiento no racionalista a Dios, pone una de las bienaventuranzas del Evangelio de Mateo. Dice Unamuno:

Si la cabeza, en pies del recuerdo, te lleva a la nada, el corazón, en alas de esperanza, te sacará allí para llevarte al todo. «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios» y no «Bienaventurados los sabios porque ellos probarán que existe»³¹.

Para completar esto, piensa que la mayor prueba de la existencia de Dios es que la fe en Dios ha resistido a las pruebas y contra las pruebas de su existencia³². Es significativo otro pasaje:

Busqué muchos años a Dios por camino lógico y Dios se me deshizo en su idea. Con razonamientos y pruebas teológicas llegué a la idea de Dios, no a Dios mismo. Y Dios se me veló tras de las ideas que de Él logré, y quedé sin Dios³³.

Por tanto, el *Tratado* se ocupa del amor sentido en relación con un Dios que no se conoce. Esto es posible porque a Dios se le ama a través de las criaturas:

Amar a Dios a través de las criaturas, así se aprende a amarlo, es la vía iluminativa, y luego amar a las criaturas, amar a todo a través de Dios, es la vía unitiva. El amor a Dios no es algo vacío: es amarlo todo divinamente, es amarlo todo en unidad, es amar al amigo con el mismo amor que al enemigo, es amar lo que existe porque existe. Unificar los amores bajo el Amor es hacer libre al hombre, como unificar las verdades bajo la verdades³⁴.

El amor es la única vía de acceso a Dios, porque por una parte el amor, partiendo de la compasión por nosotros mismos, extiende la compasión hacia todo lo que existe, ya sea a sus semejantes («miserables sombras que desfilan de la nada a la nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas»³⁵), o a Dios: «Compadece a Dios y se siente por Dios compadecido, le ama y se siente amado por Él. Abriga su miseria en el seno de la Miseria eterna e infinita»³⁶. Por otra parte, el amor personaliza lo que ama, descubriendo que el universo es conciencia, por tanto persona, y descubriendo a Dios³⁷.

31. UNAMUNO, *Tratado sobre el amor de Dios*, inédito, conservado en la Casa-Museo Unamuno, 12.1.2/392. Sigo la numeración del manuscrito de Unamuno, tal como se encuentra en la Casa-Museo. La cita evangélica está sacada de Mateo, 5,8.

32. Cfr. ib., 1.2/392.

33. Ib., 11.1.372.

34. Ib., 1.2./481.

35. Ib., 4.1.1.1/372.

36. Ib., 5.1.1.1/372.

37. Cfr. ib.

El amor hacia Dios es la participación en su existencia, o como dice S. Pablo, que Dios se haga todo en todos³⁸. Pero también este supremo punto de realización cristiana deja en Unamuno un residuo de angustia que no podrá vencer jamás:

Nuestra vida en Dios será la vida en verdad y en belleza, será la vida de que Dios, pero ¿no anegaremos en ella? ¿mantendremos la vida de Dios dejando de vivir nosotros como dejan de vivir aquellos vivientes que mantienen la nuestra? ¿Moriremos, esto es, moriremos del todo para que Él viva? [...] ¿Cómo será nuestra vida después de la muerte? ¿Cómo viviremos en Dios? ¿Perdiendo acaso nuestra conciencia personal? Estamos en el corazón de la congoja, a acallar cuyo dolor tiende todo el trabajo de la vida que pasa³⁹.

Más allá de la angustia que persiste es importante la afirmación de Unamuno, en línea con lo que enseñan los místicos castellanos, para quienes el amor es la única vía cierta que conduce a Dios. Un amor que tiene una contraprueba infalible: no se ama a Dios si antes no se ama a otro hombre. Pero esto otro no es más que el deseo de inmortalidad: «¡Eternidad! ¡eternidad! Este es el anhelo: la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real»⁴⁰. De este modo Unamuno sigue el pensamiento evangélico, sobre todo la teología de San Juan: «A Dios nadie lo ha visto jamás; si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor alcanza en nosotros su perfección»⁴¹. Esto es reafirmado, y no podía ser de otra forma, por S. Teresa:

Sólo quiero que estéis advertidas que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced⁴².

El tema del amor entre el hombre y Dios es también el tema central del ensayo *Abishag, la sunamita*, quinto de *La agonía del cristianismo*, obra que Unamuno compuso en el exilio de París en 1924. Este ensayo se refiere a la narración bíblica del comienzo del primer libro de los Reyes. El rey David era muy viejo y estaba tan enfermo que no conseguía calentarse. Sus ministros decidieron buscar una virgen joven que lo cuidase. La elección recayó en Abishag de Sunem, que sirvió y cuidó al viejo rey, pero éste, subraya el narrador bíblico, no se unió a ella⁴³. Mientras David agonizaba, a su alrededor estalló la lucha por la sucesión al trono, de la que, después de varias peripecias resultó vencedor Salomón. Unamuno especifica en este episodio dos niveles de expe-

38. Cfr. 1Cor. 15,28.

39. UNAMUNO, *Tratado sobre el amor de Dios*, 39.1.1.1/372.

40. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Cit., pág. 80.

41. 1Gv, 4,12.

42. S. TERESA D'ÁVILA, *Castillo interior*, IV Morada, cap. 1,7, en *Obras completas*, Cit., pag. 872.

43. Cfr. 1Reyes, 1,4.

riencia: un nivel activo constituido por los acontecimientos políticos relativos a la lucha por la sucesión y un nivel contemplativo en el cual Abishag languidece de amor virginal por el viejo rey. El significado profundo de la historia, según Unamuno, es que

David ha sido para los cristianos uno de los símbolos, una de las prefiguraciones del Dios-Hombre, del Cristo. El alma enamorada trata de calentarle en la agonía de su vejez, con los besos y abrazos de un amor de encendido amor. Y como no puede conocer al amado, y, lo que es más terrible, el amado no puede ya conocerla, se desespera de amor⁴⁴.

Abishag es la esposa-madre que intenta generar, mantener y resucitar a su amado. Entre Abishag y David se crea un matrimonio espiritual que es el tema central de la mística, hasta tal punto que, dice Unamuno «la mística es una especie de meterótica, más allá del amor»⁴⁵. Abishag se convierte, por tanto, en la metáfora del camino místico, donde el alma se consume de amor delante del agonizante eterno⁴⁶.

Volviendo a los grandes místicos españoles, S. Juan de la Cruz ha utilizado más veces en su obra la metáfora del fuego que arde describiendo la cumbre de la intensidad de la unión entre alma y Dios. Me refiero a los dos cánticos espirituales que tienen el significativo título de *Llama de amor viva*, donde, comentando la primera estrofa, afirma:

Y así, estando esta alma tan cerca de Dios, que está transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre, Hijo y Espíritu Santo, ¿qué increíble cosa se dice que guste un rastro de vida eterna, aunque no perfectamente, porque no lo lleva la condición de esta vida? Mas, es tan subido el deleite que aquel llamear del Espíritu Santo hace en ella, que la hace saber a qué sabe la vida eterna. Que por eso llama a la llama viva; no porque no sea siempre viva, sino porque le hace tal efecto, que la hace vivir en Dios espiritualmente y sentir vida de Dios⁴⁷.

Me parece fundamental el concepto de que el alma que arde de amor a Dios está incluida en el contexto de la vida trinitaria, pregustando ya en esta vida la condición de beatitud eterna que será plena después de la muerte. Pero el mismo concepto lo encontramos en otras muchas obras suyas: *Subida del Monte Carmelo*, *Noche oscura*, *Cántico espiritual* y en las *Poesías*, obras en las que, para abreviar, no me detengo.

44. UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, Cit., pág. 71.

45. Ib., pág. 72.

46. Cfr. ib., pág. 36. El agonizante eterno nos lleva inmediatamente a la imagen del crucifijo. Unamuno señala frecuentemente que el cristianismo no ha escogido como su símbolo principal el Jesús resucitado, sino el Jesús agonizante en la cruz, al cual ha dedicado un bellissimo poema titulado *El cristo de Velázquez*.

47. S. JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obras*, Cit., pág. 1138.

En definitiva, el amor desempeña una función importante en el pensamiento unamuniano, aunque no me atrevo a afirmar que constituya una síntesis entre cabeza-corazón, razón-sentimiento. Sin embargo, me parece que el hecho de que, siguiendo a la mística, no haya contraposición entre acción y contemplación, sino que, como hemos visto, «es inútil preguntar si el misticismo es acción o es contemplación porque es contemplación activa y acción contemplativa»⁴⁸ es una novedad en la filosofía de Unamuno. Así como, consecuentemente, me parece una novedad el amor a los hombres que anticipa el amor a Dios, eliminando la contraposición entre el nivel eterno (la búsqueda de la inmortalidad) y el nivel histórico, porque es innegable que los gestos de amor aparecen ciertamente siempre en un contexto humano y por tanto histórico. La novedad de la que hablo no reside en el contenido, que tiene raíces evangélicas, sino en el hecho de que, por primera vez en Unamuno, se rompe la lógica de las desesperadas contraposiciones heraclitianas para dejar espacio al amor, signo más evidente de la esperanza que anima al hombre, porque sin esperanza el amor no tiene espacio vital para germinar.

3. CONCLUSIÓN

¿Puede la mística arrojar nueva luz sobre la filosofía de Unamuno? Desde mi punto de vista, sí. La atención que Unamuno dedica a la mística, sobre todo castellana, es grande en todas sus obras. Demuestra que conoce a fondo a los Vitorinos, al maestro Eckhart, a S. Catalina de Siena y a otros autores menores. A éstos le une la capacidad introspectiva de penetrar hasta en los meandros más escondidos y secretos del alma humana, tomando las grandezas pero también las miserias, vistas no con la soberbia de los grandes, sino con la comprensión de los humildes.

Le une también la desvalorización de la razón ante la fe. Puesto que los místicos no contraponen fe y razón, contraposición que en Unamuno permanece irreconciliable, existe en ellos la conciencia de que las ideas y los razonamientos en el camino de perfección pueden ser más un obstáculo que una ayuda. Pero, sobre todo, el gran punto en común entre el filósofo español y los místicos castellanos es el constituido por la consideración del amor que une al hombre con Dios a través de los otros; no se trata de dos amores distintos: el amor por el prójimo es el amor por Dios y el primero es garantía del segundo y no viceversa.

Ciertamente, las diferencias son también notables. Dos entre muchas: para los místicos la existencia de Dios es más cierta que la propia existencia y esta vida no es más que una pálida pregustación de la vida en Dios después de la muerte. Para Unamuno la existencia de Dios es un postulado que deriva de

48. UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, Cit., pág. 126.

ser la única garantía capaz de satisfacer el deseo de inmortalidad que se entrevé en cualquier actividad humana y la vida en el más allá representa todavía una incógnita angustiosa, porque si se elimina el sufrimiento, la conquista, el afán cotidiano no es una vida digna de ser vivida por el hombre. En segundo lugar, para los místicos la fe y la esperanza son dones gratuitos que Dios envía al hombre movido exclusivamente por el amor a su criatura. Para Unamuno la fe y la esperanza son fruto de la voluntad humana que desesperadamente intenta huir de la inevitabilidad de la muerte.

A pesar de todo, Unamuno ha tomado mucho de los místicos, aunque sin llegar a considerar la fe como un don recibido, sino sólo buscado, fruto de la voluntad que no se rinde ante el abismo de la nada. Por otra parte, si S. Pablo expone una jerarquía entre las tres virtudes teologales, de las que sólo la caridad está destinada a durar eternamente, y si se tiene en cuenta que también la caridad es un don como la fe y la esperanza, Unamuno conoce este don y lo pone como referencia segura: «Y sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús, Dios es el amor que salva»⁴⁹.

Para concluir, querría añadir los dos fragmentos finales de dos obras, la primera de *Vida de Don Quijote y Sancho* de Unamuno, la segunda del *Libro de la vida* de S. Teresa, obras que presentan de forma especial el mismo concepto que representa el anhelo de una vida perfecta presente en todos los hombres.

¡Sueñanos, Señor! y ¿No será tal vez que despiertas para los buenos cuando a la muerte despiertan ellos del sueño de la vida? ¿Podemos acaso nosotros, pobres sueños soñadores, soñar lo que sea la vela del hombre en tu eterna vela, Dios nuestro? ¿No será la bondad resplandor de la vigilia en las oscuridades del sueño?⁵⁰ [...] Y si la vida es sueño, ¡déjame soñarla inacabable!⁵¹.

Y hame dado una manera de sueño en la vida, que casi siempre me parece estoy soñando lo que veo; ni contento ni pena, que sea mucha, no la veo en mí. Si alguna me dan algunas cosas, pasa con tanta brevedad, que yo me maravillo, y deja el sentimiento como una cosa que soñó. Y esto es entera verdad, que aunque después yo quiera holgarme de aquel contento o pesarme de aquella pena, no es en mi mano, sino como lo sería a una persona discreta tener pena o gloria de un sueño que soñó⁵².

49. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, págs. 201-202. El fragmento citado está sacado del octavo ensayo de *Del sentimiento trágico de la vida*, titulado *De Dios a Dios*.

50. UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa Calpe, Madrid, 1938, pág. 340.

51. *Ib.*, pág. 345

52. S. TERESA DE ÁVILA, *Libro de la vida*, en *Obras completas*, Cit., pag. 303.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Unamuno

Del sentimiento trágico de la vida, Espasa Calpe, Madrid, 1976.

El Cristo de Velázquez, Espasa Calpe, Madrid, 1987.

El hacha mística, en *Obras completas*, Esceliscer, Madrid, 1966, vol. III.

En torno al casticismo, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

La agonía del Cristianismo, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones S.A. Renacimiento, Madrid, 1931.

Tratado sobre el amor de Dios, inédito.

Vida de Don Quijote y Sancho, Espasa Calpe, Madrid, 1938.

Obras de otros autores

ANÓNIMO, *La nube della non conoscenza*, Tr. it. de P. Boitani, Adelphi, Milán, 1988.

BLANCO, AGUINANGA C., *El Unamuno contemplativo*, Editorial Lai, Barcelona, 1975.

ORRINGER, N., *Unamuno y los protestantes liberales*, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

S. TERESA DE ÁVILA, *Camino de perfección*, en *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1984.

S. TERESA DE ÁVILA, *Castillo interior*, en *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1984.

S. TERESA DE ÁVILA, *Libro de la vida*, en *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1984.

S. TERESA DE ÁVILA, *Libro de las Relaciones*, en *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1984.