

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

CUATRO FILÓSOFOS EN BUSCA DE DIOS

UNAMUNO

EDITH STEIN

ROMANO GUARDINI

GARCÍA MORENTE

EDICIONES RIALP, S.A.

MADRID 42003

A la Dra. M^a Ángeles Almacellas,
profesora de la *Escuela de Pensamiento y creatividad*
que ama la verdad y la difunde con entusiasmo contagioso.

ÍNDICE

Prólogo a la tercera edición

Introducción

PRIMERA PARTE

LA FE EN ALZA

Capítulo 1. Causas de la crisis actual de fe

1. La «ley de los tres estados»
2. Necesidad de ir a lo profundo
3. Origen de la crisis religiosa actual
4. La falta de un ideal auténtico
5. La racionalidad peculiar de la fe
6. Nexos entre religión y cultura

Capítulo 2. La gran ocasión para la vida de fe

1. El tiempo oportuno para la plena valoración de la experiencia religiosa
2. Armonía plena de religión y cultura.
3. Un nuevo horizonte.
4. Necesidad de una concepción adecuada de la fe.
5. La fecundidad de la experiencia religiosa.

SEGUNDA PARTE

CUATRO FILÓSOFOS ENCUENTRAN A DIOS

Capítulo 1. Génesis del agonismo religioso de Unamuno.

1. Ambigüedad de la actitud religiosa de Unamuno.
2. Actitud posesiva y dominadora.
3. Metodología inadecuada y agnosticismo racionalista.
4. El pseudomisticismo de la unión fusional.
5. El enigma de una paradoja instructiva.

6. *San Manuel Bueno, mártir* y la superación del agonismo.

Interpretación de los pasajes más enigmáticos de la obra.

La clave hermenéutica de la obra.

7. ¿Insinceridad o ambigüedad inevitable?

8. Enseñanzas que se desprenden de la obra de Unamuno para la investigación actual.

9. Unidad de fusión y tristeza.

Capítulo 2. Edith Stein y su ascenso a la plenitud de lo real.

1. Husserl y la crisis de las ciencias europeas.

2. La quiebra del ideal «ilustrado».

3. La vuelta fenomenológica a las cosas mismas.

4. La defensa de la razón y el cultivo de la mirada interior.

5. Edith Stein y el magisterio de Adolf Reinach.

6. La bondad y la clarividencia de A. Reinach.

7. Max Scheler y el acceso humano al valor.

8. La revelación de una riqueza desconocida.

9. La filosofía del ser vista con apertura fenomenológica.

10. El ascenso hacia el sentido pleno del ser y de la vida.

Nota bibliográfica.

Capítulo 3. El hombre: un ser llamado por Dios. La verdadera posmodernidad, según R. Guardini.

1. El logro de la madurez en la vida de la fe.

2. El pensamiento integral y la liturgia.

3. El movimiento de juventud.

4. La crisis de la edad moderna y el alejamiento de la realidad.

5. Necesidad de una ética del poder.

6. Características de la nueva época.

7. La nueva época todavía no ha sido instaurada.

Capítulo 4. La transformación espiritual de Morente y la fuerza expresiva de la música sacra.

1. Hitos biográficos.
2. El progreso auténtico y la realización de los valores más altos.
 - La idea del progreso.
 - Los valores y los bienes.
 - Los valores y el verdadero progreso.
 - La sumisión del hombre al progreso.
3. La búsqueda de la autenticidad humana es frenada por una metodología defectuosa.
4. El «Hecho Extraordinario» y el perfeccionamiento del estilo de pensar.
5. La capacidad promocionante de la música sacra.
 - La música sacra, fuente de luz espiritual.
 - Valor educativo de la música.
 - Valor emotivo de la música.
 - El papel de la música en la literatura contemporánea.
6. Notas para una comprensión radical de la música.
 - La música como experiencia de vértigo y experiencia de éxtasis.
 - La música y la lógica de la creatividad.
 - Experiencia musical y fundación de modos elevados de unidad.
 - Afinidad de la experiencia estética y la experiencia ética, la metafísica y la religiosa.
 - La unidad como solución al problema de la vida.

Prólogo a la tercera edición

A los diez años de su primera edición, este libro conserva todavía plena vigencia, pues analiza el pensamiento de cuatro autores que siguen atrayendo la atención de los estudiosos y ofrece algunas claves para interpretarlo rectamente.

De día en día se incrementan los comentarios eruditos sobre la filosofía unamuniana, pero apenas se subraya que **Unamuno** perfeccionó notablemente su idea de la fe a partir de la profunda conmoción religiosa que vivió en 1879 y expuso en el *Diario íntimo*. Creer en Dios no significa sólo la aceptación intelectual de unas verdades dogmáticas; implica una *adhesión personal*, el ajuste de la propia vida al mandamiento específico de Jesús: el *amor mutuo*. Esta ampliación y profundización del concepto de fe le permitió a Unamuno vislumbrar una salida airosa a su «agonismo» espiritual, provocado por la lucha de la razón y la voluntad en torno a la existencia de Dios.¹ La exposición de esta ventana abierta a la esperanza no figura en un tratado filosófico, afín a *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*. Fue realizada en una novela que expresa, según propio testimonio, «lo más íntimo y dolorido de su alma»²: *San Manuel Bueno, mártir*³.

La figura de **Edith Stein** ha cobrado últimamente gran relieve al haber sido consagrada por la Iglesia como modelo de vida cristiana. Ello ha acelerado la publicación en español de buena parte de sus obras y de valiosos escritos biográficos. Las consideraciones que realizo en el capítulo 2 de la Segunda Parte sobre el contexto intelectual y humano en que desarrolló Edith Stein su juventud y el proceso psicológico que la llevó a admirar la forma de vivir la piedad en el catolicismo pueden servir de clave para comprender a fondo su conversión y su rápida entrada en el Carmelo.

En los últimos años se está reavivando el interés por la obra de **Romano Guardini**, un tanto olvidada después del Concilio Vaticano II. Han sido publicadas ya sus principales obras póstumas⁴, y se editan y reeditan a buen ritmo sus escritos más significativos⁵, siempre con introducciones que orientan al lector actual. Este retorno a Guardini tiene un valor especial por cuanto, merced a la aparición de varios escritos autobiográficos, su imagen ha cobrado una nueva significación: la de *hombre modélico*, cristiano ejemplar que supo modelar su personalidad a través de múltiples dificultades y se convirtió para multitud de alumnos y lectores en una fuente de luz⁶.

¹ Cf. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas* VII, Escelicer, Madrid 1967, p. 131.

² Cf. *Epistolario inédito* II, Espasa-Calpe, Madrid 1991, p. 317.

³ Un amplio análisis de esta obra puede verse en mi libro *Literatura y formación humana*, San Pablo, Madrid 1997, págs.79-119.

⁴ Cf. *La existencia del cristiano*, BAC, Madrid 1997; *Ética*, BAC, Madrid 1999.

⁵ Cf. *Las etapas de la vida*, Palabra, Madrid 1997; *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid 1995; *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto*, BAC, Madrid 1996.

⁶ Esa nueva imagen de Guardini resalta en mi obra *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998.

La obra de **Manuel García Morente**, en buena medida dispersa, ha sido recopilada últimamente y publicada en una esmerada edición crítica, que viene a coronar los esfuerzos realizados por diversos estudiosos⁷. Tenemos, con ello, a mano los medios necesarios para valorar de conjunto la aportación filosófica de este eminente profesor. Mi análisis quiere resaltar sobre todo dos puntos: la necesidad de extremar el cuidado en cuestiones metodológicas, y el valor formativo de la experiencia musical.

En este momento de creciente desorientación espiritual en amplias capas de la sociedad, ningún ejercicio puede ser más fecundo que contemplar de cerca el ascenso hacia la madurez personal de cuatro pensadores que, como bien dijo Platón de Sócrates, se extenuaron buscando la verdad.

Madrid, 11 Agosto 1999

⁷ Cf. Manuel García Morente: *Obras Completas*, 4 vols., Antropos, Barcelona 1996. Ed. de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira.

INTRODUCCIÓN

Poco antes de la Navidad de 1987, la Asociación Juvenil IUVE, que acababa de surgir con fuerza en el campus universitario madrileño, reunió a tres mil jóvenes en el Palacio de Exposiciones y Congresos de Madrid para tratar el tema de la creencia y la incredulidad en la juventud actual. Buena parte de este público expectante acudió, sin duda, al congreso con la idea de que se iba a dar por supuesto que la fe se halla actualmente en declive, si no en bancarrota, y va a resultar en extremo difícil contener el alud de indiferentismo religioso que parece abatirse sobre la sociedad occidental, industrializada y consumista. Sobre este trasfondo inquietante, las primeras palabras de mi ponencia produjeron un choque benéfico: *No hay que dar por hecho que el hombre actual ha roto los vínculos con el mundo religioso y que la fe se halla en definitivo colapso.* Múltiples circunstancias nos han puesto en disposición de vivir la fe con mayor autenticidad y plenitud que nunca. Diversos malentendidos y prejuicios que durante siglos hicieron casi imposible coordinar la actividad científica y la experiencia religiosa, la apertura al progreso y la fidelidad a la tradición, han sido felizmente desplazados por la mejor investigación filosófica, teológica y bíblica. Un acercamiento espontáneo y creativo a las fuentes de la espiritualidad cristiana enciende hoy en numerosos grupos un ardiente entusiasmo por la experiencia religiosa, vivida de modo radical. La actividad litúrgica es realizada con menos empaque y mayor viveza, a la luz de la palabra divina y a impulsos del fervor que suscita el encuentro comunitario.

El análisis global de estas y otras circunstancias conexas nos permite inducir que nos hallamos en un momento singularmente oportuno para descubrir la riqueza insondable de la fe cristiana y vivirla a velas desplegadas, a pesar de la hosquedad espiritual del entorno en que debemos movernos. Esta idea confortante, que abre un horizonte de posibilidades y de exigencias a toda persona que no renuncie a conceder un sentido pleno a su existencia, es desarrollada en la *primera parte* de esta obra.

En la *segunda parte*, presento cuatro grandes figuras de pensadores contemporáneos que representan otras tantas vías hacia la trascendencia. Sus trayectorias son distintas, sus talentos diversos, pero su convicción básica es común: *el ser humano se desborda a sí mismo y siente una inquietud ineludible por encontrar aquello que le permite adquirir su pleno desarrollo y su definitivo amparo.*

Miguel de Unamuno se esforzó denodadamente por llegar a una convicción plena, aquietada, de la existencia de Dios, único ser capaz de garantizar la inmortalidad que tan ansiosamente anhelaba. Debido a una idea precaria de la fe y del alcance de la razón humana, no halló la vía justa para acceder intelectualmente al Ser Supremo. Pero él necesitaba que Éste existiera. De ahí el conflicto:

- Su voluntad rechaza la mera idea de la aniquilación del propio ser.
- Ansía la inmortalidad, y para ello reclama con energía indomable la existencia del Ser Infinito.
- Su razón intenta una y otra vez mostrar a la voluntad que su deseo es imposible.

Así enfrentadas en el alma unamuniana, razón y fe provocan un insalvable «agonismo», es decir, una lucha desgarradora. Nada más importante que descubrir la raíz profunda de este desgarramiento interior, al que se debe que unas obras consagradas a la benemérita tarea de elevar el tono espiritual de las gentes hayan provocado el desconcierto en tantos jóvenes lectores.

A mi entender, la orientación de Unamuno estuvo decidida por un fallo metodológico: *la utilización de conceptos y esquemas mentales no adecuados al estudio de las realidades y experiencias religiosas*. Las experiencias religiosas tienen un carácter creador y no pueden ser analizadas con métodos que sólo se ajustan al estudio de procesos de tipo artesanal, productivo. Si se intenta comprender un proceso creador con los conceptos y esquemas propios de procesos no creativos, el pensamiento se puebla de dilemas y paradojas y queda sumido en la confusión. Ante la imposibilidad de hacerse luz y aquietar el pensamiento, un hombre menos arrojado y decidido que Unamuno hubiera optado por uno u otro de los extremos de este dilema: la fe espontánea, poco o nada reflexiva, por una parte, y la increencia, por otra. Pero Unamuno tenía demasiado poder intuitivo para no descubrir que ambas posiciones son insuficientes y se combaten entre sí. Por eso aceptó la lucha, en el sentido positivo del «agonismo» paulino.

El análisis que realizo del pensamiento unamuniano parece meramente crítico, pero aporta torrentes de luz en orden a una elaboración aquilatada de varias cuestiones decisivas que afectan a la base misma de nuestra existencia. Los desajustes del pensamiento unamuniano siguen en buena medida vigentes en nuestra época, que no se distingue por la finura de análisis y se expone a perder una ocasión histórica para clarificar el fondo último de la vida humana.

Edith Stein, desde una situación agnóstica, halló en los pioneros del movimiento fenomenológico —E. Husserl, A. Reinach, M. Scheler...— una fuente de luz para superar mil prejuicios intelectuales y posibilitar una serie de hallazgos espirituales que la llevaron a esta gran revelación: *si abrimos el espíritu a todo lo grande que nos rodea, llegamos a descubrir que la vida de Dios es una energía que nos plenifica*. El hombre que es receptivo a la acción que Dios quiera ejercer sobre él siente que el Ser Supremo es una presencia capaz de colmar toda su inquietud. Ello explica que Edith Stein haya pasado de la increencia a la fe en un Dios cercano, al que debe prestarse suma atención. Esta actitud de escucha exige *recogimiento* y produce *sobrecogimiento*. Ambos sentimientos rehúyen el bullicio mundano; requieren soledad interior, y ésta se da de forma modélica en el retiro del claustro. Nada ilógico que para Edith Stein recibir el bautismo, vivir fervorosamente la experiencia religiosa e ingresar en el Carmelo hayan sido hitos de su vida perfectamente conjuntados. Su ejemplo nos revela la fecundidad que presentan ciertas orientaciones filosóficas en orden a entender la *vida espiritual* como *vida humana en plenitud*.

Manuel García Morente fue un espíritu muy reflexivo y abierto a la experiencia artística, pero insensible en principio a los valores religiosos. Graves pruebas personales y familiares avivaron en su ánimo el deseo de conferir un sentido cabal a la existencia. Por la vía de arduos discursos intelectuales no lograba, sin embargo, clarificar la cuestión básica de la vida humana: *¿Existe una realidad superior al mundo que dé pleno sentido y cumplimiento a la existencia del hombre?*

Su gran capacidad analítica no le permitió a Morente responder a esta pregunta ni siquiera en los momentos más emotivos de su exilio en París. Pero entonces sintió un vivo deseo interior de que sus objeciones a la existencia de dicha realidad se mostrasen inválidas. En el fondo empezó a sentir la necesidad de que haya quien redima al hombre de su menesterosidad última. Un día, hacia la noche, se abrió, sin proponérselo expresamente, al mundo de la belleza y la honda expresividad de varias obras musicales. Y se hizo en él la gran luz, al verse en presencia de Alguien que tiene el poder de ahuyentar toda duda y vacilación. Esta irrupción de lo misterioso no fue producida, indudablemente, por la belleza artística, con cuanto ofrece de perfección formal, de remisión a mundos superiores de orden, armonía, luminosidad y paz. En el caso de *La infancia de Jesús*, de H. Berlioz, la marea de belleza va aliada con la revelación de un Dios encarnado que vela su divinidad de forma humilde. La música de calidad invita siempre a vivir en trance de apertura y participación. La mejor música sacra es una invitación a sobrecogerse ante la grandeza de lo misterioso y

acogerlo de forma activa. Este modo de acogimiento define la creatividad peculiar de la experiencia religiosa. Resulta, por ello, de gran interés subrayar el poder singular que tiene la música sacra de instaurar ámbitos de unidad, elevar el espíritu a regiones superiores de existencia y suscitar sentimientos muy elevados.

Edith Stein entrevió en la catedral de Francfort que la sencilla mujer que se arrodillaba en el banco con la cesta de la compra a su vera establecía una relación de diálogo íntimo con Dios. Esta adivinación le impresionó más que la visita al barrio de la ciudad que avivaba en su memoria pasajes bien conocidos de la vida de su admirado Goethe. La posibilidad de que una persona humana se sienta en presencia del Todopoderoso le pareció un acontecimiento decisivo, revelador de un mundo hasta entonces insospechado. A Morente le fue concedida la gracia de que tal presencia se hiciera tangible, impresionante, y transformara para siempre su modo de ver la vida.

Romano Guardini fue desde joven un hombre de frontera, un vigía siempre alerta ante los cambios espirituales que experimenta la sociedad. Frente al espíritu autárquico de la Edad Moderna, que llevó a la hecatombe moral de 1918, subraya con decisión que el hombre viene a la existencia debido a una *llamada*, y todo el sentido de su vida pende de que acierte a dar la *respuesta* debida. Esta «responsabilidad» radical constituye el núcleo de la vida humana auténtica. En consecuencia, la verdadera «posmodernidad» sólo será posible si el hombre sustituye el viejo ideal del *dominio* por el ideal de la *unidad*. El ser humano puede fundar con el entorno modos diversos de unidad. Los modos más elevados los crea cuando acoge activamente las posibilidades que le ofrecen los grandes valores. Este acogimiento implica apertura de espíritu y no oclusión, generosidad y no egoísmo, voluntad de integración y no de disolución. He ahí la profunda razón por la que insiste Guardini en la idea de que la nueva época estará centrada en el encuentro y mostrará un estilo de pensar vertebrado por los esquemas «apelación-respuesta», «yo-tú», no por los esquemas «acción-pasión», «sujeto-objeto».

En la ceremonia de recepción del Premio Erasmo, concedido al mejor humanista europeo, Guardini pronunció en Bruselas, en 1962, una conferencia sobre la realidad y la tarea de Europa⁸. En ella advirtió que el viejo continente necesita una gran tarea para aunar esfuerzos en torno a un ideal y recobrar su antiguo empuje constructivo. Dicha tarea consiste en configurar una nueva

⁸ «Europa. Realidad y tarea», en *Preocupación por el hombre*, Cristiandad, Madrid 1965; *Europa. Wirklichkeit und Aufgabe*, en *Sorge um den Menschen I*, M. Grünewald, Maguncia 1998, 2ª ed.

época y colmar el vacío espiritual que siguió al hundimiento del ideal de dominio en la primera gran guerra. Guardini anunció reiteradamente con acento gozoso que la nueva época estaba a punto de instaurarse. Esta predicción se halla lejos de haberse cumplido. Nuestra situación es hoy día tan crítica como la que Guardini vivió de cerca en la intensa década del 20 al 30. Con brillantes excepciones, la sociedad europea no ha cambiado de ideal, ni de actitudes, ni de estilo de pensar. Los riesgos, en consecuencia, siguen siendo los mismos. La indefinición en cuanto a los ideales se traduce en perplejidad profunda, y ésta en inseguridad radical. Al sentirse inseguro, el hombre contemporáneo ansía aumentar el poderío sobre cosas y personas, por la ilusión —propia de la Edad Moderna— de que el poder y la posesión producen seguridad y amparo. Tal espejismo lleva inevitablemente a nuevos conflictos. Al sobrevolar todo este proceso, Guardini llega a la conclusión de que la tarea propia de Europa es, en este momento, domeñar su voluntad de dominio mediante una equilibrada *Ética del poder*.

Desde perspectivas un tanto distintas, estos cuatro autores —Guardini, Morente, Stein y Unamuno— nos indican cuál es la vía a seguir en la encrucijada actual: liberarnos de los prejuicios y malentendidos que se derivan de formas de pensamiento angostas, toscas, inadecuadas a los grandes acontecimientos de la vida humana; abrimos con espontaneidad creadora a la riqueza de la vida espiritual; poner en forma nuestra capacidad de responder a la llamada de los valores; aprender el arte de pensar con rigor, cumpliendo las exigencias de cada tipo de realidad que se quiera conocer.

El pensamiento contemporáneo ha dado un paso de gigante en el estudio de la vida espiritual porque ha sabido descubrir su complejidad y riqueza, y, consiguientemente, la dificultad que entraña el conocimiento riguroso de la misma. No basta la buena voluntad, el afán noble de sacudir las conciencias de los ciudadanos y liberarlos de la modorra espiritual que los lleva a desatender las cuestiones decisivas de la vida. Esta sacudida espiritual sólo será benéfica si se la realiza de modo bien aquilatado, ajustado a los múltiples matices que presenta la actividad humana en cada uno de sus niveles y aspectos. Este procedimiento cuidadoso exige una gran seriedad en los planteamientos, polarmente opuesta a la frivolidad propia de toda acción manipuladora y demagógica.

Esta obra quiere ser una invitación a recoger ávidamente las aportaciones que presentan alguna fecundidad para la configuración de la nueva época que pugna por surgir. Hay en el

pensamiento actual canteras inexploradas e inexploradas de formación humana. Nada más urgente que ponerlas a pleno rendimiento, a fin de hacer posible una labor educativa eficaz, trascendental para la sociedad.

PRIMERA PARTE

LA FE EN ALZA

CAPÍTULO 1

CAUSAS DE LA CRISIS ACTUAL DE FE

Se afirma actualmente a menudo que creer en un Ser Supremo y vivir conforme a tal fe es una cosa del pasado. A veces no se afirma, pero se da por supuesto. Ya sabemos que uno de los recursos estratégicos de la manipulación consiste en no abordar directamente las cuestiones, no afrontar los problemas, no poner a prueba la propia inteligencia y los propios conocimientos. Es más rentable mantenerse en un nivel de superficialidad y sugerir que *no hace falta siquiera entrar en la cuestión*. Se indica que hoy es un asunto liquidado y que ninguna persona cabal y civilizada osa ponerlo en duda. *Con ello se intimida a quienes no se sienten muy seguros de sí mismos.*

Pero es hora de que perdamos el miedo a los recursos manipuladores y nos enfrentemos con la afirmación antedicha. ¿Es sostenible que la vida de fe y la vida religiosa están desfasadas, constituyen un resto inconfesable de un pasado sombrío, tenebroso, mero preludeo de una vida iluminada por el conocimiento científico, crítico, abierto a un futuro en el cual el hombre se sienta dueño de su destino, liberado de fuerzas oscuras, incontrolables, cuya existencia resulta del todo indemostrable? ¿Podemos, si somos serios, afirmar esto?

1. LA «LEY DE LOS TRES ESTADOS»

A mediados del siglo pasado, el filósofo francés Augusto Comte declaró que la religión pertenece a un *estado primitivo de la vida humana*. Conforme la humanidad fue avanzando en conocimiento y experiencia vital, la tendencia a buscar en los dioses una razón de ser y existir fue sustituida por la voluntad de reflexionar filosóficamente sobre las cuestiones últimas de la vida. Este *pensamiento filosófico*, a su vez, debió ceder el puesto al *conocimiento científico*, que —a juicio de Comte— concede al hombre la primacía absoluta en el universo y le otorga su mayoría de edad.

En París erigió Comte un pequeño templo a la Nueva Religión de la Ciencia. Un día, al atardecer, después de celebrar la bellísima liturgia pascual en la catedral de Notre-Dame, fui callejando por el viejo París. Sin querer, me encontré con dicho templo, un pequeño edificio

abandonado, con las sórdidas ventanas cruzadas por listones de madera. El contraste fue tan brusco como expresivo. El templo del progreso científico se hallaba arrumbado. La vieja catedral, en cambio, lucía sus mejores galas como en sus grandes tiempos medievales. La música se acompañaba en ella con la armonía de los órdenes arquitectónicos, con el buen decir de los oradores, con el magnífico juego litúrgico que un día navideño había conmovido años atrás al gran poeta Paul Claudel hasta llevarlo a la conversión.

La teoría de Comte acerca de los tres estados es una simplificación violenta de la realidad y, como todos los simplismos, resulta efectiva ante públicos poco formados pero acaba desprestigiando a quien la sostiene. Antes de emitir el juicio contundente de que la fe y la vida religiosa pertenecen a un pasado falto de la debida ilustración científica, se requiere precisar con rigor qué significa la ciencia y qué se entiende en verdad por religión. Es penoso observar que buen número de intelectuales y políticos que atacan duramente cuanto significa vida de fe y vida espiritual muestran un desconocimiento absoluto de lo que es e implica el creer, tanto en el aspecto humano como en el sobrenatural. Intentar dejar algo fuera de juego con un golpe de efecto es un gesto de *frivolidad e irresponsabilidad* absolutamente inaceptable. *Actitudes como ésta sí debieran ser consideradas como algo superado y caduco, indigno de los tiempos actuales.*

2. NECESIDAD DE IR A LO PROFUNDO

Nuestra época se está viendo anegada por la frivolidad intelectual⁹. Si alguien me preguntara a quemarropa cuál es el rasgo más peligroso del momento actual no dudaría en afirmar que es la tendencia a deslizarse por la superficie de las grandes cuestiones sin abordarlas en serio. *Este modo superficial de abordar las cuestiones hace imposible descubrir la hondura y alcance del ser humano debidamente entendido.* Por eso constituye un recurso eficaz para quien desee distorsionar la verdadera imagen del hombre y subvertir la *escala de valores* que debe vertebrar la conducta de quien aspire a lograr plenitud. Atendamos bien a esto: los que creemos en la eficacia

⁹ X. Zubiri delató con firmeza que actualmente vuelve a darse un alejamiento de la verdad, al modo de los antiguos sofistas: «Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad» (Cf. *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 15).

de los valores e ideales que se hallan en la base de la mejor cultura occidental —que son, en el fondo, valores cristianos, por secularizados que estén actualmente— tenemos la batalla perdida si nos movemos en niveles superficiales o permitimos que otros lo hagan. *Debemos comprometernos a ser profundos*, plantear con radicalidad los problemas, no permitirnos el menor trastrueque de términos, no aplicar a un tipo de realidad el método de conocimiento sólo adecuado a otro¹⁰.

Los prejuicios, los malentendidos, los planteamientos falsos, las tergiversaciones de términos que son decisivos por afectar a cuestiones nucleares de la existencia hacen imposible toda marcha hacia la verdad; *nos dejan fuera de juego en lo tocante a la búsqueda del fundamento último de nuestra vida*. La vida humana presenta una increíble profundidad y complejidad, y todo lo complejo-profundo sólo se revela a quien cumple ciertas exigencias. La exigencia primera es ir a lo hondo, pensar hasta el fin, no contentarse con medias verdades.

Por fortuna, el afán de ahondar en el estudio de la vida humana crece de día en día. En un debate sostenido por un grupo de intelectuales acerca de la experiencia religiosa, el filósofo italiano Pietro Prini afirmó lo siguiente: «En la cultura contemporánea estamos asistiendo a un grandioso proceso que no vacilo en llamar de *autenticación de la experiencia religiosa*». Este proceso de revitalización de la fe y la vida de fe se ha hecho posible, agregó, «porque el pensamiento contemporáneo ha llegado a plantear en sus raíces, con extrema sinceridad, los problemas»¹¹.

He aquí lo decisivo: ir a las raíces. En las épocas cruciales, como la actual, necesitamos *claves de interpretación* para comprender a fondo lo que implica nuestra vida de hombres, saber a qué atenernos y acertar con el camino que nos lleva a pleno desarrollo. *La clave básica es ésta: ser auténticos y sinceros en el tratamiento de los problemas y operar con realismo, es decir, con voluntad de ajustarse en todo momento a la realidad*. La realidad es la que manda en definitiva, y toda violencia hecha a la realidad puede parecer brillante y conferir libertad al hombre, pero éste acaba pagando cara su desmesura porque la realidad no tarda en vengarse. La venganza de la realidad sobre el hombre que la distorsiona consiste en impedirle realizar su vocación y su misión, y desarrollar así cabalmente su personalidad.

¹⁰ Estas cuestiones metodológicas y otras afines son explanadas en mi obra *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 2003, 4ª ed.

¹¹ Cf. *El riesgo de la experiencia religiosa*, Marova, Madrid 1968, pág. 60.

El éxito sonrío solamente a quien es fiel a la realidad. *Ser fiel a la realidad* significa plantear bien las cuestiones básicas de la existencia. *Por no haberlo hecho se llegó a la crisis actual de fe y religiosidad. Por haber descubierto claramente la necesidad de hacerlo, estamos hoy ante un futuro sumamente prometedor.* He aquí dos temas clave para comprender la situación actual en lo tocante a la fe y la vida religiosa. Veamos, en primer lugar, algunas de las causas que motivaron la crisis actual.

3. ORIGEN DE LA CRISIS RELIGIOSA ACTUAL

Al analizar la actitud del hombre actual ante el fenómeno religioso, parece advertirse un reflujo masivo por parte de personas, instituciones y pueblos. La fe se está perdiendo en ciertos lugares como por una especie de hemorragia. El ateísmo militante en ciertas naciones y el indiferentismo religioso en casi toda la humanidad han adquirido proporciones tales que bien podría estimarse que asistimos al apogeo del *movimiento naturalista* iniciado en el Renacimiento.

Una consideración atenta de la existencia del hombre contemporáneo —sus motivaciones, sus ideales, sus preferencias, sus hábitos de vida, sus orientaciones intelectuales...— pone al descubierto tres características interconexas: 1ª) *la tendencia al hedonismo*, el bienestar fácil, y la huida de todo planteamiento comprometedor; 2ª) *la propensión al relativismo* —«todo pende de la perspectiva que se adopte»— y al *indiferentismo* —«todo da igual en definitiva, con tal de conservar el confort»— 3ª) *la desorientación espiritual*, incluso en círculos creyentes.

En este clima de indecisión y desconcierto, la posición del incrédulo acaba haciéndose pasar ante las personas poco cultivadas espiritualmente como la posición justa, la *ajustada* al entorno sociocultural, la coherente, la propia de una época ilustrada y avanzada. Ello suscita en el ánimo de los ateos un sentimiento de seguridad y cierta actitud de prepotencia. Su negación abrupta de lo trascendente espiritual se presenta como avalada por siglos de cultura espectacularmente eficaz. Ante esta avalancha de quienes se apropian el prestigio del saber científico y técnico, los creyentes se sienten abocados a confesar y vivir su fe *en solitario*, a impulsos de una actitud a veces generosa pero demasiado irreflexiva. Acosado por la fuerza de un movimiento cultural que se supone radicalmente profano, ajeno a las experiencias religiosas, el hombre creyente apenas confía en que sea posible entregarse a la vida de fe con las velas desplegadas, sin restricciones mentales y

complejos de inferioridad, en la seguridad de que la actitud religiosa muestra una coherencia interna digna de una persona culta.

Causa desazón observar a personas que viven los valores cristianos pero en los momentos de confrontación no saben dar razón cumplida de lo que profesan. En la situación actual -que todo lo pone en tela de juicio y lo lanza con arrojo sobre el tapete de la discusión-, debemos plantearnos muy seriamente la pregunta de si tiene sentido para el hombre configurar la propia existencia de modo religioso. En un momento cultural altamente evolucionado, orgulloso de las computadoras y los viajes espaciales, ¿sigue teniendo sentido creer y vivir la fe, o hay que instalarse más bien en la finitud y abrazarse a la existencia mortal aunque nos parezca deleznable, caduca o incluso absurda? ¿Por qué apostamos: por una vida que se cierra sobre sí misma o por una existencia que se abre a horizontes sin límites? Urge aclarar si nos decidimos a sostener, con el filósofo Gabriel Marcel, que «lo más profundo que hay en mí no procede de mí», o si rompemos amarras con el Ser Supremo, como Orestes en *Las Moscas* de Sartre, y le decimos: «Yo no soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Yo soy mi libertad! ¡Apenas me creaste, dejé de pertenecerte!¹²»

4. LA FALTA DE UN IDEAL AUTÉNTICO

La situación actual nos insta a clarificar bien las ideas y tomar opciones claras. En el mundo contemporáneo muchas ilusiones e ideales hicieron quiebra. El hombre se sintió afectado en su raíz, inseguro, inerme, desconcertado, y hasta el día de hoy no consiguió elevar el ánimo lo suficiente porque no ha sustituido los ideales perdidos por otros más sólidos y fecundos. Éste es nuestro drama actual. ¿Qué entusiasmo podemos despertar en la juventud los profesores, los padres, los sacerdotes y educadores si seguimos orientando la vida hacia un ideal caduco en el que no podemos creer de verdad? Durante siglos, Europa vivió impulsada por el *ideal del dominio*. Se investigaba para conocer la realidad, dominarla y someterla al hombre. Con ello se pretendía aumentar la felicidad humana. Se consiguió en buena medida, pero llegó un momento en que la ilusión de que el progreso hacia el saber y la felicidad era lineal e ilimitado se reveló como un espejismo, un falso «mito», porque el impresionante saber teórico y técnico adquirido en la Edad Moderna hizo posible la matanza masiva de millones de jóvenes inocentes en las trincheras de las dos últimas guerras mundiales.

¹² Cf. *Obras Completas*, I, *Teatro*, Aguilar, Madrid 1974, pág. 122; *Les mouches*, en *Théâtre*, Gallimard, Paris 1974, pág. 111.

Subid a Monte Casino, en el corazón de Italia. Allí, bajo el impulso del gran Benito de Nursia, nació Europa. Hoy, sin embargo, quedamos sobrecogidos al ver en sus faldas inmensos cementerios, con sus pequeñas cruces iguales, en filas interminables. Bajo ellas descansan los restos de innumerables jóvenes que fueron víctimas de un error de sus mayores: *creer que basta aumentar el saber teórico para conseguir una felicidad ilimitada*. En Monte Casino se unen el comienzo y el fin de una época de Europa. ¿Conocemos el secreto de la nueva Europa, la que debe acoger a quienes hoy están comenzando a vivir por sí mismos la gran aventura de la vida? Sería una dicha poder contestar afirmativamente sin vacilación. Pero se trata de un asunto muy complejo que requiere ser bien aclarado y matizado.

Europa —todo el Occidente— sigue orientándose, sin confesarlo abiertamente, hacia el ideal del dominio, la posesión de cosas, personas y pueblos. Confía en que, aumentando el dominio, conseguirá la seguridad interna y la fuerza que le faltan. Ya sabemos que el ideal es una *meta* hacia la que se tiende y, a la vez, un *principio* que impulsa nuestra búsqueda. Si el ideal se muestra equivocado, el hombre que lo persigue pierde entusiasmo y alegría; su dinamismo personal queda bloqueado.

En el marco de la catedral de Santiago de Compostela, el Papa pidió a Europa que vuelva a sus raíces. Sus raíces son cristianas. El espíritu religioso cristiano es amortiguado y amenguado al máximo por la voluntad indómita de dominio. Volver a las fuentes significa cambiar de mentalidad y de actitud ante la vida; implica una verdadera conversión que lleve del afán de dominar y poseer a la voluntad de colaborar para crecer en común. He aquí una clave de interpretación para comprender las causas de la crisis religiosa contemporánea. Voy a destacar algunas. Su mera exposición pone de manifiesto que todas tienen un mismo origen: el *Humanismo del dominio* y, nuclearmente, el *ideal de la posesión*.

Cuando uno quiere dominar, tiende a fichar e inventariar. Inventariar y fichar sólo es posible hacerlo con meros objetos, no con personas. El que tiene por meta aumentar su poder tiende a *reducir* las personas a objetos, a medios para los propios fines. Reducir a objeto es empobrecer. Para empobrecer al hombre hay un medio sumamente eficaz: *quitar valor a cuanto contribuye a formar y desarrollar la personalidad humana*. El hombre es un «ser de encuentro»; se constituye como tal y se desarrolla fundando modos de encuentro con diversas realidades de su entorno: la familia, el lenguaje, el arte, la comunidad, la religión... Si estas realidades pierden valor, se tornan

incapaces de fundar relaciones de encuentro riguroso con el hombre, se convierten en algo indiferente, incapaz de suscitar adhesiones profundas, voluntad de participación personal.

5. LA RACIONALIDAD PECULIAR DE LA FE

Ahora comprendemos por qué durante siglos se ha venido afirmando estratégicamente que la experiencia artística y la religiosa carecen de *racionalidad*, a diferencia del conocimiento científico. Incluso pensadores insignes, como Manuel Kant, sintieron complejo de inferioridad ante la ciencia, vista como una forma de conocimiento modélicamente riguroso, exacto, incontrovertible¹³. Por el hecho de que en la experiencia artística y en la religiosa juega un papel relevante el sentimiento, se sacó a menudo la precipitada conclusión de que el conocimiento artístico y el religioso son fruto de una actitud meramente «sentimental» y deben ser arrumbados en el desván de «lo irracional». Conocer y sentir forman así un *dilema*, de modo que el hombre se ve obligado a optar entre lo uno o lo otro.

Este falso supuesto llevó el desgarramiento interior a multitud de espíritus durante siglos. Innumerables personas de buena voluntad, pero poco formadas en cuestiones de metodología filosófica, estimaron a lo largo de la Historia que para ser fieles al espíritu científico y vivir a la vez su fe religiosa debían llevar una «doble vida». Un ingeniero francés escribió al conocido teólogo P. Ives Congar una carta dramática en la que le comunicaba su decisión de abandonar las prácticas religiosas porque, a su juicio, no podía seguir tolerando el sostener *dos formas de vida inconciliables*: una vida racional y una vida puramente sentimental, una vida de la que se puede dar razón cumplida y una vida que sólo responde a sentimientos oscuros, adhesiones emotivas, costumbres nunca bien sometidas a reflexión y revisión.

¿Cómo se llegó a esta idea de que sólo el conocimiento científico es racional, riguroso, auténtico, digno de una persona ilustrada, crítica, severa, alejada de toda fantasía desmadrada? Tal parcialidad se debe, sobre todo, a *la tendencia a primar cuanto produce poder*. En el campo de la macrofísica, el conocimiento es exacto, verificable, controlable, transmisible a todos, universal. Se trata de un saber que se impone por su rigor a cuantos conocen el lenguaje científico. Se impone y, a su vez, otorga poder para dominar lo real y ponerlo al propio servicio. En cambio, el conocimiento de las realidades artísticas y las religiosas exige compromiso personal, entrega, amor,

disponibilidad, sencillez, creatividad, voluntad de entrar en relación de trato y participación... Además de plantear tales exigencias, ese modo de conocimiento no ofrece seguridad, no es verificable por cualquiera, no es universal, no es participable por todos. Parece un conocimiento ambiguo, inconsistente, incapaz de autojustificarse, dependiente en definitiva de una opción personal, no de razones objetivas. Nada extraño que se lo considere como un tipo de conocimiento arbitrario, meramente subjetivo, una especie de gusto o sensibilidad peculiar de cada persona.

Los modos de percepción que son más una corazonada que un conocimiento estricto no están sometidos a razón, no dan razón de sí, no son racionales. Ahora bien, desde el siglo XVII, el término *racional* es en Europa un término *talismán*, superprestigiado. Por vía de rebote, el término «irracional» ha quedado en entredicho, absolutamente depotenciado. ¿Se imagina el lector el freno que significa para millones de personas que no están en el secreto de los movimientos filosóficos el que se califique de *irracional* a la fe y la experiencia religiosa? Por una serie de razones concatenadas, tal calificación supone una *descalificación*. Si todavía hoy los estudios musicales no han entrado por la puerta grande en la universidad, donde ya están debidamente alojados los estudios de artes plásticas y arquitectura, ello se debe al hecho de que, en la Ilustración, sesudos varones como Kant y D'Alembert pensaron que el arte musical habla sólo al sentimiento y no a la razón.

Este malentendido se agravó cuando, en el siglo pasado, los «filósofos de la sospecha» se arrogaron el derecho de minimizar el valor del arte y la religión. Se os ha dicho —nos susurraban al oído— que el arte es algo noble, bello y elevado. Yo os descubriré la verdad: *El arte no es sino la sublimación de sentimientos reprimidos*. Se os ha asegurado que la Religión marca una cota de sublimidad en la vida del hombre. Yo os revelaré la verdad: *La religión no es sino un medio para adquirir poder*. Se os ha inculcado que la familia, la tradición, la fidelidad, el amor... son algo relevante. Yo desenmascararé esos falsos ídolos.

Esta reducción violenta de las realidades con que el hombre debe entreverarse creadoramente para desplegar su personalidad hace imposible el encuentro y destruye de raíz la creatividad humana. Tal destrucción se hace más radical todavía si se deprecian las cualidades humanas que hacen posible el encuentro: la apertura de espíritu, la sencillez, el afán de colaboración, la fidelidad creadora... Algún pensador fustigó estas actitudes y las motejó de

¹³ Véase su prólogo a la edición B de la *Crítica de la razón pura*.

«virtudes de esclavos», con el fin de minar el prestigio del Cristianismo. Olvidaba que no se trata sólo de virtudes cristianas, sino de las *actitudes exigidas por toda actividad creadora*. La creatividad funda unidad entre el hombre y cuanto le rodea. Al perder la capacidad creadora, el hombre se aísla del entorno y entra en una soledad sombría, destructora de vínculos.

6. NEXO ENTRE RELIGIÓN Y CULTURA

Los lectores se preguntarán cómo es posible que personas lúcidas impugnen las actitudes que fomentan la creatividad. La respuesta es clara: *Tal medida está inspirada por el afán de poder*. La apertura de espíritu, la cooperación y participación, la sencillez, la fidelidad... fundan modos relevantes de unidad pero no otorgan dominio sobre las realidades con que uno se relaciona. «El que dice a otro "tú" no tiene nada, no posee nada, pero está en relación» (Buber)¹⁴. El que trata a los demás como *personas*, las respeta en lo que son, no las rebaja a condición de *medios*. Al respetarlas, renuncia a dominarlas, y gana con ello la capacidad de fundar con ellas modos fecundos de encuentro. En cambio, el que desea *dominar* a las personas no se *une* con ellas mediante el encuentro; se *aleja*, para tenerlas bajo control. Ese control se ejerce por medio de ciertas actividades (manipulación del lenguaje, cultivo de la ciencia y la técnica para incrementar el poder...) que en la Edad Moderna y Contemporánea fueron consideradas como formas modélicas de cultura.

A ello se debe que desde hace siglos se haya venido escindiendo *cultura y religión*, y se haya hecho a ésta la grave imputación de frenar o incluso anular el dinamismo cultural. El temor a que tal acusación sea justa llevó a generaciones enteras a túneles de turbación. Su voluntad de estar al día en cuestiones culturales y participar activamente en el progreso de la humanidad parecía cruzarse en perpendicular con el propósito básico de la Religión, que no es aumentar el dominio sobre lo circundante sino fundar con él una auténtica relación de solidaridad. Si te amo como a un ser personal, digno de respeto absoluto, incondicionado, jamás tenderé a dominarte. Si amo a Dios como algo absoluto y lo hago de forma incondicional, nunca intentaré reducirlo a medio para el logro de mis apetencias y para salir al paso a dificultades insuperables. En otras palabras: *no convertiré la religión en magia*.

¹⁴ Cf. M. Buber: *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1993, p. 8; *Ich und Du*, en *Schriften über das dialogische Verhältnis*, L. Schneider, Heidelberg, 1954, pág. 8.

La Religión crea modos auténticos de participación, relaciones de encuentro riguroso con todas las realidades, sobre todo con el Ser Supremo. El que quiere dominar a cualquier precio necesita disolver tales vínculos, los «nudos» de que gustaba hablar Saint-Exupèry. Para ello, va a la raíz, y da por supuesto que todo lo distinto del hombre es distante, externo y extraño, de forma que el amor auténtico es imposible. Según Ortega, el amor humano —incluso en los casos más venturosos no es sino el «canje de dos soledades»¹⁵; no funda una auténtica unidad, superior a cada uno de los individuos que la instauran. Esta posición encierra graves riesgos, porque, si todo lo distinto es siempre distante, cuanto viene de fuera resulta extraño al hombre, de forma que éste, al entregarse a ello, se enajena o aliena. Es conocido el dicho de que «*la religión aliena al hombre*». En la base de tal afirmación late una idea confusa de lo que significa alienarse y lo que implica religarse al Creador, Ser que nos es más íntimo que nuestra propia intimidad.. Tal confusión resulta hoy día inaceptable, pero ello —por desgracia para todos— no merma la eficacia de la sentencia antedicha, que se impone como una niebla envarante a pueblos enteros y los sume en tinieblas.

En su conocido libro *Sincero para con Dios*¹⁶, J.A.T. Robinson postuló una actitud de sinceridad respecto al Ser Trascendente. Por influencia kantiana, estimó que el hombre está obligado a optar dilemáticamente entre ser *autónomo* —y guiarse por criterios, normas y preceptos propios— o ser *heterónimo* —y guiarse por criterios recibidos de instancias externas y ajenas—. El efecto de este libro bien intencionado sobre multitud de personas fue más bien perturbador que constructivo. Resulta sorprendente que a estas alturas de la investigación filosófica pueda sostenerse en serio que estamos aquí ante un *dilema*. Tal error se explica 1) por la facilidad con que se transmiten los malentendidos y corruptelas referentes al modo de pensar y de expresarse, 2) por la distorsión sistemática a que es sometido el lenguaje y que lleva a ignorar las reglas elementales de su uso correcto.

La Estética actual nos enseña que el lenguaje es vehículo viviente de la creatividad, y, por ello, si se adultera debido a un abuso estratégico del mismo, se amengua y anula la creatividad humana. He ahí cómo, después de siglos de entrega afanosa al incremento del dominio, el hombre europeo se encuentra hoy muy cercano al grado cero de creatividad.

¹⁵ Cf. *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid 1957, pág. 73.

¹⁶ Ariel, Barcelona 1967; *Honest to God*, SCM Press, Londres 1962.

Lo ha visto con certera intuición la llamada *Literatura del absurdo*. En *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett, dos hombres presentan una figura desgarrada: no se quejan del frío que los atenaza, del hambre que los consume, de la falta de hogar y de vestidos. Se quejan amargamente de una sola cosa: del tiempo que no corre y los sume en un pozo de *aburrimiento*¹⁷. La literatura del absurdo aburre mortalmente a los espectadores y lectores no porque esté poco lograda, sino porque desea mostrarles con toda crudeza la figura que presentan ellos mismos cuando son incapaces de llevar una vida creadora. Es sabido que el aburrimiento se produce cuando decae la capacidad creativa¹⁸.

Aquí se impone una pregunta decisiva: Este camino hacia el absurdo de una existencia nada creativa ¿es una vía sin retorno? ¿No hay posibilidad de volver a las fuentes de una vida llena de sentido? Hemos llegado al segundo punto que nos proponíamos tratar: *la solución de la crisis*.

¹⁷ Cf *O. cit.*, Barral, Barcelona 1970; *En attendant Godot*, Les Editions du Minuit, Paris 1973.

¹⁸ Un amplio análisis de esta obra puede verse en mi libro *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid 1997, 2ª ed., págs. 228-262.

CAPÍTULO 2

LA GRAN OCASIÓN PARA LA VIDA DE FE

Cuando parecía que la pérdida masiva de la fe se había hecho irremediable, el hombre actual descubrió una gran fuente de luz: *la posibilidad de cambiar de ideal y configurar un nuevo Humanismo*. Si en las dos guerras mundiales hizo quiebra el mito del eterno progreso y la confianza ilimitada del hombre en el saber humano, teórico y técnico, hoy podemos tomar dos actitudes: 1^a) abrazarnos al sinsentido de una existencia carente de auténticos ideales, seguir persiguiendo el ideal del dominio cada vez con mayor intensidad hasta embriagarnos de posesiones; 2^a) encaminarnos hacia el *ideal de la solidaridad y la unidad*.

Al orientar el dinamismo personal hacia este nuevo ideal, se cambian las actitudes básicas ante la vida. No se intenta, en principio, dominar las realidades del entorno para ponerlas al propio servicio, sino respetarlas para encontrarse con ellas y fundar modos elevados de unidad. Al entrar en relación de encuentro, que es fuente de luz, el hombre se pone en disposición de superar ciertos malentendidos que impiden hacerse una idea clara de lo que es el *conocimiento científico* y el *conocimiento por fe*.

El que persigue como una meta vital el logro de modos elevados de unidad no valora en exclusiva el conocimiento científico por lo que aporta de poder; se abre también a formas de conocimiento que ayudan a profundizar en la realidad, sin preocuparse tanto de tener seguridades cuanto de compartir riquezas. Es, justamente, la actitud del arte y la religión. Por eso deben ser consideradas estas actividades como *plenamente racionales*, en cuanto crean estructuras inteligibles que revelan ciertos aspectos de lo real. La racionalidad presenta tipos diversos. Cada actividad humana debe ser una vía de acceso a la realidad y ha de tener el modo de rigor y, por tanto, de racionalidad que le compete.

La racionalidad no es una cualidad exclusiva de las actividades que reportan conocimiento exacto y dominio de lo real. Es propia de toda forma auténtica de acceso a alguna vertiente de la realidad. Reducir la realidad a las vertientes dominables con el conocimiento científico se muestra

como una actitud elemental, pobrísima, a quien no esté obsesionado por incrementar su área de dominio.

Para conocer los aspectos más valiosos de su vida, debe el hombre renunciar a la voluntad de dominar, porque el afán de dominio es una forma de vértigo y éste anula la capacidad creadora, que es indispensable para conocer las realidades más elevadas. El que no es afanoso de dominar sino de compartir riquezas advierte que lo distinto no es siempre distante y extraño porque, a través del trato creador, puede tornarse *íntimo* sin dejar de ser distinto.

Esta transformación hace posible el fenómeno prodigioso del *encuentro*. Sólo se encuentra el hombre con realidades que no están cerradas en sí sino abiertas, que ofrecen unas posibilidades de acción y son capaces de asumir otras. El ser humano es capaz de encontrarse con algo si sabe responder a las posibilidades que le son ofrecidas. Cuando dos realidades comparten unas mismas posibilidades, entreveran sus ámbitos de vida y crean una forma muy elevada de unión. Entonces el amor no es mero «canje de dos soledades» (Ortega). Es «mirar juntos en una misma dirección», como decía bellamente Saint-Exupèry¹⁹.

Esta entrega mutua a la participación en tareas comunes implica riesgo, indudablemente. Pero el hombre que no desea ante todo dominar sabe aceptar el riesgo que implica la creatividad. En definitiva, adivina que el único amparo digno del hombre procede de la fundación de modos de encuentro. Fundar encuentro es arriesgado. Si me entrego a ti confiadamente, con sinceridad y sencillez, me expongo a que traiciones mi confianza y me seas infiel. Pero, si no corro este riesgo, no puedo encontrarme y desarrollar así cabalmente mi personalidad. Me achico hasta la extenuación y la asfixia.

En caso de que no haya fallo alguno, mi entrega florece en encuentro y en la plenitud de la vida comunitaria. Al vivir la vida de amistad verdaderamente, veo por propia experiencia que lo distinto y distante puede hacerse íntimo sin dejar de ser distinto. Ello implica, a su vez, que puedo acoger todo lo que de valioso me viene sugerido por el entorno —formas artísticas, normas

¹⁹ El texto completo es el siguiente: «Nosotros respiramos solamente cuando estamos unidos a nuestros hermanos por una meta común, situada fuera de nosotros, y la experiencia nos muestra que amar no es mirarnos el uno al otro sino mirar juntos en la misma dirección. No hay compañeros sino cuando se unen en la misma cordada, subiendo hacia la cumbre en la que van a unirse» (Cf. *Terre des hommes*, Gallimard, Paris 1939, págs. 234-235).

morales, dogmas religiosos...— a fin de asumirlo como propio, convertirlo creadoramente en voz interior y apropiarme su poder de impulsar y configurar mi vida sin exponerme a la alienación. Cuando actúo conforme a un valor que alguien me descubrió, no estoy obedeciendo a una instancia externa y extraña; sigo los dictados de una voz interior. No me alieno, por tanto; me elevo, más bien, a lo mejor de mí mismo. *Lo mejor de mí mismo* no es lo que soy cuando me encapsulo en mis intereses egoístas y me afirmo frente a todo lo que considero ajeno; es lo que voy llegando a ser a través del riesgo de la entrega a realidades valiosas.

1. EL TIEMPO OPORTUNO PARA LA PLENA VALORACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Si comprendemos bien lo antedicho y superamos los malentendidos que frenan la entrega abierta a las experiencias creativas, podemos captar con más hondura que nunca la articulación interna de la experiencia religiosa, el camino zigzagueante que sigue el hombre en su marcha hacia lo divino y en su relación con Él.

El hombre sabe hoy por diversos conductos que es un *ser de encuentro*, un «ser en el mundo», instalado activamente en la realidad que lo rodea, lo impulsa, le da recursos para desarrollar su afán creador. Esta fecunda dependencia del entorno le insta a *dar razón* de su situación y del origen de lo que le sostiene en la existencia. ¿De dónde procede todo el universo? En la búsqueda de una respuesta, puede el hombre optar por dos vías: la de pensar que el universo se asienta en sí mismo y es autosuficiente, o la de presentir que la razón del universo es una realidad personal de la que todo procede. Ninguna de estas dos soluciones se impone de modo coactivo. Deja libertad de opción.

De niños, nos inclinamos con facilidad a la segunda opción porque nos atrae especialmente el modelo personal, la idea de que por encima de la carpa de las estrellas hay —como se canta en la *Novena Sinfonía* de Beethoven— un Padre amoroso que vela por nosotros y es la fuente última del gozo que produce la solidaridad humana. Cuando nos adentramos en la edad juvenil y se enciende en nuestro ánimo el deseo de independencia, cobramos un particular aprecio por la explicación meramente científica del universo, y llegamos con frecuencia a pensar que cabe explicarlo todo con una forma de coherencia matemática, cerrada sobre sí misma. Por otra parte, la religión, con sus

dogmas estrictos y sus normas morales implacables, parece limitar nuestra expansión personal. Todo ello nos mueve a alejarnos un tanto de la fe confiada de la infancia.

Sin embargo, a medida que nos abrimos a la vida y ganamos experiencia, advertimos que la existencia humana es limitada, finita, contingente por todos sus poros, y lleva en sí el germen de la destrucción. Seres queridos, en torno a los cuales habíamos tejido nuestra vida, desaparecen de pronto. Proyectos de amor que nos encandilaron durante días de ensueño se muestran irrealizables o se quiebran sorpresivamente y nos deprimen el ánimo. Esta conciencia creciente de la propia limitación amengua nuestro entusiasmo por la explicación científica —inmanente— del universo y hace nacer en nuestro interior el deseo de que exista una realidad superior —trascendente— que dé a nuestros anhelos más altos cierta garantía de realización. Vuelve, con ello, a esbozarse en nuestro espíritu la figura de Dios. *Sentimos cierta necesidad interior de que Dios exista.*

Ahora bien. La misma vida que nos inspira con su contingencia tal deseo nos llama la atención a diario sobre un hecho desconcertante: *Este Dios que empezamos a necesitar guarda silencio ante la marcha del mundo;* parece estar ausente, indiferente ante nuestras vicisitudes. Nos cuesta trabajo creer en un Ser Todopoderoso que permite el mal de los inocentes, la muerte violenta de los niños, las catástrofes naturales, la desaparición de personas que constituyen el eje de nuestra vida... *Y este silencio de Dios nos aparta nuevamente del ser entrevisto y deseado.* Albert Camus, el gran escritor argelino, sentía cierta inclinación hacia el cristianismo, pero se veía incapaz de dar un sí definitivo al Dios cristiano debido a su silencio incomprensible ante el dolor de los inocentes.

Este hombre que siente deseo de que Dios exista y no puede aceptarlo porque guarda silencio no está solo en el mundo. Se encuentra instalado en una tradición y en un entorno que le hablan de algo tan insospechado como es la figura de un Dios que oculta su divinidad y se anonada. La figura de Jesús que guarda silencio en el momento de la mofa y el dolor se vincula en el interior de este hombre desconcertado con la imagen que se ha hecho del Dios que guarda silencio en el universo y parece despreocuparse de la suerte de los hombres. Al meditar atentamente el relato evangélico de la Pasión, siente que la luz se hace de nuevo en su espíritu; adivina que el silencio de Dios puede tener un sentido positivo, a saber: no imponer la fuerza de la divinidad, dejar libertad a los hombres para aceptarlo o rechazarlo, revelarse con suficiente claridad para que se Le descubra y con suficiente oscuridad para que tal descubrimiento y aceptación sean libres. El silencio de Dios

no responde a indiferencia sino a respeto hacia lo máspreciado del hombre: *su libertad ante el sentido último de la vida y las decisiones más importantes*.

Lo intuyó certeramente Pascal: «Este extraño secreto en el cual Dios se ha retirado, impenetrable a la vista de los hombres, constituye una gran lección para nosotros»²⁰. «Todas estas contrariedades que parecían alejarme más que nunca de la religión son las que me han conducido con la mayor rapidez a la verdadera»²¹.

Es una gran contrariedad sentir como un peso implacable el mal infligido a los inocentes, verse abocado a un final próximo e ineludible, experimentar el fracaso de las ilusiones más bellas. Contraría abrigar el deseo de un Dios que dé pleno sentido a la propia vida y a la existencia de todo el universo y advertir al mismo tiempo que Dios guarda silencio ante el inmenso dolor que se abate sobre grandes capas de la humanidad. ¿Cómo aceptar que Dios es todopoderoso y bueno y no evita las desgracias que afligen a los hombres? ¿No es ésta una paradoja insalvable que paraliza nuestro deseo de que Dios exista? Da la impresión de que los hombres tenemos que arreglárnoslas por nosotros mismos y que los éxitos y el bienestar que podamos alcanzar en la vida penden exclusivamente de nuestro esfuerzo, nuestro talento y nuestra buena fortuna. ¿Qué papel positivo juega Dios en nuestra vida? Parece que podemos vivir perfectamente sin Dios, y que incluso sin El nos sentimos más libres para orientar la vida a nuestro arbitrio.

Esta perplejidad nos lleva en ocasiones a desentendernos expeditivamente de cuanto significa fe en una realidad trascendente y vida religiosa, vida religada a dicha realidad. Sin embargo, en ese momento crucial, cuando bordeamos el abismo de la increencia, se alumbra al fin la gran luz bajo forma de interrogante. Si Dios Padre no pareció escuchar la súplica de Jesús en el huerto y guardó silencio a pesar de su amor hacia El, el silencio de Dios debe de tener un sentido. ¿No responderá ese silencio a la voluntad divina de respetar nuestra voluntad y abrir la posibilidad de que fundemos una relación absolutamente libre con Él?

Una de las investigaciones más prometedoras de la filosofía contemporánea es la de los modos diversos de unidad que puede fundar el hombre con las realidades del entorno. La unión a que da lugar la experiencia religiosa, bien comprendida y vivida, es sin duda la más elevada y

²⁰ Carta cuarta a Mlle. de Roannez.

²¹ Cf. *Pensées*, nº 424.

fecunda, la que suscita la forma de entusiasmo más hondo, la que tiene un mayor poder de transformar a la persona humana²².

2. ARMONÍA PLENA DE RELIGIÓN Y CULTURA

Este tipo elevadísimo de unidad constituye la forma suprema de *cultura*. Después de siglos de abierta hostilidad entre cultura y religión, descubrimos que la experiencia religiosa auténtica da lugar a la forma más alta de cultura. La reconciliación definitiva de religión y cultura se manifestó imposible durante los siglos en que prevaleció el ideal del dominio. Obviamente, si entendemos por cultura el conjunto de las diversas formas de dominar la realidad en torno, no hay modo de armonizar e integrar cultura y religión. En cambio, si bajamos a las raíces de la cultura y la consideramos como el fruto del encuentro riguroso del hombre con las realidades que le rodean, descubrimos que la cultura sólo surge cuando el hombre adopta una actitud de entrega oblativa, de comprensión y participación. Esta actitud es la que inspira e impulsa la marcha hacia la creatividad. *La forma más alta de creatividad es la experiencia religiosa vista en todo su alcance.*

Durante largo tiempo se consideró preferentemente como cultura todo aquello que permite al hombre erigirse en dueño del universo y de su destino y ampliar sus posibilidades de disfrute estético, de expresión artística y literaria, de comunicación, de mejora de las condiciones de habitación y alimento... Este incremento del poder pertenece sin duda al acervo cultural. Pero, tras las conmociones bélicas del siglo XX, sabemos bien que tal poder no significa el escalón más alto de las posibilidades humanas. Si no es integrado en un dinamismo creador de auténtica unidad, puede volverse contra el mismo hombre que lo hizo posible y provocar devastaciones a escala planetaria. Por eso, actualmente empezamos a entrever que debe valorarse más el contenido cultural que late en las experiencias cotidianas, por anodinas que parezcan, con tal de que respondan a un impulso creativo.

²² La vía zigzagueante que sigue a menudo la experiencia religiosa fue descrita con amplitud y profundidad por Javier Monserrat en sus obras *Existencia, Mundanidad, Cristianismo. Introducción filosófico-antropológica a la Teología fundamental*, CSIC, Madrid, 1974; *Nuestra fe. Introducción al cristianismo*, BAC, Madrid 1974.

3. UN NUEVO HORIZONTE

Si sobrevolamos lo que aconteció en los últimos cuatro siglos en el mundo del pensamiento, la política cultural y la vida de fe, descubrimos que nunca hemos estado en una situación tan propicia como hoy para la comprensión de la riqueza que alberga la experiencia religiosa. Nos hallamos en condiciones inmejorables para valorar de modo cabal la fe precisamente porque ésta parece estar en declive o incluso en bancarrota debido a la tendencia general a pensar que el mundo se basta a sí mismo. Al no estar ya vigente la idea de que la única forma racional de entender el universo es la teísta, y al imponerse la otra hipótesis —la puramente mundana—, se hace necesario *mostrar críticamente* que la experiencia religiosa tiene un fundamento sólido. Para ello hemos de comenzar admitiendo que ninguna de ambas hipótesis, la teísta y la mundana, se impone *coactivamente*. En el aspecto sociológico, la religión no se impone hoy como una forma de vida. Ello nos permite disponer de mayor libertad interior para decidir en conciencia, sobre la base de una convicción críticamente razonada, cuál ha de ser la orientación que demos a nuestra vida.

Esta orientación nos viene sugerida por la situación en que nos hallamos. Actualmente nos movemos en un clima de desconcierto y desánimo provocado por la quiebra del ideal del poder y del dominio que, tras impulsar la vida de Occidente durante cuatro siglos y obtener éxitos cada vez mayores, abocó a la hecatombe de las dos guerras mundiales. Al ver el fracaso final de esta línea de vida y pensamiento, nos sentimos movidos a ascender de nivel, cambiar de mentalidad y orientarnos hacia un ideal nuevo que integre lo que había de válido en el ideal anterior y supere lo que tenía de precario.

Por fortuna, estamos de vuelta de las revoluciones *reduccionistas*, que intentaban conceder al hombre una gran dosis de poder crítico y libertad interior mediante la táctica suicida de aniquilar todo lo sobresaliente bajo pretexto de derribar ídolos falsos. Esta forma de reduccionismo violento ya no seduce hoy al que sepa descubrir su falta total de realismo. En el fondo respondía al afán individualista de bastarse a sí mismo, restar valor a cuanto sobresale y someterlo a la medida que uno quiera imponerle.

La marcha hacia lo religioso sigue una dirección opuesta a la que marca el reduccionismo. Este empobrece; aquélla busca cuanto enriquece y se pregunta tenazmente por el fundamento último de lo que rodea al hombre y le sostiene en la existencia. Si no se vive la vida personal con

intensidad y autenticidad, persiguiendo las metas que están diseñadas en el propio ser, resulta difícil decidirse a pensar enérgicamente hasta lograr descubrir el fundamento absoluto de lo que uno es y de lo que puede llegar a ser.

Debemos consagrar serios esfuerzos a penetrar en las riquezas que la experiencia religiosa nos ofrece. Todo lo grande se compra a un precio muy alto: exige participación, compromiso, entrega, riesgo, consagración lenta a su estudio. Para depurar el concepto de fe se necesitaron siglos de tanteos, errores y hallazgos. Hoy disponemos de un arsenal valiosísimo de investigaciones filosóficas que nos permiten comprender de modo preciso lo que implica la ciencia y lo que abarca la fe, los límites de la ciencia y la quintaesencia de la fe. La fuerza que ésta tiene para transformar desde dentro las estructuras humanas es capaz de ilusionar al hombre actual si éste se abre al secreto de la vida religiosa vista con todo rigor.

4. NECESIDAD DE UNA CONCEPCIÓN ADECUADA DE LA FE

En este sentido, es lamentable que se haya venido restringiendo abusivamente el concepto de fe. Se definía a menudo la fe como el hábito de «creer lo que no vemos». Sin ser falsa, esta definición es parcial y nos expone a dos riesgos: 1) pensar que la fe se reduce a un mero *asentimiento intelectual*; 2) ignorar que creer implica una adhesión personal a Dios.

Además de entender la fe de modo excesivamente angosto, se la interpretó a menudo como un modo de conocimiento poco sólido, más asentado en la emotividad que en un conocimiento riguroso. Creer significaba lanzarse a un abismo de incertidumbre y arbitrariedad. Creer o no creer era algo tan pendiente de la propia opción personal como las cuestiones de gusto. La fe venía a ser un modo de conocimiento menor, lábil y arriesgado, impropio de una persona seria y rigurosa.

La investigación filosófica de los últimos tiempos ha cobrado una idea de la fe mucho más aquilatada, más honda y sutil. Y todo lo sutil y profundo es difícil de comprender y valorar debidamente. Si te digo que «creo en ti», que «tengo fe en ti», ¿a qué modo de conocimiento aludo? Se trata del conocimiento de una persona, de lo que es y de lo que va llegando a ser a medida que va realizando su vocación y su misión propias. Una persona es una realidad muy elevada y cambiante, y su conocimiento plantea exigencias nada fáciles de cumplir. Si se cumplen, el *conocimiento en fe* adquiere una firmeza especial y un valor sobresaliente.

Lo que se puede conocer de modo contundente, exacto y seguro, no es en modo alguno lo más valioso. Lo más valioso implica cierta ambigüedad y se revela de tal forma que no se impone a quien logra captarlo. La mejor filosofía actual nos permite unir la *profundidad* y la *ambigüedad* en el pensar a fin de saber atenernos al modo de ser de las realidades más hondas, como son las humanas. Debemos aprender a ser precisos al tiempo que respetamos la ambigüedad natural de las realidades más elevadas. Lo decisivo, en definitiva, no es tanto demostrar la *veracidad* de un conocimiento cuanto acertar a *sobrecogerse* ante lo muy valioso. Lo relevante se capta al dejarse uno captar por ello. Esto sucede en todas las experiencias humanas: la deportiva, la estética, la ética, la religiosa...

La luz para comprender las realidades más profundas brota en el trato mutuo. Para conocerte a ti como persona no basta que te mire y te oiga. Estaría mirándote una vida entera y no acabaría conociéndote. Es necesario que entre en relación de *trato personal* y funde contigo diversos *encuentros*. En estos acontecimientos de intensa vida espiritual resalta tu verdadero ser en toda su hondura. Lo decisivo es la hondura del conocimiento, no la seguridad. Durante siglos se fue a la busca de conocimientos seguros, incontrovertibles, demostrables, constatables por cualquiera. Hoy se ha llegado a la lúcida convicción de que en la vida del hombre son más fecundos los conocimientos *desbordantes de riqueza* que los conocimientos *seguros*. Las realidades más elevadas no tienen límites rígidos; son abiertas, se entreveran entre sí, forman constelaciones llenas de sentido que acrecientan el acervo de la realidad. Por eso no pueden ser fijadas en el conocimiento de forma inequívoca²³.

A esta condición ambigua del «conocimiento en fe» se añade otra dificultad: *El criterio de veracidad de tal forma de acceso a lo real no es externo sino interno*. No existe un módulo externo

²³ La importancia del «conocimiento en fe» es subrayada por August Brunner en *Glaube und Erkenntnis*, Kösel, Munich 1951. Desde su alta atalaya de gran científico y humanista, W. Heisenberg supo plantear con decisión el problema de precisar «dónde hay más verdad», si «en lo que no es claro o en lo que es claro». «Según los positivistas, se da una solución sencilla: el mundo se divide en dos sectores: el de lo que puede decirse con claridad y el de aquello sobre lo que debe guardarse silencio (...). Pero no hay filosofía tan sin sentido como ésta porque no hay apenas nada que pueda expresarse con claridad. Si se elimina todo lo que es oscuro, probablemente sólo quedarán algunas tautologías carentes por completo de interés.» «Podemos aceptar plenamente los postulados de los pragmatistas y positivistas, que exigen esmero y exactitud en el estudio de lo particular y al mismo tiempo requieren extrema claridad en el lenguaje. Pero tenemos que prescindir de sus prohibiciones, porque, desde el momento en que no pudiéramos hablar ni pensar sobre las grandes interdependencias, habríamos perdido la brújula con la que podemos orientarnos debidamente». (Cf. *Diálogos sobre la física atómica*, BAC, Madrid 1972, págs. 263, 264, 269).

con el que medir la veracidad de nuestras creencias. Hay una luz que brota en el proceso mismo de realización viva de la fe. Este criterio *interno* es fácilmente considerado como algo meramente *subjetivo, arbitrario*, cuando no se tienen en cuenta los diferentes modos de conocer. A medida que se compromete uno de verdad con aquello que cree, va cobrando seguridad en el conocer²⁴. El que permanece fuera de este compromiso no capta la luz que brota en el encuentro, en la relación de compromiso, y corre riesgo de sentenciar que se trata de algo irreal, fantasmagórico, producto de una personalidad insatisfecha.

Parece que estamos ante un *círculo vicioso*: si no entramos en juego con una realidad, no comprendemos el valor de la misma; para entrar en juego y comprometernos, necesitamos conocer de antemano dicho valor. Se trata de un *pensamiento circular*, efectivamente, pero no es *vicioso* sino *virtuoso*. Todo proceso de búsqueda de algo relevante comienza con la adivinación más o menos precisa de un valor que nos ofrece posibilidades creadoras. Si asumimos estas posibilidades y nos comprometemos con tal valor, vamos ganando una idea cada vez más honda de su verdadero ser y alcance. Este mayor conocimiento, a su vez, enciende un deseo más intenso de fundar modos más perfectos de unidad, y así sucesivamente. A la inversa, si, al descubrir borrosamente un valor, no respondemos a la apelación que nos dirige, no fundamos una relación de encuentro y no brota la luz del conocimiento. Ello explica que a muchas personas ciertas realidades altamente valiosas no les digan nada. Sería tiempo perdido intentar convencerlas de que están en un error. El lenguaje que utilicemos carecerá de sentido para quienes se mantienen fuera de la experiencia religiosa. Si alguien critica a la religión debido a un desenfoque radical de las cuestiones a que alude, de poco valdrá que le demos grandes razones desde el nivel en que nosotros estamos situados. No entenderá por principio nuestro lenguaje y se quedará al margen de todo razonamiento.

²⁴ En su bello y lúcido libro *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, Juan Martín Velasco escribe: «Las expresiones religiosas tienen, pues, una verdad, pero ésta no se mide por la posibilidad de adecuación de las mismas con una realidad directamente perceptible, sino por su capacidad de descubrir nuevos aspectos de la realidad y, en especial, por su capacidad de conferir nuevo sentido a los parciales descubrimientos de verdad que el hombre realiza en todas las demás dimensiones de su existencia. Por eso la verdad del lenguaje de la fe no aparece a través de un proceso de verificación, sino que la palabra de la fe "es ella misma el proceso de su propia verificación..."; "la palabra de la fe se hace verdadera realizándose y se aparece cada vez más verdadera a sí misma a medida que se hace más profunda. Sumiéndose en la fe, el creyente ve de forma cada vez más adecuada lo que se le revela", sin que esto deje de revelársele como misterioso». Cf. o. c., Cristiandad, Madrid 1976, pág. 250. Las frases citadas por el autor son de J. Ladrière: *L'articulation du sens*, Du Seuil, París 1970, pág. 240.

Es inútil analizar el fenómeno religioso desde posiciones inadecuadas, como es el puro análisis intelectual falto de toda voluntad de compromiso. Si, en la obra de S. Beckett *Esperando a Godot*, Godot no viene a salvar a quienes se hallan a la espera de su venida, ello responde a que éstos han perdido toda capacidad de comprometerse personalmente y fundar relaciones de encuentro.

«Estragón.- No hagamos nada. Es lo más prudente (...)

Vladimir.- Tengo curiosidad por saber qué va a decirnos (Godot). Sea lo que sea, no nos compromete a nada»²⁵.

Lo decisivo es hallar la perspectiva justa desde la cual lo religioso muestra todo su valor y revela su sentido cabal. No debemos, por tanto, cejar en nuestro empeño de precisar en qué consiste el conocimiento religioso y fomentarlo sin tardanza, ya que, si nos encaminamos por una vía falsa, provocamos la ceguera para los valores espirituales, y, en consecuencia, los dogmas religiosos y las prácticas litúrgicas y sacramentales no nos dirán nada y nos sumirán en el tedio.

En una encuesta realizada por Juan José Catalán²⁶ varios jóvenes destacan como causa de su alejamiento de la Iglesia el hecho de que las ceremonias litúrgicas les aburren. Como sabemos, el *aburrimiento* es producido por la falta de creatividad, y nuestra creatividad procede en parte de cuanto nos rodea pero en medida no menor pende de nosotros, de nuestra voluntad de asumir los valores que se nos ofrecen. Es posible que, en ciertos casos, los valores cristianos sean presentados de forma tan precaria que los jóvenes no acierten a ver que pueden incentivar su actividad creativa. Se ofrece aquí amplio material de reflexión para quienes desean orientar la labor pastoral de modo eficaz.

5. LA FECUNDIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Si nuestro impulso creador no está bloqueado por la ignorancia, la desidia o el afán de entregarnos a gratificaciones inmediatas, descubriremos múltiples riquezas en la experiencia religiosa que encenderán sin duda nuestro entusiasmo. Entre tales riquezas destacan las siguientes:

²⁵ Cf. o. c., p. 19; *En attendant Godot*, págs. 22-23.

²⁶ Cf. Juan José Catalán: *¿Por qué se alejan? Juventud y celebración*. Verbo Divino, Estella 1985.

1) La experiencia religiosa es la única que garantiza el respeto *absoluto* al hombre. Puedo suscribir la Carta Universal de los Derechos Humanos, pero ¿en qué se funda mi deber de tratarte como algo de valor absoluto si eres una realidad finita, contingente, perecedera? Hoy estamos preocupados por el futuro de la Humanidad, amenazada por la falta de una *Ética del poder*, correlativa al inmenso poder de que hoy dispone. ¿Dónde hallaremos el fundamento último, inquebrantable, de dicha ética? Conviene ser realistas. Si persistimos en el empeño de consagrar como norma de conducta el *relativismo* y el *indiferentismo* ante lo absoluto trascendente, minaremos los cimientos de la ética y quedaremos en extrema indigencia como hombres y como pueblos.

2) La moral basada en la palabra revelada nos facilita la comprensión profunda de los grandes fenómenos humanos, entre los que se halla el amor conyugal. No es infrecuente que algunos jóvenes se alejen un tanto de la fe o al menos de las prácticas religiosas por estimar que la moral cristiana amengua su libertad para realizarse cabalmente, es decir, para desplegar todas sus posibilidades de vivir la vida en plenitud. Se piensa con frecuencia que las normas morales propuestas por la Iglesia ponen excesivas vallas a la expresión temprana de la afectividad. Si ahondamos en esta cuestión, daremos un giro notable a este modo de ver las cosas, y advertiremos que, al prohibir por ejemplo las relaciones prematrimoniales, la Iglesia no intenta impedir el normal desarrollo de los jóvenes, sino, al contrario, velar porque *cultiven formas valiosas de interrelación y desplieguen así su personalidad de modo integral*.

En efecto, la relación sexual es vehículo expresivo de la intimidad personal. Ésta no se logra de forma precipitada; exige un período lento de maduración, como todo proceso creador. Un objeto se puede producir en poco tiempo; el trigo, en cambio, no madura en una tarde, requiere un período determinado de tiempo, circunstancias climáticas favorables y un cuidado incesante. La intimidad personal es fruto del encuentro, y el fenómeno del encuentro plantea múltiples y difíciles exigencias. Hay personas que comparten la vida y no se encuentran en sentido riguroso ni una sola vez. Si quemamos etapas y establecemos relaciones sexuales —con lo que implican de intimidad corpórea— antes de haber creado una *verdadera* intimidad personal, provocamos un grave desequilibrio entre dos vertientes de la vida humana estrechamente relacionadas.

Conviene sobremanera no cometer aquí errores básicos. Es fácil confundir la *intimidad personal* con el mero *ayuntamiento erótico*. A veces hacemos protestas de amor ferviente a una

persona y ocultamos dolosamente el hecho de que lo que en verdad ansiamos es el halago sensorial que nos produce la presencia física de tal persona debido a algunas de sus cualidades. En tal caso, nos amamos a nosotros mismos, no a la persona que ostenta tales cualidades. Si éstas desaparecen, el «amor» se disipa. Tal desaparición indica que no se trataba de auténtico *amor personal*, sino de pura *apetencia instintiva* por parte de una persona aislada en su soledad egoísta. Este supuesto «amor» no es sino el «canje de dos soledades», de dos seres encerrados en su egoísmo, en su búsqueda de gratificaciones inmediatas.

El hecho de no realizar actos sexuales prematuros no ha de ser visto tanto en su aspecto negativo cuanto en el positivo de que se ha orientado la vida hacia la gran tarea de madurar la personalidad. Esta maduración implica un difícil aprendizaje: aprender a entusiasmarse juntos con los mismos ideales, actuar en virtud de criterios éticos comunes, incentivar aficiones compartidas, acoplar el ritmo de la vida, poner en forma el difícil arte de vivir dualmente... Si se precipitan los acontecimientos y se rompen las barreras del pudor y se llega precozmente a la intimidad corpórea, se corre peligro de pensar que ya se ha conseguido todo de la otra persona, que se la «posee» y se domina su intimidad. Con ello se descuida la labor *de creación de intimidad* a que antes he aludido.

En la actualidad se registra un número elevado de fracasos entre los matrimonios jóvenes. Ello es debido sin duda a que se prometieron fidelidad mutua sin haber madurado antes debidamente el amor. Éste se ha quedado en una fase todavía muy elemental: la de la atracción física y la avidez instintiva. No llegaron a amar a la persona a través de sus cualidades. El amor estaba muy condicionado por los propios intereses. Si éstos se ven defraudados, los vínculos «amorosos» se quiebran.

Para fundar un auténtico amor personal, se requiere *libertad interior*, libertad frente a las propias apetencias egoístas. Al recomendarnos que no tomemos como meta en la vida la mera satisfacción de las pulsiones instintivas, sino que integremos el halago sensorial en una actividad creadora de modos elevados de unidad personal, la Iglesia desea orientarnos hacia la única forma de libertad personal auténtica. Cuando rompe la unidad con el Ser Supremo, puede el hombre tener la sensación de haber ganado una inmensa libertad. Lo cierto es que se ha quedado sin fundamento y apoyo, y corre grave peligro de ser presa fácil de los afanosos de poder.

Al término de estas consideraciones, descubrimos que nos hallamos en un momento crucial, dramático como pocos. En la actualidad, hombres y grupos intentan dominarnos de forma rápida, contundente y masiva. Para ello movilizan los recursos de la manipulación en orden a lanzarnos por la vía del vértigo y privarnos de capacidad creadora. Si caemos en esta trampa, nuestra sensibilidad para lo religioso se amengua o anula del todo. Alejados de la roca de lo trascendente, nuestras convicciones pierden firmeza y nos volvemos relativistas: «Todo da igual — suele decirse— con tal de conseguir los propósitos que nos dicta el egoísmo». El relativismo nos lanza por la vía del dominio, que dará a unos pocos el poder sobre la mayoría.

Pero esta misma sociedad ansiosa de reducirnos a presa fácil nos pone en la mano medios suficientes para abrirnos a la grandeza de la fe y la experiencia religiosa, que garantizan al máximo nuestra dignidad personal y nuestro pleno desarrollo. ¿Qué hacer para acogernos a estas posibilidades y defendernos de la manipulación? No hay sino un camino: cambiar de mentalidad y de actitudes, pasar de la actitud posesiva a la actitud creativa, dejar de orientar la vida hacia el ideal del dominio y encaminarse a buen paso, en grupo, hacia el ideal de la unidad²⁷.

²⁷ Sobre estos temas pueden verse mis obras: *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea, Madrid 1988, 4ª ed.; *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*, PPC, Madrid 1998 y en Biblioteca Digital, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019.

SEGUNDA PARTE

CUATRO FILÓSOFOS ENCUENTRAN A DIOS

CAPÍTULO 1

GÉNESIS DEL AGONISMO RELIGIOSO DE UNAMUNO

«Mucho mejor, mi alma, te es tenderte
del lago del misterio a las orillas (...).
No busques luz, mi corazón, sino agua
de los abismos, y allí hallarás la fragua
de las visiones del amor eterno (...)».

(*Poesías 1907*, en *Obras Completas de Unamuno*,
Escelicer, Madrid 1966, págs. 260-1)

Sobre la actitud religiosa de Unamuno, su concepción agónica del Cristianismo y su sentimiento trágico de la vida se han realizado ya tantos estudios, algunos ciertamente valiosos, que podría suscitarse la duda de si vale la pena abordar de nuevo el tema. La posición de Unamuno ha sido analizada desde diversos ángulos y a la luz de los diferentes materiales que han ido estando a disposición de los investigadores²⁸. Incluso los datos que aporta el *Diario Íntimo*²⁹, inédito durante largo tiempo, han sido utilizados por algunos estudiosos, al menos en forma fragmentaria³⁰. Lo que dice o sugiere Unamuno en sus ensayos, novelas, poesías y cartas, y los sentimientos que tales manifestaciones suscitaban en su espíritu está fielmente recogido en diversos trabajos. Falta, sin embargo a mi entender un análisis que *dé razón cumplida* de lo que afirma Unamuno, del temple con que lo hace y de la reacción espiritual que experimenta al llevarlo a cabo. ¿Por qué se entrega Unamuno a una actitud agónica de conciliación de aspectos de la vida que se le antojan opuestos entre sí y no se resigna a despeñarse por uno de estos dos extremismos: o el *agnosticismo intelectual* o la *fe puramente sentimental*? ¿Existe una razón por la cual un hombre tan ansioso de

²⁸ Puede verse una extensa bibliografía de y sobre Unamuno en la obra de J. A. COLLADO: *Kierkegaard y Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, págs. 561-567, y en las Introducciones de Manuel García Blanco a los diferentes volúmenes de las *Obras Completas de Unamuno*, Escelicer, Madrid 1966.

²⁹ Alianza Editorial, Madrid 1970.

³⁰ Cf. MOELLER, Ch.: «Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada», en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, IV, Gredos, Madrid 1960, págs. 57ss.; *Textos inéditos de Unamuno*, Athenas Ediciones,

saber, tan inclinado a no ceder ni uno solo de los derechos de la razón, cultiva una forma de peculiar «misticismo» y no encuentra en éste la paz y el gozo, sino un profundo desasosiego y congoja?

La respuesta a estas preguntas exige un estudio «genético» del pensamiento unamuniano. Si lo realizamos, podemos descubrir el verdadero sentido del mensaje que nos trasmite Unamuno, tanto en lo que presenta de fecundo como de precario, y adquirir madurez en orden a la configuración de una sólida filosofía de la religión. La lectura de Unamuno desde la perspectiva de la *estética de la creatividad* puede ayudarnos a plantear eficazmente el tema de la existencia de Dios y de la fe religiosa³¹.

1. AMBIGÜEDAD DE LA ACTITUD RELIGIOSA DE UNAMUNO

Unamuno muestra en todos sus escritos una honda preocupación religiosa. No comprende que una persona cabal pueda pasar indiferente ante cuestiones tan significativas como son el sentido último de la vida humana, la pervivencia o inmortalidad del hombre, la existencia de Dios³². En su itinerario espiritual se distinguen diversas etapas según el mayor o menor grado de práctica religiosa, de aceptación de los dogmas cristianos, de acercamiento a la Iglesia. En todas ellas destaca un rasgo común: el afán tenaz, en ocasiones febril, por asegurar la pervivencia personal mediante la aceptación de la existencia de Dios. Pero ¿suponía esta aceptación —más o menos explícita— una auténtica *religiosidad*?

Esta delicada pregunta divide a los autores en posiciones diferentes, a veces abruptamente opuestas. Unos estiman que Unamuno nunca fue creyente en el sentido estricto del término³³. Otros lo consideran como católico³⁴. Un tercer grupo de estudiosos se inclina a la opinión más matizada

Cartagena 1965; Zubizarreta, A.: «Aparece un diario inédito de Unamuno», en *Mercurio Peruano*, Lima n° 360, págs. IV-57, 182-189, COLLADO, J. A.: o. c., pág. 383.

³¹ Véase mi *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, Rialp, Madrid 1998, 3ª ed.

³² Cf. *Diario Íntimo*, pág. 123. «No creer que haya Dios o creer que no lo haya, es una cosa; resignarse a que no lo haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que lo haya excede a toda otra monstruosidad moral. Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo» (Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 218). Este párrafo se haya inspirado, obviamente, en la obra de S. Kierkegaard *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid 1969, p. 47.

³³ Cf. SÁNCHEZ BARBUDO, A.: *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid 1969.

³⁴ Cf. BENÍTEZ, H.: *El drama religioso de Unamuno y cartas a Jiménez Ilundáin*. Universidad de Buenos Aires 1949.

de que Unamuno no fue en sentido estricto ni católico ni cristiano, pero sí un hombre religioso³⁵. Incluso personas versadas en filosofía y teología sienten perplejidad al haber de precisar el tipo exacto de religiosidad que profesó Unamuno en los distintos momentos de su vida³⁶.

Para explicar esta sorprendente ambigüedad se aducen razones muy dispares. Ciertos autores, apoyados en el carácter egocéntrico y absorbente de Unamuno, no dudan en acusar a éste de farsante y atribuir su tono desgarrado y agónico a un simple afán de notoriedad³⁷. Según otros, la preocupación religiosa de Unamuno presenta acentos tan entrañables que no puede sino brotar de una actitud interior sincera. Al no verse asistida tal sinceridad por una buena formación religiosa y teológica —debido, en buena medida, a la precariedad de los estudios teológicos, bíblicos, litúrgicos y pastorales de la época— el pensamiento unamuniano sufre unas oscilaciones y vacilaciones tan fuertes que a una consideración precipitada pueden parecer fruto de mera arbitrariedad³⁸.

Un estudio detenido permite descubrir en Unamuno una insoslayable tensión interna entre dos elementos a su parecer inconciliables: la *voluntad* y la *razón*. Ésta se considera incapaz de demostrar la existencia de Dios. Aquélla manifiesta enérgicamente su anhelo de que Dios exista por cuanto es el único ser que puede garantizar la inmortalidad del hombre. Unamuno no se resigna a escoger entre ambas potencias: las acoge a las dos «agónicamente», en su inevitable antagonismo, para vivir de la energía que genera —a su juicio— tal desgarramiento. Esta lucha interna no parece a otros comentaristas tan trágica como podría desprenderse de una lectura precipitada de los escritos de Unamuno, por entender que éste monta su trama intelectual de dudas, paradojas y antinomias sobre un fondo de soterrada confianza en Dios, asumida de la tradición y el ambiente católicos en que se hallaba firmemente arraigado, tanto con el corazón como con la inteligencia³⁹. Esta instalación en el mundo religioso del catolicismo explica que, al lado de ciertos gestos de rebeldía contra las instituciones y dogmas religiosos católicos, se hallen en las obras unamunianas

³⁵ Cf. MARIAS, J.: *Miguel de Unamuno*, en *Obras V*, Revista de Occidente, Madrid 1955, pág. 150. CALVETTI, C.: *La fenomenología della credenza in Miguel de Unamuno*, Milán 1955; S. GRANJEL, L.: *Retrato de Unamuno*, Madrid 1957; ZUBIZARRETA, A.: *Unamuno en su Nivola*, Madrid 1960; MOELLER, Ch.: o. c.; COLLADO, J. A.: o. c.,

³⁶ Cf. CAMINERO, N. G.: «Ateísmo y vitalismo: Unamuno», en *El ateísmo contemporáneo*, II, Cristiandad, Madrid 1971, págs. 289-350.

³⁷ Cf. SÁNCHEZ-BARBUDO, A.: o. c.

³⁸ Cf. MOELLER, Ch.: o. c., N. G. CAMINERO: *L. cit.*

³⁹ Cf. MARIAS, J.: o. c., pág. 151.

expresiones de cálida devoción que sólo pueden surgir en un espíritu abierto a una realidad trascendente personal.

La lectura del *Diario íntimo* de Unamuno, escrito sin intención de darlo al público y editado póstumamente, da pie a pensar que el autor consideró como meta primaria de sus obras la conquista de la gloria personal, y, en consecuencia, mantuvo rígidamente la línea intelectual que le había conferido una figura espectacular de luchador arisco y solitario. El mismo Unamuno se reprocha en dicho diario su afán inmoderado de convertirse en objeto de espectáculo y centro del universo, pretender conseguir la inmortalidad a través de la fama terrena y carecer de humildad suficiente para vivir una auténtica vida comunitaria»⁴⁰. Las confesiones que hace Unamuno en estos cinco humildes cuadernos nos inducen a la tentación de recurrir al plano psicológico-biográfico para explicar los problemas hermenéuticos que plantea su obra. Esta orientación equivocada es seguida por los autores que afirman la existencia de dos Unamunos: el auténtico y el espurio, el de verdad y el de ficción, el que escribía pensando en «salvar el alma» y el que publicaba libros para alcanzar renombre.

Esta explicación basada en motivaciones personales parece en principio contundente, pero ofrece escaso valor para quienes se preocupan actualmente por fundamentar una filosofía de la religión. Al margen y más allá de las actitudes personales, hay una *lógica de los procesos espirituales* que debemos descubrir y articular si queremos dar razón cabal de la trama del pensamiento de un autor. Es posible que se hayan dado en Unamuno dos actitudes opuestas. En este caso, nuestra labor será explicar de modo pormenorizado y bien fundado cómo se vincula una toma de posición con otra, y dónde se halla la verdadera raíz de cada una de las afirmaciones básicas de la concepción religiosa de Unamuno. Puede un pensador sentir el prurito de la popularidad y no ser un farsante en todo cuanto afirma, antes sentirlo profundamente, al tiempo que ignora él mismo las razones de su sentir. Poner estas razones al descubierto es tarea que deben acometer los hermeneutas para sentar las bases de una teoría del conocimiento adecuada a los diferentes modos de realidad.

Indicar una vez más que Unamuno amaba las paradojas y se complacía en desconcertar al lector no resulta suficiente. Hay que buscar las razones por las cuales orientó su vida espiritual

hacia la tensión agónica, sin apoyarse ni en el racionalismo ni en el fideísmo. Nuestro estudio de Unamuno será fecundo para la investigación actual en la medida en que ponga de manifiesto la génesis profunda de su pensamiento y su actitud existencial. Unamuno adoptó frente a la vida una actitud posesiva y dominadora. Esta actitud le llevó a conceder la primacía a un modo de conocimiento *objetivista*, incapaz de otorgar un fundamento intelectual sólido al deseo humano de inmortalidad. Consiguientemente, se vio obligado a conceder a la voluntad humana un poder creador de realidades trascendentes. Unamuno oscila de la posición *objetivista* a la *subjetivista*. Puede parecer a una mirada superficial que otorga una gran intensidad a la vida religiosa del hombre, pero de hecho no hace sino girar sobre su propio eje sin avanzar. De ahí arranca el pesimismo y el sentido trágico de su pensamiento.

Analicemos estos complejos y sutiles temas a la luz que desprende el análisis de la lógica interna de los procesos espirituales que sigue el hombre en su vida.

2. ACTITUD POSESIVA Y DOMINADORA

Unamuno confiesa haber sufrido la enfermedad del «egotismo» o «pueril yoización»⁴¹, ese «orgullo íntimo, recogido, oculto a los extraños» que constituye «la miseria de todos los hombres de letras»⁴². Esta obsesiva preocupación por sí mismo lo llevó a polarizar todo el universo en torno a su yo, y le hizo insufrible la idea de tener que dejar un día de existir. «Estoy lleno de mí mismo y mi anulación me espanta. Me cuesta mucho penetrar en la intuición de mi propia nada»⁴³. Unamuno solía invitar a los lectores a sentir el vértigo de la nada, a revivir con la imaginación el proceso de la anulación de sí mismos como personas, a fin de sentir el dolor que ello pueda acarrear e incrementar así en forma proporcional la conciencia del propio existir⁴⁴. Tal género de dolor se

⁴⁰«Después de todo es poco pura esta constante preocupación mía (sic) por mi propio fin y destino. Es tal vez una forma aguda de egotismo. En vez de buscarme en Dios busco a Dios en mí.» «He vivido soñando en dejar un nombre, viviré en adelante obsesionado en salvar mi alma» (Cf. *Diario íntimo*., pág. 123).

⁴¹ Cf. *Diario íntimo*, págs. 123, 144, 152, 153.

⁴² Cf. o. c., pág. 153.

⁴³ Cf. o. c., 124.

⁴⁴ El papel destacado que concede Unamuno al dolor en orden a avivar la conciencia del propio existir tiene una clara ascendencia schopenhaueriana. La Voluntad universal es para Schopenhauer la fuente y raíz última del dolor. Sentir vivamente el dolor es retornar a las raíces de la propia individualidad, forma perezosa que la Voluntad engendra y destruye en su incesante fluir dionisíaco (Cf. *Diario íntimo*, pág. 44).

hace intolerable si se parte del principio de que cuanto existe pende del propio yo, de modo que, al derrumbarse éste, se anula todo.

Esta prevalencia del yo inspira una actitud posesiva y dominadora en todas las vertientes de la vida humana. Se avasalla a los demás en las conversaciones⁴⁵, se considera la propia vida como mero tema para una composición literaria⁴⁶, se intenta dominar la realidad exterior sometiéndola a una forma de análisis exhaustivo, se quiere poseer la fe mediante un proceso de racionalización de la misma⁴⁷, se inventan personajes de ficción para sentirse prepotente frente a su destino⁴⁸, se entrega uno a un afán desmedido de saber para controlar la realidad y figurar en los círculos sociales; se reduce todo lo existente —incluso la fe y la vida religiosa— a medio para el logro de los propios fines⁴⁹.

Unamuno manifestó desde joven un ansia insaciable de adquirir conocimientos que engendran dominio. Para dominar intelectualmente, hay que *objetivar* el objeto-de-conocimiento, situarlo a distancia, una *distancia de espectacularidad*, de no compromiso, de mero análisis frío. El que quiere dominar una realidad mediante el conocimiento tiende a ficharla, inventariarla, tenerla bajo control; no le concede libertad de iniciativa, no dialoga con ella, no se abre a sus apelaciones; la toma como un *objeto* —algo delimitable, situable, controlable—, no como un «ámbito de realidad», entidad que no tiene límites rígidos y puede intervincularse con otras para fundar modos rigurosos de encuentro⁵⁰.

⁴⁵ Cf. *Diario íntimo*, pág. 182. En el «Retrato de Unamuno», Jean Cassou destaca el carácter monologante y absorbente de la obra de Unamuno, pensador que «no tiene ideas» y se mueve en un «perpetuo monólogo en que todas las ideas del mundo se meten para hacerse problema personal, pasión viva, prueba hirviente, patético egoísmo (...)» (Cf. *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela*, Alianza Editorial, Madrid 1966, págs. 92, 95, 100). La afirmación de Cassou de que Unamuno no tiene ideas quiere éste entenderla como equivalente a que él no se deja dominar por ellas (o. c., pág. 110). En realidad, Cassou quería destacar la actitud escasamente dialógica de Unamuno, «hombre solitario, desterrado, salvaje, orador en el desierto, provocador, vano, engañoso, paradójico, inconciliable, irreconciliable, enemigo de la nada y a quien la nada atrae y devora, desgarrado entre la vida y la muerte, muerto y resucitado a la vez, invencible y siempre vencido» (o. c., pág. 94).

⁴⁶ Cf. *Diario íntimo*, pág. 144.

⁴⁷ Cf. o. c., pág. 57.

⁴⁸ Recuérdese la relación de Unamuno, autor de *Niebla*, con el protagonista de la misma, Augusto Pérez. Una amplia interpretación de esta obra puede verse en mi libro *Análisis literario y formación humanística*, Escuela Española, Madrid 1986, págs. 75-93.

⁴⁹ Al exponer, en el capítulo IV de la obra *El sentimiento trágico de la vida*, el valor de los fundamentos históricos del cristianismo, Unamuno sostiene que éste no es sino una «solución de nuestro íntimo problema vital, el hambre de inmortalidad» (Cf. *Obras Completas*, VII, págs. 143, 155).

⁵⁰ Sobre los «ámbitos de realidad» -o, sencillamente, «ámbitos»-, véanse mis obras *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998, 3ª ed.; *Inteligencia creativa*, o. c.

El que adopta una actitud dominadora y pragmatista, no co-creadora, suele ver las realidades del entorno como *distintas y distantes, externas y extrañas*, y entiende que frente a ellas no cabe sino una alternativa dramática: o *dominarlas* o *ser dominado por ellas*. No tiene en cuenta la posibilidad de que una realidad distinta y distante, externa y extraña pueda volverse *íntima*, sin dejar de ser distinta, a través de un proceso de trato en el cual se funda un *campo de juego común*.

Esta concepción *objetivista*, que tiende a considerar los seres del entorno como *objetos*, realidades cognoscibles por vía de *ob-jetivación*, de proyección a distancia y de análisis, somete inevitablemente el proceso de conocimiento a los esquemas «dentro-fuera», «interior-exterior», «lo mío-lo tuyo», «salir de mí-entrar en ti»... El afán dominador y la correlativa concepción objetivista penden en cierta medida de la tendencia a exaltar el propio yo. La atencencia de Unamuno a los esquemas antedichos y su actitud egoísta le llevan a conceder importancia a la *interioridad*, entendida no en el sentido agustiniano o cartesiano —según la interpretación actual de R. Lauth y F. Alquié⁵¹— sino en el marcado por Kant y la teología protestante liberal —Schleiermacher, Harnack, Ritschl, Hermann—. Cuando San Agustín invita al hombre a buscar la verdad *en su interior*, lo insta a retirarse del trato *superficial* con las realidades del entorno a fin de entrar en diálogo *profundo* con el Dios trascendente que se revela al hombre recogido. «Noli foras ire. Intra in animam tuam, quia in interiore homine habitat veritas». (No vayas afuera. Entra en tu alma, porque en el hombre interior habita la verdad). Nótese que dice "en el hombre interior", el hombre que vive en diálogo con lo trascendente, con la verdad. Unamuno altera el pensamiento agustiniano notablemente al escribir: «in interiore hominis», en el interior del hombre. El *adjetivo* de San Agustín se convierte aquí en *sustantivo*. Esta sustantivación de la interioridad llevará a considerar el esquema «interior-exterior» como un dilema, lo que provocará dificultades insalvables en el análisis de la vida religiosa hasta nuestros días⁵². Por «hombre interior» entiende San Agustín el que se *recoge* para dejarse *sobrecoger* por «lo más excelso que existe en el orden espiritual»⁵³ y así trascenderse a sí mismo hacia la verdad. «No vayas afuera; entra dentro de tu alma, porque en el

⁵¹ Véase mi obra *El triángulo hermenéutico*, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015.

⁵² Ejemplo patente de ello es la adhesión a este esquema por parte de J. A. T. Robinson, autor que no lucha tanto por deshacerse de una tradición teológica supuestamente obsoleta cuanto de las trabas que le tiende a su propio discurso racional la adopción de una metodología rudimentaria, del todo insuficiente. Cf. John A. T. Robinson: *Honest to God*. SCM Press Ltd. Londres 1963. Trad. castellana: *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1967.

⁵³Cf. *De Trinitate*, libro XII, Cap. I.

hombre interior habita la verdad; y, si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adónde llega todo buen pensador sino a la verdad?⁵⁴

En el ensayo «¡Adentro!», de 1900, Unamuno intuye que la perfección no la logra el hombre perdiéndose en la *exterioridad* de la vida social y la naturaleza, sino aunando la vida *social* y la vida *interior*. Pero no acierta a expresar su pensamiento con una metodología adecuada. Comienza subrayando la necesidad de tomar como punto de partida en la existencia la propia «vida interior» y aspirar a lo absoluto. Entiende por *vida interior* el reconocimiento de la pobreza cardinal de espíritu, la conciencia de la propia nada radical⁵⁵. En su ensayo «El hombre interior», interpreta la *interioridad* como preocupación por las cuestiones últimas de la existencia. Hombre *interior* se contrapone aquí a hombre *superficial, indiferente*. «(...) En todo caso hay que buscar al hombre de dentro, al hombre íntimo, preocupado de su destino individual, del sentido eterno de su vida, y que no puede satisfacerse con esa actividad externa de funcionario o de parado, de ocupante o de aspirante»⁵⁶. Tras subrayar la precariedad de lo exterior, afirma Unamuno que no hay que regular la acción por el pensamiento, pues «no hace el plan a la vida, sino que ésta lo traza viviendo»⁵⁷. «No te empeñes en regular tu acción por tu pensamiento; deja más bien que aquella te forme, informe, deforme y transforme éste. Vas saliendo de ti mismo, develándote a ti propio.»

De dónde extrae la acción humana esta fecundidad existencial no lo precisa Unamuno, que se limita a sugerir una actitud de autenticidad mediante expresiones difícilmente coordinables. «... Chapúzate en Naturaleza ...» «Toma la vida en serio sin dejarte emborrachar por ella; sé su dueño y no su esclavo (...)» «Chapúzate en el dolor para curarte de su maleficio (...)». «(...) Vuelve luego a la sociedad para vivir en ella; pero de ella despegado, desmundanizado». ¿Cómo puede uno chapuzarse y, al mismo tiempo, no dejarse emborrachar? ¿Cuál es la actitud que debe el hombre adoptar para vivir en la sociedad sin apegarse a ella? Unamuno alude simplemente al concepto de «singularización interna», de «ámbito interior»⁵⁸. Adivina que hay dos tipos de espacio en que puede el hombre moverse: el *exterior*, sometido a las condiciones de espacio y tiempo, y el *interior*,

⁵⁴Cf. *De vera religione*, cap. 39.

⁵⁵ Cf. *Obras Completas*, I, pág. 947.

⁵⁶ Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 1.107.

⁵⁷ Cf. *Obras Completas*, pág. 948.

⁵⁸ Cf. *Obras Completas*, I, pág. 952.

el ideal y espiritual. «Deja eso de adelante y atrás, arriba y abajo, a progresistas y retrógrados, ascendentes y descendentes, que se mueven en el espacio exterior tan sólo, y busca el otro, tu ámbito interior, el ideal, el de tu alma»⁵⁹.

Inmediatamente se plantea Unamuno el problema de la vinculación de ambos espacios, el interior y el exterior, y concede la primacía al primero. «Forcejea por meter en ella (tu alma) al universo entero, que es la mejor manera de derramarte en él.» «(...) En ti lo conoces.» «Doy conmigo el universo entero. Para ello tienes que hacerte universo, buscándolo dentro de ti. ¡Adentro!»⁶⁰. Lema constante de Unamuno será partir del sujeto humano y encontrar en él la fuerza necesaria para llegar a plenitud. «De esa conciencia de tu poquedad recogerás arrestos para tender a serlo todo»⁶¹. Unamuno alude alguna vez a la necesidad de unirse con realidades distintas, pero, al no precisar si tal modo de unión es integrable con la independencia personal, tiende a confundir *vida interior*, *vida individual* y *vida en soledad*⁶². «Sólo en la sociedad adquieres tu sentido todo, pero despegado de ella»⁶³. ¿Cómo se logra esta forma de unión-en-despego? Unamuno no clarificó nunca este punto decisivo para la teoría del conocimiento.

Tan grave laguna le impidió ver cómo puede el hombre unirse creadoramente a las realidades valiosas del entorno que nutren su acción y llevan su personalidad a plenitud. Al no poder adentrarse de modo activo en las realidades que le permiten hacer juego creador, el hombre se siente *angustiosamente limitado*. De esta situación asfixiante saca, sin embargo, fuerzas —según Unamuno— para engendrar aquello que le es inaccesible. «(...) El universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la conciencia de su humanidad que quiere ser fin y sentido del Universo, ese anhelo que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente y porque no se rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo y que no es el *ens summum*, el *primum movens* ni el creador del Universo, no es la Idea-Dios. Es un Dios vivo, subjetivo —pues que no es sino la

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cf. o. c., págs. 953-954.

⁶¹ Cf. o. c., pág. 947.

⁶² En el clima de sinceridad del *Diario íntimo*, Unamuno intuye este nexo. «Ese horror a la nada ¿no es un aviso acaso? ¿No sería más horrible que la nada una eternidad de soledad, a solas con la propia nada? Puesto que sólo en ti has pensado y a ti te has buscado y te has creído centro del universo, contigo y sólo contigo estarás eternamente, con tu mundo interior, borrado a tus sentidos el de fuera, y así te penetrarás pronto de tu nada y tendrás tu propia nada por eterna compañía» (o. c., pág. 76).

subjetividad objetivada o la personalidad universalizada—, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad»⁶⁴.

A este Dios-Voluntad llega el hombre a través del amor. Pero su existencia seguirá siendo negada por la razón que —dentro del cauce de los esquemas objetivistas «interior-exterior», «dentro-fuera» se preguntará cómo es posible que el sujeto acceda mediante el conocimiento a un ser que se halla *fuera* de su inmanencia. Ciertos agnósticos dan por supuesto que el esquema "inmanencia-trascendencia" constituye un *dilema*, ya que -a su juicio-ambos términos se oponen por definición. No reparan en que este tipo de esquemas son vistos como *dilemas* por el que no vive *creativamente*, no se esfuerza en *asumir activamente* las posibilidades de vida que le ofrece la realidad *trascendente*. Cuando realizamos dicho esfuerzo, lo *trascendente* deja de sernos distante, externo y extraño para tornarse *íntimo*, sin dejar de ser distinto. De esa forma, lo trascendente y lo inmanente se complementan y pasan a constituir un *contraste*⁶⁵.

3. METODOLOGÍA INADECUADA Y AGNOSTICISMO RACIONALISTA

La orientación *objetivista* provoca la falta de finura metodológica con que se enfrenta Unamuno a los grandes problemas de la existencia humana. De niño y adolescente vive la experiencia religiosa con asiduidad y fervor, de forma un tanto pietista, rendida y sensible, pero

⁶³ Cf. *Obras Completas*, I, pág. 952.

⁶⁴ Cf. o. c., VII, págs. 207-208.

⁶⁵ Cf. R. Guardini: *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996; *Der Gegensatz- Versuch einer Philosophie des Lebendig-konkreten*, Grünewald, Maguncia 1985³. En un debate sostenido con un teólogo católico en el programa «Frontera», de Radio Nacional de España, Enrique Tierno Galván defendió su posición *agnóstica* con la simple manifestación de que él está instalado en la «inmanencia» o «finitud», y ésta, por definición, se halla escindida de la «trascendencia». Al dar por supuesto que el esquema «inmanencia-trascendencia» constituye un *dilema*, se anula toda posibilidad de vincular los seres finitos con el Ser Infinito. Tierno Galván considera que el Ser Trascendente es «una sustancia ajena o distinta al mundo» (cf. *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid 1975, pág. 52). No repara en que una realidad puede muy bien ser *distinta* de otra y no serle *ajena*, sino *íntima*. Por eso zanja la cuestión afirmando que, si existe lo finito-inmanente, no puede aceptarse la existencia de lo infinito-trascendente: «Las contradicciones son modos de ser verdaderos, pero los contrarios se relacionan por una vinculación en la cual uno de los términos es falso por la simple existencia del otro, y en esta relación falsedad-verdad el proceso dialéctico no es posible porque lo verdadero es desde el primer momento lo ajeno a lo falso. Esto es lo que ocurre con la contrariedad trascendencia-finitud: finitud es *realmente* incompatible con trascendencia» (Cf. *O.cit.*, pág. 56).

Frente a esta posición, debemos subrayar que la tarea básica de la formación humana consiste, justamente, en no ver como realidades *contradictorias* -que se oponen insalvablemente entre sí- las realidades *contrastadas* -que se complementan y enriquecen-. «Uno de los signos cardinales de la mediocridad de espíritu es ver contradicciones allí donde sólo hay contrastes» (G. Thibon: *El pan de cada día*, Rialp, Madrid 1952, 2ª ed., pág. 63).

apenas sometida a reflexión aquilatada⁶⁶. En la juventud se traslada a Madrid y se adentra con entusiasmo espontáneo, no reglado por una sólida formación metodológica, en el mundo de la filosofía kantiana y del protestantismo liberal. A la influencia de estas corrientes se debe que Unamuno conceda primacía al primer término de los esquemas «dentro-fuera», «interioridad-exterioridad». El afán de *saber para dominar* le lleva a dar por supuesto que todo conocimiento humano auténtico debe centrarse en torno a estos esquemas. Su actitud individualista —o, como él decía, "egotista"—, unida a su fogoso temperamento y su indómita voluntad, lo insta a primar la *interioridad* frente a la *exterioridad*, entendidas ambas de forma abusivamente precaria, depauperada. Ello explica que, por una parte, considere el método científico como modélico, y adopte, por otra, en el tratamiento de los temas filosóficos más apremiantes para su espíritu una orientación irracionalista, voluntarista, subjetivista⁶⁷.

Esta aparente contradicción es perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que la actitud intelectual *ob-jetivista* es demasiado rígida para dar alcance a realidades que, por su interna riqueza, superan el plano de los meros *objetos* y no son, por consiguiente, *objetivables*, situables a *distancia-de alejamiento* respecto al sujeto, antes sólo se revelan a quien entra con ellas en relación de *trato creador*. El objetivismo aboca al agnosticismo antropológico, metafísico y teológico. Las realidades que envuelven, comprometen y nutren al mismo que intenta conocerlas —es decir: convertirlas en *objeto-de-conocimiento*— no son objetivables, proyectables a distancia del sujeto, si por *distancia* entendemos *alejamiento*, actitud de *indiferencia*, de *mera contemplación*, de asistencia a un *espectáculo* que no nos compromete personalmente. Entre tales realidades figuran el ser, el lenguaje, las otras personas, las instituciones, las obras artísticas, y, en lugar destacado, el Ser Supremo, fundamento absoluto de toda realidad finita.

En las obras de Unamuno encontramos numerosos testimonios explícitos de su marcha hacia un *racionalismo nihilista*, agostador de la vida intelectual y espiritual⁶⁸. El hombre que quiere

⁶⁶ Cf. *Recuerdos de niñez y mocedad*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, págs. 103-105.

⁶⁷ Unamuno confía en el poder de la voluntad porque ve en la interioridad humana una fuente de energía. La teoría actual de la creatividad ha sabido precisar con sumo cuidado que, si se consideran los esquemas «interior-exterior», «dentro-fuera», «inmanencia-trascendencia» como dilemas, por estimar que todo lo *distinto* y *distante* del hombre permanece ineludiblemente *fuera* de éste, la interioridad no sólo no engendra la energía capaz de impulsar la persona hacia su pleno logro —que tiene lugar mediante la realización de modos fecundos de *encuentro*— sino que queda reducida a una forma de *soledad asfixiante*. Véase mi obra *El encuentro y la plenitud de vida espiritual*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, págs. 193-262 y en Biblioteca Digital, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019.

⁶⁸ Es sintomático que Unamuno, en sus años jóvenes, haya afirmado con toda decisión que el mundo exterior

imponerse ansía liberarse de lo exterior, de cuanto puede ofrecer algún modo de resistencia a su libre albedrío. *Liberación* es interpretado expeditivamente como *interiorización*, reclusión en la *interioridad*, entendida como punto de partida, fuente de energía y meta a lograr. Esta *vida en la interioridad* es fácilmente confundida con la *vida en el espíritu*, vista como opuesta a la *vida en la disipación exterior*, en la enajenación provocada por la sumisión a lo distinto, distante, externo y extraño a uno. Hay «una natural aspiración en el anarquismo, la de libertarse de la ley exterior, de la letra que mata, y vivir según el espíritu y la justicia»⁶⁹.

Al quedar recluso en la interioridad del yo, —considerado como una fortaleza que se alza frente al entorno ajeno y hostil, posible usurpador de la autonomía propia—, el hombre se incapacita para toda forma de *encuentro* con las realidades que le ofrecen posibilidades valiosas de juego creador. Si no hace juego, no alumbró sentido, no tiene luz para comprender lo que son en verdad las realidades que le rodean e incluso su propia realidad; se orienta hacia el *absurdo*, y siente tristeza, angustia, desesperación, afán de anulación⁷⁰. He aquí la lógica implacable de los procesos de fascinación y vértigo provocados por la actitud básica de voluntad de dominio a cualquier precio⁷¹. «Yoísmo y nihilismo son cosas que acaban por identificarse»⁷².

Unamuno confiesa que se adentró en «el desierto del intelectualismo» y lo redujo todo a polvo con el análisis⁷³. «He tendido a la nada, a la destrucción ideal de todo, a reducirlo todo a mero fenómeno; he querido hacer de mi nada el centro del universo, lo merecido es la nada de todo verdadero ser, la muerte eterna»⁷⁴.

Al reducir el valor de las realidades que constituyen el entorno humano o, en caso límite, al destruirlas, se anula la verdadera libertad, que es *libertad para la creatividad*, para la fundación de *acontecimientos de encuentro*, que constituyen auténticos *campos de juego creador*. «Racionalizar

no tiene de por sí sentido alguno y debe recibirlo del hombre.

⁶⁹ Cf. *Diario íntimo*, pág. 54.

⁷⁰ Sobre el nexo que une estos conceptos puede verse mi obra *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1993, 2ª ed., págs. 115-147.

⁷¹ Véase mi obra *Vértigo y éxtasis*, Rialp, Madrid 2006 y en Biblioteca Digital, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019.

⁷² Cf. *Diario íntimo*, pág. 54.

⁷³ Cf. o. c., pág. 83.

⁷⁴ Cf. o. c., pág. 85.

la fe. Quise hacerme dueño y no esclavo de ella, y así llegué a la esclavitud en vez de llegar a la libertad en Cristo»⁷⁵

Falto de auténtica libertad y seguridad en sí mismo —que sólo procede del amparo otorgado por el encuentro con lo valioso, lo que ofrece auténticas posibilidades de juego creador—, el hombre tiende a incrementar su dominio sobre los objetos y las realidades no-objetivas reducidas a condición de objetos, para hacerse una ilusión de poder y solidez. Ello explica la tendencia de Unamuno a reducirlo todo a medio para incrementar el saber, crear obras literarias, construir edificios de ideas. En el *Diario íntimo* confiesa su tendencia al denostado *literatismo* y *esteticismo*, al narcisismo intelectual que lleva a convertir los libros de devoción en materia erudita, reducir la mística a un ramo de la literatura, cultivar el arte por el arte, tomar su mismo proceso de conversión como motivo de estudio y comentario.

Las consecuencias agostadoras de esta actitud pragmática, utilitarista, que todo lo reduce a medio para la satisfacción de los propios intereses, quedan dramáticamente patentes en la experiencia del espejo que introduce Unamuno en varias de sus obras —de modo singular en *La Esfinge*, en *Niebla* y en el *Diario íntimo*—. «Pensamos en nosotros de ordinario como en un extraño. Y llegan momentos en que nos vemos fuera de nosotros mismos, como sujetos extraños, visión que entristece porque nos aparecemos en toda nuestra vanidad, como sombras pasajeras. Yo recuerdo haberme quedado alguna vez mirándome al espejo hasta desdoblarme y ver mi propia imagen como un sujeto extraño, y, una vez en que estando así pronuncié quedo mi propio nombre, lo oí como voz extraña que me llamaba, y me sobrecogí todo como si sintiera el abismo de la nada y me sintiera una vana sombra pasajera. ¡Qué tristeza entonces! Parece que se sumerge uno en aguas insondables que le cortan toda respiración y que, disipándose todo, avanza la nada, muerte eterna»⁷⁶.

⁷⁵ Cf. o. c., pág. 57.

⁷⁶ Cf. o. c., págs. 49-50. Un análisis de la experiencia del espejo en Unamuno y Sartre y del mito de Narciso puede verse en mi obra *Vértigo y éxtasis*, págs. 57-59, 131-134. Si, al mirarme en el espejo, no me fusiono con mi *figura*, antes guardo cierta distancia y adquiero *perspectiva*, entro en relación de *presencia* conmigo, porque me veo como un *ámbito de vida*, una *trama de relaciones*, una *persona*. Entonces, me experimento como una realidad conocida, confiada, cercana, llena de sentido y desbordante de riqueza, de modo que me invita a vivir en plenitud. Estas condiciones son justamente las opuestas a las que destaca Unamuno en la experiencia del espejo.

J. P. Sartre, en *La Náusea*⁷⁷, y A. Camus, en *Calígula*⁷⁸, aducen también esta experiencia del espejo para poner de manifiesto el efecto *fusional* y *enajenador* de la visión objetivista de la propia realidad⁷⁹. El hombre, al contemplarse de modo objetivista, a *distancia de alejamiento*, con la vista relajada, se aleja de sí mismo, se desdobra, ve su figura como algo ajeno, y sufre una verdadera enajenación, con las secuelas patológicas consiguientes.

Este desgajamiento personal produce un dolor muy hondo, que aviva al máximo la conciencia de sí. Según Unamuno, el dolor, la autenticidad personal y la conciencia de sí corren parejos. «El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona.» «El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino cuanto más capacidad para el sufrimiento o, mejor dicho, para la congoja, tiene.» «Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia»⁸⁰. La idea del nexo entre dolor y autenticidad humana se alumbró en la mente de Unamuno al considerar el efecto purificador que ejerce el dolor sufrido en común sobre aquellos que se aman. «(...) Los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor (...). Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena»⁸¹.

El dolor producido por la entrega al *vértigo del relax*, del mirar de forma fija y fascinada al espejo donde se refleja la propia figura, no eleva a los hombres a un nivel de autenticidad porque no funda unidad, antes escinde, enajena a cada uno respecto a sí mismo. Unamuno, sin embargo, parece dar por supuesto que la vinculación de dolor, autenticidad y acrecentamiento de la conciencia de sí son fenómenos simultáneos en toda circunstancia.

El afán de verse *desde fuera* responde a voluntad de control, de tener en la mano las riendas del propio ser. Idéntico motivo impulsa la preocupación por la fama, por la idea que los demás, *desde fuera* de nosotros, se hacen de nuestra personalidad. «¡Poderse ver desde fuera!, ¡poderse ver desde fuera! Esto he deseado muchas veces.» «¡Dejar un nombre! (...) Parece

⁷⁷ Sobre la experiencia del espejo en *La Náusea*, Cf. mi *Estética de la creatividad*, págs. 393-396.

⁷⁸ Cf. o. c., págs. 469, 474.

⁷⁹ La vinculación de la experiencia del espejo con la nostalgia del vitalismo contemporáneo por el plano infracreador es objeto de una amplia exposición en mi *Estética de la creatividad*, o. c.; *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, o. c., págs. 115-192.

⁸⁰ Cf. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, VII, págs. 230, 231, 234.

⁸¹ Cf. o. c., pág. 189.

imposible que se ame más al nombre que a sí propio. He aquí la forma de esa mortal esclavitud que hace que sacrifiquemos nuestra realidad a la apariencia que de nosotros hay en las mentes ajenas, que sacrifiquemos nuestro propio ser al concepto que de nosotros se ha formado el mundo»⁸².

El mismo efecto distanciante es producido por la reducción de las otras personas a medio para el desarrollo de nuestra actividad. «He tomado al prójimo de ¡Oh, amado Teófilo! para ejercitarme, de paciente oyente. Y es claro, todas las ideas que de esta charla brotaban eran ideas de charla, ideas de mundo, fuegos fatuos, juegos de conceptos. De aquí ese condenado conceptismo que ha borrado toda la sencillez de mis trabajos»⁸³.

Unamuno era demasiado intuitivo y penetrante para no entrever la infecundidad de esta actitud reactiva, antidialógica. Por eso dirige duros ataques a toda orientación cultural — esteticismo, literatismo, neo-misticismo, politicismo...— que reduzca el mundo a espectáculo, sin comprometerse personalmente y entregarse a una labor de interacción creadora con las realidades valiosas que nutren a la persona humana y le confieren impulso creador⁸⁴. Frente a las exaltadas proclamas de la época en favor de la autonomización del arte y la vida⁸⁵, Unamuno subraya la necesidad de vincular la vida humana —en todas sus vertientes— a los planos más hondos de la realidad. «¡El arte por el arte! Tanto vale decir la vida por la vida. No, la vida por la muerte, la vida por la vida eterna; y el arte por el arte eterno, por la religión»⁸⁶.

A través de la conmoción espiritual sufrida en 1897, Unamuno se hizo cargo de que la actitud intelectualista —objetivista, dominadora, distanciadora del objeto de conocimiento— provoca el agostamiento espiritual del hombre, porque lo lleva a *poseer verdades* en vez de *dejarse*

⁸² Cf. *Diario íntimo*, págs. 95-96.

⁸³ Cf. o. c., pág. 105. Unamuno alude al comienzo del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, en el que San Lucas se dirige al lector creyente, el «amante de Dios» o «Teófilo», con estas palabras: «En el primer libro, ¡Oh amado Teófilo!, traté de todo lo que Jesús hizo y enseñó...»

⁸⁴ Cf. o. c., pág. 154.

⁸⁵ Recuérdense las conocidas frases de Ortega en *El tema de nuestro tiempo*: «No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado —ascetismo o cultura— para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza o la beatitud, la vida vale por sí misma». «Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida» (Cf. o. c., Col. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1947, 6ª ed., págs., 87 66).

⁸⁶ Cf. *Diario íntimo*, pág. 90.

poseer por la verdad, y lo aleja de cuanto está destinado a nutrirlo⁸⁷. «Es una terrible enfermedad el intelectualismo, y tanto más terrible cuanto que se vive en ella tranquilamente, sin conocerla; es tan terrible como la locura o el idiotismo, en que se dice que ni el loco ni el idiota sufren, pues no conocen su mal, y aún pueden vivir contentos»⁸⁸.

Unamuno supo adivinar la infecundidad de la actitud objetivista, pero no logró descubrir el camino que permite superarla de raíz. La causa de tal incapacidad radicó, sin duda alguna, en la falta de un análisis preciso de los diferentes modos de unidad que puede fundar el hombre con lo real en torno. Al verse alejado intelectualmente de la realidad —sobre todo, la realidad de las personas y la de Dios—, Unamuno quiso incrementar la unión con el universo. Pero ¿con qué forma de unidad? La respuesta precisa a esta pregunta nos facilitará una clave certera para comprender los mejores logros del llamado «Unamuno contemplativo», y descubrir, al mismo tiempo, su laguna fundamental, la que le impidió desbordar plenamente la actitud agónica.

4. EL PSEUDOMISTICISMO DE LA UNIÓN FUSIONAL

La actitud individualista, centrada en el propio yo, infunde al hombre terror ante la idea de la anulación de la propia existencia y suscita el deseo de imponerse al tiempo, perdurar, conservarse, eternizarse⁸⁹. Unamuno deseaba intensamente prolongar el propio yo en el tiempo y el espacio, resistir a la anulación, conservar la propia existencia e invadirlo todo, para convertirlo todo en el propio yo. Este tipo de unión invasora, postulada e impulsada por un afán absorbente de dominio, no puede ser sino una unión de *objetivación* —que tiende a tener control— o una unión de *fusión* —de empastamiento o anegamiento—. Esta última forma de unión puede presentar dos modos opuestos.

1º) Si el yo se deja anegar en el todo, se disuelve y enajena; se pierde en una forma de identifica

⁸⁷ De este afán posesivo arranca —según X. Zubiri— la crisis que padece la vida intelectual del hombre contemporáneo. Cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 9ª ed., págs. 29-57.

⁸⁸ Cf. *Diario íntimo*, págs. 76-77.

⁸⁹ «La esencia no es sólo el empeño en persistir por siempre, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos (...). Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios» (Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 232).

ción panteísta. La unión pseudomística y «romántica»⁹⁰ con las realidades del entorno humano que a una mirada de ojos entornados parecen acoger al hombre en un abrazo que difumina las delimitaciones propias de los objetos no funda auténtica unidad; entrega al hombre a vagas ensoñaciones faltas de rigor y control mental, meras efusividades sentimentales que se hallan aparentemente en los antípodas de la voluntad de dominio, *pero proceden a menudo de ella*.

2º) La unión que no es sino delicuescencia borrosa se opone polarmente a la unión de dominio lograda por vía de conocimiento objetivista, analizador, que ficha e inventaría los objetos para dominarlos. *Se opone, pero se halla en el mismo plano objetivista*, y no implica un paso adelante hacia una auténtica forma de unidad con lo real.

Toda forma de unidad fusional, por intensa que parezca debido a la exaltación sentimental que suele provocar, presenta una extrema precariedad en el aspecto creador; no funda modos *elevados* de unidad con lo real; no crea, por tanto, *cultura*⁹¹. Los modos elevados de unidad son formas de *encuentro*, campos de juego en que se entreveran dos o más «ámbitos de realidad»⁹². Los objetos pueden *yuxtaponerse* o *chocar*; no pueden *entreverarse*, potenciar sus posibilidades lúdicas, dar lugar a nuevos ámbitos. Los modos de unidad objetivistas saltan a la vista, suscitan a menudo ganancias inmediatas que provocan fascinación, y exaltan al hombre codicioso de halagos sensibles o de impresiones fuertes, pero no penetran en lo más hondo de las realidades relacionadas; son tangenciales. Una caricia meramente erótica enerva los sentidos, pero no crea un modo de unidad personal. Un choque, por su parte, es un *encontronazo*, no un *encuentro*. Para que haya encuentro, deben cumplirse diversas y rigurosas exigencias, las propias de todo acto creador, creador en este caso de modos estables y fecundos de unidad, de campos comunes de juego⁹³.

⁹⁰ Este vocablo es entendido aquí en el sentido casero de «borrosa» y «ensoñadora» —«schwärmerische»—.

⁹¹ En sentido riguroso, debe entenderse por cultura todo cuanto el hombre realiza en orden a fundar con lo real modos de unión-a-distancia que no *empastan* sino que *integran en un campo de juego común*. Véase mi obra *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003, 2ª ed., págs. 17 y ss. y en Biblioteca Digital, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019.

⁹² En contraposición a «objeto» —realidad delimitable, asible, ponderable, controlable...— entiendo por «ámbito» aquella realidad que desborda los límites espaciotemporales empíricos y abarca cierto campo de realidad por cuanto ofrece posibilidades de juego y tiene capacidad de asumir activamente las posibilidades que le vienen ofrecidas. Un ser humano presenta una vertiente objetivista por ser corpóreo, y es susceptible por ello de ser medido, pesado, asido, manejado... En cuanto persona, sin embargo, ostenta un carácter de «ámbito de realidad», ya que no limita, ejerce influjo sobre los demás y es influido por ellos a su vez, ofrece posibilidades lúdicas y asume las que le ofrecen las realidades «ambientales» de su entorno. Cf. *Inteligencia creativa*, o.c., págs. 33-41.

Todo juego es fuente de luz y se desarrolla a la luz que él mismo alumbraba. A lo largo del juego se va alumbrando el sentido o el sinsentido de las jugadas que se realizan y las formas que se crean, el ritmo que se instaura, las ideas que se suscitan⁹⁴. Al hacer juego en cualquier vertiente de la vida —la deportiva, la artística, la amorosa, la ética, la religiosa...—, el hombre va poniendo de manifiesto el sentido profundo de las diversas realidades del universo, las naturales y las culturales, las que ya existen y las que surgen al hilo del trato creador del hombre con el entorno. Este alumbramiento de sentido se traduce en incremento de la sensibilidad para los valores y de la capacidad de descubrir la existencia de realidades metasensibles que no se dejan ver, oír, asir, mensurar, inventariar, pero muestran una decisiva eficiencia en el proceso de desarrollo de la personalidad humana. La conciencia de hallarse en vías de plenificación como persona suscita sentimientos de gozo y entusiasmo. El hombre se entusiasma cuando acoge activamente las posibilidades de juego que le ofrece una realidad valiosa y se siente con ello elevado a lo mejor de sí mismo. Esta elevación serena y entusiasta a planos elevados de realización personal constituye la experiencia de *éxtasis*, que no es *alienante* —como a menudo se afirma bajo la influencia de una mera consideración etimológica— sino *promocionadora de la personalidad*⁹⁵. Alienante en grado sumo es la experiencia de *vértigo*, en todas sus facetas: vértigo del poder y la ambición, vértigo de la lujuria, de la velocidad tomada como un fin, del juego de azar, del viaje sin retorno de la droga, de la sumisión a ritmos musicales electrizantes y a mareas de sonido prepotentes, de la entrega —sin voluntad configuradora— a ríos de impresiones sensoriales⁹⁶.

Toda forma de unión *fusional* responde a la entrega a un modo de *vértigo* que fascina en principio para someter seguidamente a una devastadora decepción, ya que empasta al hombre con la realidad fascinante y le impide conservar la distancia que implica todo campo de juego. Para realizar el juego estético de contemplar una obra de arte, hay que situarse *cerca* de la misma pero a *cierta distancia*, a fin de cobrar la debida *perspectiva*. Una excesiva inmediatez parece incrementar la posibilidad de un conocimiento intenso, pero hace imposible el juego cognoscitivo. Una persona

⁹³ Estas exigencias son expuestas en la obra *Inteligencia creativa*, o. c., págs. 152-169.

⁹⁴ Esta característica del juego que la hermenéutica viene subrayando más o menos tímidamente desde W. Dilthey es clarificada y explanada en mi *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 33-183.

⁹⁵ Unamuno confunde a veces *éxtasis* con *rapto*. Ortega consideró la experiencia extática como del mismo linaje que las de orgía, embriaguez y vértigo. Sobre el papel que puede desempeñar esta confusión injustificada en la subversión de ciertos valores, hago diversas precisiones en *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, o. c., págs. 217, y en *Inteligencia creativa*, o. c., págs. 363-398.

⁹⁶ Sobre las experiencias de vértigo y éxtasis y su incidencia —respectivamente— en la decadencia cultural y en la realización cabal del hombre, puede verse *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, o. c., págs. 108 ss.

que se abrazara a otra con un abrazo que degenerase en *fusión* no podría relacionarse con ella, ni conocerla, ni quererla. Antonio Machado afirmó en cierta ocasión que los hombres debieran quererse como masas. Esta idea no es aceptable ni como metáfora, porque la unión de dos seres que se fusionan —al modo de dos masas de cera— hace imposible el juego ético del amor.

La unión fusional parece colmar la laguna abierta por el conocimiento objetivista, que aleja de lo real. Pero se trata de un espejismo nefasto. La unión lograda a través de una forma de entrega fascinada que no da lugar a modo alguno de juego creador no fomenta la libertad auténtica —que es la *libertad para la creatividad*— no alumbrando sentido, no concede seguridad en el conocer, pues el criterio para discernir cuándo estamos en la verdad es interno al juego mismo⁹⁷. La entrega a las experiencias de vértigo conduce al hombre al sinsentido o *absurdo*. En una persona afanosa de dominar, de serlo todo y controlar racionalmente las realidades del entorno, resulta contradictorio entregarse a modos de unidad fusionales, que la anegan y sumen en la impotencia.

Ante esta situación, el hombre ansioso de seguridad y poder siente una desoladora inseguridad. De ésta se deriva una profunda desazón y un agudo resentimiento frente a lo real. Tales sentimientos provocan la autocompasión y la exacerbación de la subjetividad. El hombre dominador, lacerado en su orgullo, se convierte en un obseso del yo, del incremento del propio campo de acción y dominio. Esta obsesión megalómana, aliada con la fantasía, provoca un giro radical de actitud: el yo, en vez de anegarse y disolverse en las realidades del entorno, intenta asumir éstas en sí, en un proceso de gigantesca «yoidización» del universo. Una vez fracasado el intento de llegar a Dios por la vía intelectual-objetivista y la sentimental-pietista, Unamuno no encuentra otra salida que otorgar, con desesperada energía, un poder absoluto de expansión a la propia realidad personal. Así llega a pensar que el *querer creer* funda la fe. «Crear en Dios es, en primera instancia, (...) querer que haya Dios, no poder vivir sin El»⁹⁸. El yo, visto en una proyección cósmica, en la cual los límites individuales se difuminan e integran en una forma de conciencia universal, se convierte en Dios.

Unamuno desplegó todas sus facultades fabuladoras y literarias para dar expresión a los modos más intensos de la voluntad de perdurar e imponerse. Pero no podía alterar las leyes de la realidad, según las cuales la energía no le viene al hombre de la fuerza de una voluntad que trabaja

⁹⁷ Cf. *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 45ss.

⁹⁸ Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 209.

en vacío, en total desvinculación de lo real. El impulso creador procede siempre de las realidades valiosas que apelan al hombre y le invitan a dar respuesta y fundar con ellas una relación auténtica de encuentro. La voluntad a solas, por mucho que se entregue a una exaltación delirante de su propio poder, no hace sino girar sobre su eje, desgastar energías y entrar en un estado ineludible de agotadora decepción. Ello explica que Unamuno, tras la exaltación del yo, no consiga una dosis siquiera mínima de alegría, serenidad y entusiasmo, antes acabe entregándose a una exacerbada angustia, que se traduce en un estilo rasgado, impetuoso, marcado a menudo por latigazos de amargura. Para quien conozca las leyes de la *vida en el espíritu* resulta extraordinariamente expresiva la premonición que hace Unamuno tras dejar constancia de su «forma aguda de egotismo»: «Ya no volveré a gozar de alegría, lo preveo. Me queda la tristeza por lote mientras viva»⁹⁹.

En todas sus obras de intención literaria —dramas y novelas, poemas y descripciones de paisajes—, Unamuno intenta una y otra vez dar rienda suelta a su voluntad de unirse a lo real y alcanzar una forma de plenitud, seguridad y paz personales. Choca en principio esta actitud abierta, benevolente y líricamente afectiva de Unamuno con el tono agrio, polémico e impositivo de sus ensayos filosóficos y religiosos. Pero *una visión profunda descubre aquí las dos caras de una misma moneda*.

En las páginas de su *Diario íntimo* indicó Unamuno la vía regia para conseguir los modos de unidad con lo real que llevan al hombre a plenitud. Es la vía de la experiencia *extática*, sobre todo la del *amor oblativo*. Unamuno intentó dar expresión dramática a esta intuición decisiva en la novela que mejor refleja su talante espiritual: *San Manuel Bueno, mártir*. No orientó, sin embargo, por ese camino su vida personal —al menos en su vertiente pública— ni las obras destinadas a la publicidad. De ahí que su honda revisión espiritual de 1897, reflejada en las confesiones del *Diario íntimo*, no haya dado los frutos que hubieran sido de esperar. Unamuno siguió desgarrado por su interna contradicción entre la voluntad de inmortalidad, la conciencia de la muerte cada vez más cercana y la imposibilidad de conocer a Dios, único garante de una vida auténticamente perdurable.

⁹⁹ Cf. *Diario íntimo*, pág. 123.

Este desgarramiento espiritual, que culmina en la trágica experiencia íntima de 1925 en París¹⁰⁰, responde en Unamuno a una actitud de *sinceridad*, no de farsa novelesca, como a veces se ha dicho. Dado su punto de partida, no podía don Miguel sino dar bandazos pendulares desde la posición racionalista a la irracionalista, dos formas extremas de una misma actitud objetivista, dominadora. La voluntad de dominio provoca por principio una actitud unilateral ante la realidad que lleva a destacar en exclusiva las vertientes de ésta que son susceptibles de algún modo de posesión. A su vez, la unilateralidad en los planteamientos impide ahondar debidamente en las cuestiones. La falta de hondura en el conocimiento de las diversas vertientes o matices de la realidad no permite intuir la unidad profunda que los engarza. Al quedar desvinculados los diversos aspectos de la realidad, ésta se puebla de dilemas: «o razón o vida», «o yo o el otro», «o conocimiento o amor», «o vida intelectual o vida sentimental», «o intelección y dominadora o contemplación inmersiva, abierta y respetuosa». Unamuno empieza dando primacía a los primeros términos de estos dilemas —*razón, yo, conocimiento, vida intelectual, intelección dominadora*—. La forma de actividad humana que los mismos sugieren —la vida intelectual objetivista se muestra incapaz de penetrar en la esfera de las realidades y acontecimientos que se evaden a un control racional. Para salvar de algún modo la posibilidad de la inmortalidad, Unamuno se acoge con energía desesperada a los segundos términos de tales dilemas sin renunciar a los primeros, antes manteniéndolos a ambos en una tensa suspensión. Esta tensión, mantenida a ultranza durante toda la vida, se traduce en una auténtica *agonía*, en el doble sentido de *lucha* y de *asfixia espiritual*. Unamuno subraya más bien el primer aspecto. A mi entender, debe resaltarse asimismo el segundo, por cuanto el enfrentamiento de dos actitudes extremistas provocadas por un planteamiento defectuoso no permite al hombre hacer el juego que le lleva al encuentro y al desarrollo consiguiente de su personalidad.

5. EL ENIGMA DE UNA PARADOJA INSTRUCTIVA

Si sobrevolamos las obras de Unamuno y sintetizamos las conclusiones a que llegó respecto al tema de Dios, no podemos sino considerar su posición como un tanto tosca e irrelevante para el momento actual. Visto, en cambio, su pensamiento *genéticamente*, a la luz de la teoría de los «ámbitos», el juego y la creatividad, la atormentada búsqueda unamuniana nos ofrece una lección sumamente útil para nuestra investigación filosófica en torno al problema de la experiencia

¹⁰⁰ Cf. Prólogo a *Cómo se hace una novela*, en *San Manuel Bueno, mártir y Cómo se hace una novela*, Alianza Editorial, Madrid 1966, pág. 85.

religiosa. El gran mensaje de Unamuno, si lo expresamos en forma drástica, viene dado por un hecho aparentemente paradójico: un hombre proclama con energía, incluso a veces con irritación, la necesidad de vivir *con toda el alma*, comprometiendo el propio ser personal en sus fibras más sensibles¹⁰¹, y no lo consigue realizar él mismo ni una sola vez en su vida. Averiguar con precisión la razón de este sorprendente fenómeno encierra el mayor interés para el planteamiento riguroso de la filosofía de la religión.

1. *Unamuno quiere vivir con toda el alma.* Frente a los diversos géneros de *indiferentismo religioso*, Unamuno subraya la necesidad de plantearse con el mayor vigor personal las grandes cuestiones de la existencia: el sentido de la vida y de la muerte, el riesgo de caer en la nada, el ansia de perdurar... Ante una concepción intelectualista de la fe, Unamuno intuye con nitidez que los dogmas religiosos no tienen una función meramente *intelectual* sino *existencial*, y deben traducirse en un compromiso religioso personalmente asumido. Esta asunción entraña una constante inquietud, la tensión espiritual necesaria para no dejarse llevar de la tendencia a perderse en el instante fugaz, en la inmediatez de lo huidizo propia de los espíritus que se estancan en el «primer estadio en el camino de la vida» (Kierkegaard)¹⁰². Tener fe —según Unamuno— no es sólo adherirse intelectualmente a unos contenidos dogmáticos; es crear aquello que no se ve pero se ansía con toda la energía de un espíritu ansioso de plenitud y perduración. Consciente de que el tipo de vida intelectual que él conocía, valoraba y practicaba apenas tenía función positiva alguna que cumplir en lo tocante a la vida de fe —ya que se reducía a negar la posibilidad de la existencia de Dios y, correlativamente, la de la inmortalidad del hombre—, Unamuno pide que se haga la *experiencia viva* de la fe. Puede parecer que imprime con ello un impulso poderoso a la existencia espiritual de las gentes, pero acontece todo lo contrario, porque la energía espiritual procede del diálogo, no del desgarramiento y la soledad a que aboca la concepción unamuniana del conocimiento racional.

2. *Unamuno no logra un pensamiento integral.* Se afirma con frecuencia que Unamuno es un pensador *integral* porque no se resigna a prescindir de ninguna de las vertientes humanas que pueden jugar un papel en el conocimiento: razón, voluntad, sentimiento, afán de supervivencia... En efecto, Unamuno rehuye afiliarse unilateralmente al racionalismo o al sentimentalismo, al

¹⁰¹ Cf. *Diario íntimo*, pág. 103.

¹⁰² Sobre los tres «estadios» o actitudes en el camino de la vida, véase mi obra *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea, Madrid 1988, 4ª ed., págs. 48-84.

intelectualismo o al voluntarismo. Pese a estar convencido de que la razón anula la fe en Dios y la posibilidad de la inmortalidad, no se entrega al fideísmo, a una aceptación puramente volitiva y sentimental de la fe. Quiere mantener la fe en constante y tensa pugna con la razón, pues de tal enfrentamiento se sigue, a su entender, la energía de la experiencia religiosa. Esta atención simultánea a diversas vertientes enfrentadas de la realidad personal parece en principio un rasgo *integrador* de la personalidad de Unamuno, pero no lo es, por no haber sabido éste aunar y potenciar entre sí las diversas posibilidades humanas. *Mantener en tensión agónica* diversas facultades no es *integrarlas*. Integrar significa *entreverar diversos ámbitos de realidad*, fecundarlos mutuamente a través de una forma rigurosa de juego dialógico.

Tal fecundo entreveramiento no podía realizarlo Unamuno por falta de una teoría de los ámbitos, del juego y del «triángulo hermenéutico», que regula las interrelaciones de las categorías de inmediatez, distancia y presencia¹⁰³. A la luz de esta teoría —hoy posible tras las investigaciones filosóficas de los últimos decenios—, el entorno humano no aparece como un conjunto amorfo de seres opacos, ineludiblemente distantes del sujeto cognoscente, sino como una trama de seres que ofrecen al hombre diversas posibilidades lúdicas y pueden convertirse para él en entrañables compañeros de juego. Así, el prójimo no es para cada hombre «el otro», el ser distinto y distante, externo, extraño, tal vez hostil, posible usurpador de su mundo, sino un ser que está llamado a fundar con él un campo de juego común, un ámbito de encuentro¹⁰⁴.

3. *Unamuno procede con una metodología inadecuada*. Falto de esta concepción lúdico-ambiental de la realidad, Unamuno abordó los grandes problemas de la vida humana —hacia los que gravitaba imperiosamente su espíritu con una metodología inadecuada, sólo apta para el análisis de entidades meramente objetivas —asibles, delimitables, ponderables—. El fracaso podía preverse de antemano. Unamuno sacó pronto la conclusión de que el entendimiento guiado por tal metodología o estilo de pensar era incapaz de dar alcance a dichos problemas, entre los que descuella la existencia de Dios y la inmortalidad de la persona humana. «Por cualquier lado que la

¹⁰³ Según expliqué ampliamente en mi obra *El triángulo hermenéutico*, o. c., págs. 59-115, el hombre puede fundar con las realidades del entorno diversos modos de *inmediatez* y *distancia*. Al integrar un modo de inmediatez con uno de distancia, instaura una forma correlativa de *presencia*.

¹⁰⁴ Véase el drama de Unamuno *El otro*, (Aymá, Barcelona 1964) y confróntese la actitud ante el prójimo que lo inspira con la de J. P. Sartre en *Huis Clos* (en *Théâtre*, Gallimard, Paris 1947; *A puerta cerrada*, en *Teatro*, Aguilar, Madrid 1974) y en *L'être et le néant*, cap. «Le regard», Gallimard, Paris 1943, págs. 310-368). Su concepción sobre el otro como distinto, distante, externo, extraño y a menudo hostil la obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*, Guadarrama, Madrid 1972, págs. 256-291.

cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida.» «Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible.» «¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón.» «¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende?»¹⁰⁵.

Al desconocer la posibilidad de otros modos de pensar, Unamuno sentenció precipitadamente que la facultad intelectual humana es inoperante en el tratamiento de estas cuestiones y acaba ejerciendo un papel negativo. La razón no es sólo incompetente en materia de fe; declara a ésta imposible. «Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites, no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende. Y estos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos comprobadamente. Fuera de ellos está lo irracional, que es lo mismo que se llame sobre-racional que infra-racional o contra-racional; fuera de ellos está el absurdo de Tertuliano, el imposible del *certum est, quia impossibile est*. Y este absurdo no puede apoyarse sino en la más absoluta incertidumbre»¹⁰⁶.

Sin una conciencia que perdure, el universo entero se convierte para nosotros en una pura nada. Al negar la razón tal pervivencia, nos sentimos atenazados por el temor de que el entorno en que alentamos sea un inmenso vacío, carente de todo sentido. La razón se presenta, así, como un elemento disolvente que nos lleva a convencernos de la vaciedad o inconsistencia del universo. La quiebra de la razón implica la anulación absoluta del sentido radical de cuanto existe. «La razón ordena las percepciones sensibles que nos da el mundo material; pero, cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo apariencial, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora. Y el mismo terrible oficio cumple cuando, sacándola del suyo propio, la llevamos a escudriñar las intuiciones imaginativas que nos da el mundo espiritual¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 162.

¹⁰⁶ Cf. o. c., pág. 171.

¹⁰⁷ Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 214.

Al no poderse nutrir de lo real, la razón humana entra en estado de asfixia lúdica, no puede hacer juego y se autodisuelve, dando lugar a un absoluto escepticismo. «El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez»¹⁰⁸.

Destruída por la razón «la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad»¹⁰⁹, Unamuno podía haberse ocluido en una actitud inmanentista, haciendo las paces con un escepticismo total, al modo del «hombre absurdo» descrito por A. Camus en *El mito de Sísifo*¹¹⁰. Pero su preocupación por salvaguardar la posibilidad de su inmortalidad personal era demasiado fuerte para convertir en meta pacífica esta conclusión agnóstica. Siguiendo la línea kantiana, vista de modo un tanto expeditivo, intentó resolver en alguna forma, por la vía de la voluntad y el sentimiento, el problema que deja abierta la razón debido al supuesto alejamiento que provoca entre el hombre y lo real¹¹¹.

Para salvar este abismo, Unamuno pone la voluntad y el sentimiento *a extrema tensión*, en la confianza de que ésta engendre la energía necesaria para conocer las realidades más altas, e incluso para crearlas. Fe no es «crear lo que no vimos» sino «crear lo que no vemos», «crearlo y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así, en incesante tormento vital»¹¹². ¿Cómo se realiza este género de creación?

Unamuno vuelve sobre sus pasos y matiza la idea de que la razón niega la inmortalidad personal del hombre. En rigor, la razón se enfrenta a la fe en la pervivencia de la conciencia humana porque es un tema que se le escapa por hallarse fuera de su campo de acción. «Racionalmente carece de sentido hasta el plantearlo. Tan inconcebible es la inmortalidad del alma como es, en rigor, su mortalidad absoluta. Para explicarnos el mundo y la existencia —y tal es la obra de la razón— no es menester supongamos ni que es mortal ni que es inmortal nuestra alma.

¹⁰⁸ Cf. o. c., pág. 171.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Véase mi análisis de esta obra en *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 453-462.

¹¹¹ La razón conoce por vía de *ob-jetivación*, de proyección a distancia, y lo que está fuera del sujeto resulta incognoscible por una facultad intelectual que pende inevitablemente de la percepción sensible, la cual, a su vez, para tener sentido, debe ser *informada* por el sujeto cognoscente (Cf. *Obras Completas*, VII, págs. 218-9). Lamentablemente, Unamuno no logró descubrir la existencia de la *intuición intelectual inmediata-indirecta*. Véase, sobre este decisivo tema, mi *Metodología de lo suprasensible*, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015, págs. 419-426.

¹¹² Cf. *Obras Completas*, I, pág. 962; VII, pág. 219.

Es, pues, una irracionalidad el solo planteamiento del supuesto problema»¹¹³. La cuestión de la inmortalidad es incumbencia del anhelo vital del hombre, de la voluntad de ser en plenitud. Unamuno pone en vinculación la lógica, la razón y la ciencia, y afirma que ésta «destruye el concepto de personalidad, reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momento(s), es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que, sin rendirse, se revuelve contra la razón»¹¹⁴.

A las cuestiones últimas de la existencia —sentido de la vida, inmortalidad, Dios...— llega el hombre cuando se deja llevar de sus más profundos y enigmáticos presentimientos y anhelos. El hombre anhela sobrevivir a la muerte, conservar su conciencia, evitar el fantasma de la nada y la soledad absoluta, y presiente que hay una realidad misteriosa que le está cerca siempre, a veces sentida, jamás vista, que lo impulsa hacia un reino de nobleza y sobrehumana excelencia. De las entrañas del hombre surge una necesidad vital de «vivir un mundo ilógico, irracional, personal o divino». El Dios racional, «el Dios que no es sino Razón del Universo, se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y sólo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona viva, como Conciencia, y no ya sólo como Razón impersonal y objetiva del Universo»¹¹⁵.

Las cuestiones últimas de la existencia son, para Unamuno, *irracionales*, pero se plantean al hombre *como problemas*, y el hombre tiende a *dar razón* en alguna forma de ellas. «(...) Fe, vida y razón se necesitan mutuamente.» «Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse, pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación»¹¹⁶. Si el hombre se entrega a una duda total, queda anegado en un mar de incertidumbre, y no hará sino dar vueltas sobre su propio eje, en un torbellino espiritual desesperante. Si se cree con una certeza absoluta, la mente humana queda fijada, aquietada en una total inmovilidad. Lo fecundo, según Unamuno, es *estar espoleado por una duda racional que no anula la tensión vital hacia la meta anhelada*.

¹¹³ Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 174.

¹¹⁴ Cf. o. c., pág. 173. Este concepto restringido de razón, abusivamente ceñido al de ciencia, inspira el conocido párrafo del Unamuno agónico de la obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. «Era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando en cierto libro (...) leí esto: "Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira." Y escribí al margen: "De la barrera acá todo se explica sin él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios, por lo tanto, sobra". Y con respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia» (*Obras Completas*, VII, pág. 204).

¹¹⁵ Cf. *Obras Completas*, VII, págs. 215, 213-4.

¹¹⁶ Cf. o. c., pág. 175.

Frente a las incertidumbres y perplejidades de la razón, el hombre siente de hecho hambre de Dios, y le pide que se haga *su voluntad* —no su razón— ya que siente o presiente que «su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente»¹¹⁷. Al darse este presentimiento y aquel deseo sobre el fondo del escepticismo racional, el hombre entra en un estado de «desesperación sentimental». La desesperación es —según Kierkegaard— una enfermedad extremadamente grave que no mata, antes permite asistir a la propia asfixia lúdica. Este ahogo espiritual hace sentir vivamente al hombre que el Dios negado por la razón tiene que existir. «(...) Al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobreexiste y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos»¹¹⁸.

Es el empuje de nuestro amor, nuestra hambre de Dios, nuestro deseo febril de que exista quien nos lleva a Dios, pero no a un Dios que está *fuera* de nosotros, sino *en* nosotros, en nuestro afán de inmortalidad, de no perder jamás nuestra conciencia. Es un Dios personal en cuanto que es la Conciencia del Universo que envuelve y sostiene nuestras conciencias y da finalidad humana a la creación toda¹¹⁹. Se trata de una «revelación sentimental e imaginativa» que, «por amor, por fe, por obra de personalización de esa Conciencia suprema», nos lleva a «creer en el Dios vivo»¹²⁰. Frente a la razón que aniquila, la imaginación integra, totaliza, da vida. Pero, al darnos vida sin límite, nos lleva a confundirnos con todo, y nos mata, como individuos, por exceso de vida. «La razón, la cabeza nos dice: "¡Nada!"; la imaginación, el corazón, nos dice: "¡Todo!", y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que, sin El, somos nada»¹²¹. Dios y el hombre se hacen mutuamente. «Dios se hace o se revela en el hombre. (...) Se está haciendo, y en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida, y su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad. Y es Dios la más rica y más

¹¹⁷ Cf. o. c., pág. 215.

¹¹⁸ Cf. o. c., VII, pág. 209.

¹¹⁹ Cf. o. c., pág. 217.

¹²⁰ Cf. o. c., pág. 214.

¹²¹ Cf. o. c., pág. 215.

personal concepción humana.» «Dios, que es el Amor, el Padre del amor, es hijo del amor en nosotros»¹²².

Si se piensa que el entendimiento, para conocer una realidad, la *ob-jetiva*, la pone enfrente, a *distancia* del sujeto, y tal distancia es entendida como *alejamiento*, suele concluirse que el conocimiento *despersonaliza* los objetos de conocimiento, de modo que al Dios vivo, el Dios, como ser *personal*, sólo puede accederse creando vínculos amorosos con Él: "Al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente, es decir, matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada"¹²³

4. *Una idea poco aquilatada de los modos de unidad que puede fundar el hombre con las realidades del entorno impide a Unamuno integrar las distintas vertientes del ser humano: razón, voluntad, sentimiento.* Si la razón aleja al hombre de lo real, y sobre todo de lo real metasensible, la imaginación lo une, pero con unidad de *fusión*, que parece en principio llevar al hombre a plenitud y acaba disolviendo su verdadera personalidad y la realidad auténtica de Dios. De aquí arranca la imposibilidad, por parte de Unamuno, de *integrar* el conocimiento y el amor, la razón y la imaginación, la vida racional y la vida contemplativa.

Unamuno desconoce los modos diversos de unidad que puede establecer el hombre con el entorno por no haber ahondado en la teoría de la creatividad y del juego. La creatividad se desarrolla en el acontecimiento del juego, visto como una forma de *entreveramiento de ámbitos*. El que juega es un ámbito, un ser capaz de asumir activamente las posibilidades ofrecidas por la realidad con la que hace juego. Esta asunción activa de posibilidades lúdicas es la fuente primaria de energía que tiene el hombre para desarrollar su personalidad en todos los órdenes¹²⁴. La fuerza procede de la unidad, pero no de la *unidad de fusión* que empasta, sino de la *unidad de integración*

¹²² Cf. o. c., pág. 209.

¹²³ Cf. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid 1986, pág. 163.

¹²⁴ Una amplia exposición de lo que es el juego creador se halla en mi *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 33-183.

que hace entrar en juego creador. Este tipo de juego instaura modos elevados de unidad y hace posible el conocimiento de las realidades que surgen mediante el entreveramiento de ámbitos. *La forma de unidad más alta viene dada por el acontecimiento extático de encuentro*. En éste se alumbra la luz necesaria para conocer las realidades metaobjetivas.

Por haber reducido injustamente el alcance de la vida intelectual, Unamuno estima que «al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento»¹²⁵. Al no ahondar debidamente en el estudio de cada una de las vertientes de la vida humana, Unamuno desgarró la existencia en falsos dilemas, y no logra integrar el conocimiento y el amor. Llega al Dios-amor de arribada, náufrago de una vida intelectual que ha hecho quiebra y se ha diluido a sí misma. Una teoría del conocimiento hecha «a medida», ajustada a las condiciones de cada objeto de conocimiento —como solicitaba Bergson¹²⁶— sitúa el amor en la cima misma del acto de conocer, no al margen de éste. Para conocer los seres más valiosos, hay que comenzar por amarlos, por aceptarlos en su condición relevante, que implica serias exigencias para el cognoscente. Este reconocimiento es condición indispensable para hacer juego e instaurar un campo de interacción existencial en el cual la escisión entre el dentro y el fuera, lo interior y lo exterior, lo mío y lo tuyo, el yo y el otro queda superada.

Unamuno, debido a su actitud existencial objetivista, posesiva, orientada unilateralmente a dominar, a imponer el propio yo, vio limitada su capacidad cognoscitiva por los esquemas objetivistas «dentro-fuera», «interior-exterior», «sujeto-objeto», y no logró superar nunca —en las obras publicadas en vida— el poder que los mismos tienen de acantonar al sujeto cognoscente y a las realidades de su entorno en recintos separados¹²⁷. Cuando intenta romper barreras mediante los recursos de la razón práctica y el amor, lo hace de forma borrosa, pseudorromántica, mal articulada metodológicamente. De ahí la necesidad de preguntarse dramáticamente, con F. G. Robertson, si los presentimientos que tiene de inmortalidad y de Dios no serán meras ansias de su propio corazón

¹²⁵ Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 208.

¹²⁶ Cf. *La pensée et le mouvant*, PUF, París 1934, pág. 1

¹²⁷ «No fue, pues, lo divino algo objetivo, sino la *subjetividad de la conciencia* proyectada hacia fuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de *personalidad vertido a lo de fuera*. Ni cabe en rigor decir fuera y dentro, objetivo y subjetivo, cuando tal distinción no era sentida, y siendo, como es, de esa indistinción de donde el sentimiento y el concepto de divinidad proceden. Cuanto más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de la divinidad en nosotros» (*Obras Completas*, VII, pág. 202).

tomadas por algo vivo fuera de él, mero sonido de los propios anhelos que resuenan por el vasto vacío de la nada¹²⁸.

Unamuno se halla desguarnecido metodológicamente para plantear estas cuestiones de forma justa. Por eso vuelve una y otra vez al agnosticismo racional. «Existir, en la fuerza etimológica de su significado, es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *ex-sistere*. ¿Pero es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia que abarca a lo conocido todo? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe. Valdría tanto como tener ordenado el caos»¹²⁹. Si la mente humana no puede salvar la frontera de lo fenoménico, la vía racional para acceder a la realidad más honda y trascendente al sujeto que intenta conocerla queda radicalmente cegada. «Y ahora viene de nuevo la pregunta racional, esfíngica —la Esfinge, en efecto, es la razón— de: ¿existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido —y no añadiré humano, porque no hay otro— al Universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia»¹³⁰.

Dado su estilo de pensar, a Unamuno sólo le resta una alternativa: o renunciar al afán de inmortalidad o conceder al sujeto humano una energía singular que le permita abrirse a una cierta forma de trascendencia, una *trascendencia desde la inmanencia* que fomenta la ilusión de estar abierto a una región superior de realidad. «Crear en Dios es anhelar que le haya y es, además, conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad»¹³¹.

Unamuno adivina o presiente que esta energía radicada en el sujeto afanoso de inmortalidad puede no ser el fundamento último que garantice la pervivencia de la conciencia en el universo, y no vacila en mostrar su disposición a aceptar un Dios distinto del propio yo. Pero no acierta, una vez más, a concebir una forma de unidad interpersonal que no sea fusional, absorbente. Se mueve sin cesar en el cauce precario del esquema «escisión-fusión». «No es, pues, necesidad

¹²⁸ Cf. o. c., pág. 216.

¹²⁹ Cf. o. c., VII, pág. 217.

¹³⁰ Cf. o. c., págs. 218-9.

¹³¹ Cf. o. c., pág. 219.

racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo (...) sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo. Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una Conciencia se funda nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del Universo»¹³².

La precariedad de esta posición fue netamente advertida por el mismo Unamuno en los momentos de lúcida reflexión que recoge el *Diario íntimo*. En éstos advierte que la unidad auténtica entre las personas, la plenitud humana de las mismas y el conocimiento de las realidades más relevantes están estrechamente unidos por un lazo genético. Cuando se capta con precisión este vínculo, se advierte que la lucha entre la razón y la vida que Unamuno subrayó enérgicamente en sus obras destinadas al público no es, en realidad, sino la pugna entre una forma de *razón empobrecida* y una forma de *razón integral*. Aquella se opone a la vida, al sentimiento, a los anhelos más hondos e irrenunciables del hombre. Esta constituye el logro pleno de la vida humana. Unamuno estima que la voluntad y la inteligencia se necesitan porque persiguen metas opuestas; la voluntad intenta absorber el mundo en nosotros; la inteligencia quiere que seamos absorbidos por el mundo. Conocer algo es hacerme aquello que conozco, pero para dominarlo ha de permanecer distinto de mí.

Al moverse en nivel objetivista de dominio y modelar su pensamiento con esquemas mentales objetivistas, Unamuno no logra articular con una mínima precisión el nexo entre el yo y las realidades circundantes. «El que no pierda su vida, no la logrará. Entrégate, pues, a los demás, pero para entregarte a ellos, domínalos primero. Pues no cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas, es como recibo las tuyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro que yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal»¹³³.

5. *Unamuno intuye cuál es la verdadera vía para llegar a Dios*. En las meditaciones y confesiones del *Diario íntimo*, Unamuno procede con un estilo de pensar mucho mejor orientado,

¹³² Cf. o. c., pág. 218.

¹³³ Cf. *Obras Completas*, VIII, págs. 272-3.

pero no logra plasmarlo y expresarlo de forma aquilatada. ¡Tan envarantes son los prejuicios que atenazan a un filósofo cuando afectan a los fundamentos mismos del pensar!

Las consideraciones más hondas que hace Unamuno en su diario acerca del nexo entre bondad y fe no se reducen a mera literatura edificante. Responden a la intuición clara de la vinculación que media entre la creatividad y el conocimiento de realidades valiosas. «Dedicaos a la virtud o pensad que habéis de dedicaros y decidme con la mano puesta sobre el corazón ¿no creéis que acabaríais creyendo?» «Si os entregaseis al ideal de perfección cristiana ¿no terminaríais por confesar la fe cristiana? ¿No brotaría de la caridad la fe?»¹³⁴. «(...) Si se observa fe en los buenos no es que sean buenos porque creen, sino que creen porque son buenos»¹³⁵. Ser *buenos* implica para Unamuno vivir en auténtica unidad. «Comunidad de bienes con un corazón y un alma, he aquí el ideal. Buscar la comunidad sin la unidad de espíritu es buscar disensión y muerte»¹³⁶.

A Unamuno le impresionó sobremanera el pasaje del Evangelio donde se narra que los discípulos de Emaús descubrieron a Jesús al partir éste el pan¹³⁷. El símbolo de partir el pan en la mesa común implica la fundación de un modo relevante de unidad, la instauración de un campo de juego en el que brota luz y se alumbraba el sentido profundo de quienes entreveran sus posibilidades lúdicas. «Sólo se comprende bien con el corazón.» «Lo esencial es invisible a los ojos»¹³⁸. Tras confesar que está muy «enfermo de yoísmo», de vanidad y «ensimismamiento», Unamuno agrega: «Y me ha salvado el afecto real que he profesado a mis amigos, el cariño sincero que he sentido por los buenos»¹³⁹.

Unamuno subraya una y otra vez la importancia de la unidad para vivir con plenitud y, consiguientemente, para conocer las realidades más valiosas, pero rehúye entregarse a la Iglesia, vista como el *lugar viviente de encuentro* de los creyentes entre sí y con Dios. No admite intermediarios entre él y Dios, sin duda porque ignora el papel decisivo de los elementos *mediacionales* en orden a lograr modos de *presencia* con las realidades más altas. «Estoy pensando de continuo en la humildad y resisto humillarme a otro hombre y rehuyo todo intermediario».

¹³⁴ Cf. *Diario íntimo*, pág. 131.

¹³⁵ Cf. o. c., pág. 132.

¹³⁶ Cf. o. c., pág. 135.

¹³⁷ Cf. o. c., 57.

¹³⁸ Cf. Saint-Exupéry, A.: *Le petit prince*, Harbrace Paperbound Library, Nueva York, 1943, pág. 87; *El principito*, Alianza Editorial, Madrid 1972, 2ª ed., p. 87. Sobre la vinculación de *conocimiento*, *compromiso* y *amor*, Cf. *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015; *El triángulo hermenéutico*, o. c., págs. 391-424, 501, 558.

«Muchos creen en el Cristo ideal, el que flota en cierta vaguedad mística, el que se forjan en las regiones del pensamiento puro, pero no en el Cristo humano que se nos presenta en su Iglesia, revestido de todo lo humano del ritual, de la liturgia, del sacerdocio»¹⁴⁰.

Conocer de modo preciso el papel positivo de la «mediación» es indispensable para articular debidamente el tema de la unidad. Al no acoger los elementos *mediacionales* por el temor injustificado de que provoquen una pérdida o alienación del yo, se cierra la vía para comprender que las formas más altas de unidad integran una forma de *inmediatez* y una de *distancia*. Con ello se hace inviable un tratamiento adecuado del tema de la unidad de *presencia*. Esto nos permite comprender por qué Unamuno, al no entregarse a realidades —como es la Iglesia— que sirven de elemento mediacional para fundar unidad, no acierte a distinguir con un mínimo de nitidez las diversas formas de unión que puede fundar el hombre con lo real. Suscita constantemente el tema de la unidad, pero no precisa de qué tipo de unidad se trata en cada caso; si es una *inmediatez de fusión*, o es una *inmediatez* potenciada por una *distancia-de-perspectiva* y elevada a condición de *presencia*. Tal imprecisión explica que en la más autobiográfica de sus obras, la que —según propia confesión— quiere reflejar lo más hondo de su espíritu agónico¹⁴¹, Unamuno presente a un párroco que cree no creer en la vida perdurable pero se entrega totalmente a la práctica del bien entre sus feligreses. Lo hace sin pausa, evitando la soledad, como para huir de la reflexión. Parece tratarse más bien de una entrega al *vértigo* de la acción que de un cultivo sereno de la *experiencia extática* de la caridad. Sin embargo, *Ángela*, la portavoz del pueblo creyente en cuya comunidad de fe se sumergió el párroco, estima que éste, creyendo no creer, creía sin embargo, porque se hallaba instalado en el *campo de juego e iluminación* que es una vida entregada a la creación de unidad. Y lo mismo cabe decir de *Lázaro*, el librepensador que, a ejemplo del párroco, se consagra a una vida de servicio, y desea a toda costa, aun no creyendo, participar de la comunión eucarística, como símbolo de la unión fraternal de los creyentes. En el momento de impartir la comunión, el párroco vacila, la forma se cae al suelo, y *Lázaro*, el resucitado a una vida nueva, se apresura a tomarla él por su cuenta y comulgar. « ... Creía y creo —confiesa *Ángela*, la portadora de la Buena Nueva— que Dios Nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñados designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda»¹⁴².

¹³⁹ Cf. *Diario íntimo*, pág. 143.

¹⁴⁰ Cf. o. c., pág. 138.

¹⁴¹ *San Manuel Bueno, mártir*, Alianza Editorial, Madrid 1966.

Esta novela marca el grado mayor de claridad que alcanzó Unamuno en la determinación del nexo fecundo que media entre fe y amor, adhesión personal a Dios y fundación de ámbitos de unidad oblativa. La fecundidad de este vínculo se traduce en un clima de paz, que supera la tragedia íntima del párroco y se plasma en un estilo sereno, sorprendentemente apacible¹⁴³.

6. SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR Y LA SUPERACIÓN DEL AGONISMO

El método «lúdico-ambital» de análisis de obras literarias¹⁴⁴ me ha permitido, por fortuna, ofrecer una interpretación de *San Manuel Bueno, mártir* totalmente positiva. Esta obra está muy lejos de ser «nadista» y «trágica»¹⁴⁵; supone una ventana abierta a la esperanza de que es posible superar el *agonismo*, la tremenda lucha que se libró en el espíritu del autor entre la inteligencia y la voluntad a propósito de la existencia de Dios. Para comprender a fondo esta interpretación, recordemos rápidamente lo que significa el *agonismo* de Unamuno y cómo logró éste abrir la posibilidad de superarlo.

Como hemos visto, Unamuno vivió intensamente a lo largo de su vida el problema de la pervivencia tras la muerte. El solo pensamiento de desaparecer del todo al morir lo estremecía. Él mismo contó que una noche de insomnio empezó a figurarse que perdía años, que tenía 40, 30, 20, 10, 0 años, y volvía al seno materno, y tenía allí 9 meses, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1, 0 meses..., y en ese instante exhaló un suspiro tan hondo que su mujer se despertó y le preguntó angustiada: «¡Hijo mío!, ¿te pasa algo?». Ese anhelo de perduración le llevó a escribir libros y a tener hijos, para pervivir en ellos. Pero los hijos y los lectores pueden olvidarse de uno y, en definitiva, son también finitos y perecederos. El único garante posible de la inmortalidad del hombre es Dios, el Ser infinito y eterno. De ahí la necesidad ineludible que sentía Unamuno, por razones vitales, de asegurar la existencia de Dios con la fuerza de la razón.

¹⁴² Cf. o. c., pág. 77. Esta obra está editada conjuntamente con la obra *Cómo se hace una novela*.

¹⁴³ Un análisis de esta obra se halla en mi libro *Literatura y formación humana*, San Pablo, Madrid 1997, págs. 79-117.

¹⁴⁴ Este método lo expuse ampliamente y lo apliqué a diversas obras en diferentes trabajos: *Estética de la creatividad*, o. c.; *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, o. c.; *Literatura y formación humana*, San Pablo, o. c.

¹⁴⁵ Esta es la interpretación, por ejemplo, de Pedro Cerezo Galán en *Las máscaras de lo trágico*, Trotta, Madrid 1996, págs. 714-733.

La situación intelectual de su tiempo no ayudó a Unamuno a dar razón de la fe que había vivido durante su adolescencia en Bilbao de un modo más cordial que racional. Una idea empobrecida tanto del conocimiento como de la fe le lleva a la convicción de que es imposible un acceso intelectual a Dios. Esta conclusión le invita a instalarse en el agnosticismo y hacer de la inmanencia un lugar de instalación cómoda. Pero Unamuno necesita vitalmente a Dios, y su voluntad se niega a aceptar la incapacidad de la razón para descubrirle y aquietarse en una posición agnóstica. Falta de todo apoyo racional, la voluntad quiere valerse de su interna energía para garantizar la existencia del Ser Supremo. El entendimiento se apresura a advertir a esta voluntad afirmativa que su entusiasmo es iluso, porque le faltan razones para confiar de ese modo en su potencia creadora de un Ser Supremo que la desborda infinitivamente y se evade al conocimiento humano. Pero la voluntad insta al entendimiento a que guarde silencio si no puede demostrar la existencia de Dios y le deje a ella satisfacer con sus propios recursos la necesidad vital de que Dios exista. He aquí la lucha insalvable - la «agonía»- entre las dos potencias hegemónicas del ser humano.

En la conmoción espiritual que experimentó hacia 1897 y que reflejó en las páginas de su *Diario Intimo*, Unamuno intuyó que su idea de fe debía ser ampliada y enriquecida mediante su vinculación con el amor, el compromiso personal, la generosidad, la sencillez de espíritu. En la línea de San Agustín, Pascal, Kierkegaard y Dostoievski descubre que la bondad es criterio de verdad porque es fundadora de campos de juego y de iluminación entre los hombres. La luz -no lo olvidemos- brota en el encuentro, y éste pende de la actitud de apertura generosa¹⁴⁶. «Condúctete como si creyeras y acabarás creyendo»¹⁴⁷. Este nexo entre la conducta adecuada a la fe religiosa y el conocimiento de Dios que implica dicha fe le vino sugerido a Unamuno por su lectura reiterada del Nuevo Testamento, sobre los escritos de San Juan: «Amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 7).

Unamuno, en el *Diario íntimo*, confiesa reiteradamente su convicción de que la adhesión a Dios en fe sólo es posible merced a la energía que produce el encuentro del hombre con el Dios que lo apela. Esta apelación es un don, una gracia. Al sentirse *apelado*, el hombre

¹⁴⁶ Sobre la relación de *luz y encuentro* -tema crucial de la Hermenéutica- pueden verse diversas precisiones en mis obras *Estética de la creatividad*, o. c.; *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, o. c.; *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, o. c.

¹⁴⁷ Cf. *Diario íntimo*, pág. 134.

adquiere fuerza para *responder creadoramente* y fundar -en vinculación al que lo llama- un campo de juego, un encuentro personal. Salir al encuentro al Dios que nos llama es *querer creer*, hallarse en camino hacia la luz de la fe. «Es ya gracia el deseo de creer, que nos hace merecer la gracia de orar y con la oración logramos la gracia de creer»¹⁴⁸.

Bellamente piensa Unamuno que el alma -entendida aquí como la vertiente racionalmente lúcida del ser humano- duerme a veces, y es despertada por el corazón -la capacidad creadora de ámbitos de convivencia y entrega-¹⁴⁹. Confiesa que el bien que ha hecho le ha concedido la gracia de despertar a una vida distinta, pero debe deponer el orgullo de creerse autosuficiente y abrirse al encuentro religioso y conferir, así, pleno sentido a «las obras buenas realizadas cuando sólo actuaba en un plano moral»¹⁵⁰.

Interpretación de los pasajes más enigmáticos de la obra

Lo antedicho nos facilita las claves hermenéuticas para interpretar esta obra de modo *coherente* y *fecundo*, que son las características de un método de análisis válido. Probemos la eficacia del método que suelo seguir dando razón de los pasajes más espinosos, por enigmáticos, de la obra:

1. *La inserción del paisaje en la descripción*. De modo excepcional, introduce Unamuno descripciones paisajísticas en la trama de la novela. Lo hace sin duda para subrayar la unidad del pueblo entre sí y con el entorno. Hasta tal punto es capaz el párroco de crear unidad en el pueblo que Ángela describe su figura con elementos del paisaje: «Era alto, delgado, erguido, llevaba la cabeza como nuestra Peña del Buitre lleva su cresta, y había en sus ojos toda la hondura azul de nuestro lago»¹⁵¹.

2. *El clima evangélico de la obra*. Los elementos del paisaje - el lago y la montaña-, los nombres de los protagonistas (Manuel, Ángela, Lázaro...) y ciertas frases típicas («Dé Vd., señor juez, al César lo que es del César...», «En tus manos encomiendo mi espíritu»...) crean un clima que recuerda en todo momento la vida de Jesús. Se indica, con ello, que se trata en la obra

¹⁴⁸ o. c., pág. 128.

¹⁴⁹ o. c., pág. 152.

¹⁵⁰ o. c., págs. 152-153.

¹⁵¹ Cf. *San Manuel Bueno, mártir*, pág. 8.

de un *acontecimiento de salvación o liberación*: la realización concreta de una vida de fe auténtica y la consiguiente liberación de una idea de fe empobrecida, que no conduce sino a la angustia espiritual.

3. *La inmersión de don Manuel, el párroco, en la vida espiritual de la comunidad de fe que es su parroquia.* Cuando el pueblo, como una sola alma, proclamaba en la iglesia el Credo, al llegar al versículo «Creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable» «la voz de don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo y era que él se callaba»¹⁵². No se trataba de un *silencio de mudez*, sino de un *campo de resonancia* de la palabra elocuente que pronunciaba la comunidad de fe en la que el párroco se hallaba vitalmente inserto, como en un campo de juego espiritual, que es un campo de adhesión personal y alumbramiento de sentido. Al observar este tipo de participación espiritual del párroco, Ángela -siempre «portadora de una buena nueva», como indica su mismo nombre- «oía las campanas de la villa sumergida (...) en el lecho del lago, (...) el lago espiritual de nuestro pueblo; oía la voz de nuestros muertos que en nosotros resucitaban en la comunión de los santos»¹⁵³.

4. *La muerte de Blasillo el Bobo, simultánea a la de don Manuel.* Blasillo repite mecánicamente por el pueblo una frase pronunciada en la iglesia por el párroco con especial énfasis: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado?». Al oírlo, los feligreses sintieron una extraña congoja. Cuando don Manuel está a punto de morir, Blasillo lo toma de la mano, se duerme durante los rezos y muere al mismo tiempo que don Manuel. ¿Qué representa la figura de este joven disminuido psíquico? No es un personaje independiente, sino la expresión de cómo se ve a sí mismo el párroco: una persona que no vive en un nivel normal, el que le corresponde, sino que repite maquinalmente, sin verdadero talante creativo, lo aprendido en el seminario, y ni siquiera en la hora definitiva de la muerte vive con energía vigilante los rezos. Naturalmente, Blasillo desaparece al mismo tiempo que don Manuel. Esta figura dolorida de Blasillo contrasta con la figura gloriosa de don Manuel, tal como es visto y valorado por sus fieles.

5. *Don Manuel, el párroco, pide la absolución a Ángela, la feligresa.* Después de darle la absolución a Ángela, Don Manuel le pide a ella que le absuelva a él. En sentido riguroso, esta

¹⁵² o. c., pág. 18.

¹⁵³ *Ibid.*

petición no tiene el menor sentido. Ha de ser entendida como el ruego de que Ángela, la portavoz de la comunidad de fe que es la parroquia, lo acoja en este campo de encuentro y de iluminación. Eso explica que Ángela, persona juiciosa, se haya sentido «como penetrada de un extraño sacerdocio» y haya notado que se le estremecían «sus entrañas *maternales*». Unamuno valoró siempre muy alto la maternidad, como actitud de acogimiento, de encuentro y donación. «A las mujeres se debe acaso la conservación de la fe, ellas mantienen con su silencio la tradición de la piedad»¹⁵⁴.

6. *La comunión de Lázaro, el descreído*. De una manera teórica, meramente intelectual, Lázaro se siente alejado de la fe, y adopta una actitud beligerante contra la Iglesia. Pero se ve atraído por la unidad que Don Manuel ha sabido fundar entre las gentes del pueblo, y entre ellas y el lago, las montañas, la villa de los antepasados sumergida en las aguas...Un día quiere compartir el pan de la amistad con sus paisanos y decide realizar el gesto litúrgico de la comunión. Ángela destaca el clima de emoción que se creó en la ceremonia: «Y llegó el día de la comunión, ante el pueblo todo, con el pueblo todo. Cuando llegó la vez a mi hermano, pude ver que don Manuel, tan blanco como la nieve de enero en la montaña, y temblando como tiembla el lago cuando le hostiga el cierzo, se le acercó con la sagrada forma en la mano, y de tal modo le temblaba ésta al arrimarla a la boca de Lázaro que se le cayó la forma al tiempo que le daba un vahído. Y fue mi hermano mismo quien recogió la hostia y se la llevó a la boca. Y el pueblo, al ver llorar a don Manuel, lloró, diciéndose: ¡Cómo le quiere! Y entonces, pues era la madrugada, cantó un gallo»¹⁵⁵.

En este denso párrafo se aúnan muy diversos elementos: la emoción de dos hombres que creen no creer al verse en medio de un pueblo apiñado que los acoge con el calor de su fe recia; el llanto de don Manuel ante la falta de fe -la muerte espiritual- de su amigo Lázaro; el sobrecogimiento ante el posible sentido de traición que podría implicar el gesto de comulgar sin sentirse unido en la fe; el desconcierto y vacilación del párroco al llegar el momento de hacer partícipe a Lázaro de la eucaristía; la decisión de Lázaro de entrar a todo trance en el juego de la creación de unidad con el pueblo todo y «resucitar», así, a una vida auténtica. Como un segundo Pedro que se transforma al oír cantar el gallo, Lázaro se convierte en el brazo derecho de don Manuel, el continuador de su obra y heredero de su espíritu. De la posición prepotente y

¹⁵⁴ o. c., pág. 52.

¹⁵⁵ o. c., pág. 44.

absentista del principio, ha pasado a una actitud comprometida de entrega, creadora de una forma eminente de unidad. Atenazado, como don Manuel, por el «tedio de vivir» - la conciencia de sinsentido que se tiene cuando se ve uno abocado a la nada-, Lázaro no busca la solución en la *unidad fusional* con la naturaleza -fácilmente instaurable a través del suicidio en el lago-, sino en la *unidad de integración* con el pueblo.

7. *Don Manuel y Lázaro murieron creyendo no creer, pero creían.* El párroco no vivía sino para cuidar a sus feligreses, sobre todo los más necesitados. Su vida es ejemplo de vida entregada a la creación de unidad sin más interés que hacer felices a las gentes. El *piensa* que no cree en la vida perdurable, pero *vive* como si creyera plenamente en el Evangelio. De hecho consagra su existencia a instaurar una comunidad de fe y mantenerla firmemente unida. Ángela nos revela al final de la novela su profunda convicción de que don Manuel y Lázaro «se murieron creyendo no creer lo que más nos interesa, pero, sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada»¹⁵⁶. Para conocer los seres más valiosos -personas, comunidades, obras culturales, valores...- hay que comenzar por amarlos, aceptarlos en su condición relevante y cumplir las exigencias que ésta plantea.

Esta «doctrina amorosa» del conocimiento fue durante años frenada en Unamuno por la tendencia a considerarlo todo como mero «espectáculo», simple materia para tejer tramas de pensamientos y elaborar obras literarias¹⁵⁷. Pero la gran luz recibida en 1897 le hizo ver que el conocimiento de lo valioso exige compromiso personal por parte del sujeto cognoscente.

Este perfeccionamiento del concepto de fe clarifica la confesión de Ángela al final de la obra. «...Creía y creo que Dios Nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñados designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda»¹⁵⁸. Al indicarnos que don Manuel y Lázaro murieron en la convicción de que no creían pero creían, el verbo *creer* significa algo distinto en ambos casos. En el primero, se refiere a la idea de fe -como acceso puramente intelectual a Dios- que había profesado Unamuno a lo largo de su vida y había expresado en diversas obras destinadas al público. En el segundo, alude a la concepción de la fe -como *adhesión personal a Dios*- que intuye Unamuno en el *Diario íntimo*. Aunque alguien piense que no cree porque su formación intelectual le

¹⁵⁶ o. c., pág. 76.

¹⁵⁷ *Diario íntimo*, pág. 154.

impide constatar la existencia de Dios, en realidad vive una vida de fe si participa activamente en una comunidad creyente. En esta línea escribe Ángela: «Después, al llegar a conocer el secreto de nuestro santo, he comprendido que era como si una caravana en marcha por el desierto, desfallecido el caudillo al acercarse al término de su carrera, le tomaran en hombros los suyos para meter su cuerpo sin vida en la tierra de promisión»¹⁵⁹. Esta bella imagen la había anticipado Unamuno en un artículo de 1908 -«El guía que perdió el camino»-, que preludia el tema profundo de *San Manuel Bueno, mártir*: «Si el guía de una caravana ha perdido el camino y sabe que, al saberlo, se dejarán morir los caminantes de aquella, ¿le es lícito declararlo? ¿No debe, más bien, seguir adelante, puesto que todo sendero lleva a alguna parte?».

La clave hermenéutica de la obra

Esta interpretación nos permite comprender lúcidamente el sentido profundo de cada uno de los personajes de la obra.

Don Manuel, descrito en la obra por Ángela, la fiel feligresa, describe al párroco tal como es visto por su pueblo: un hombre brillante, bueno, sacrificado, creador de unidad. En la figura radiante de don Manuel veía Unamuno la faz positiva que presentaba él mismo a quienes lo consideraban como un hombre profundamente religioso, que sacudía las conciencias amodorradas de muchos de sus compatriotas.

Blasillo el Bobo nos transmite la imagen que don Manuel tenía de sí mismo: una persona elemental que repite mecánicamente las doctrinas recibidas sin asumirlas de forma creativa. Representa, asimismo, la conciencia que tenía Unamuno -a juzgar por la acerva autocrítica realizada en el *Diario íntimo*- de que su vida religiosa era inauténtica, no alcanzaba el nivel mínimo de relación con Dios.

El *payaso*, figura amada por don Manuel por ser una fuente de alegría, refleja el sentido positivo que tiene la vida de éste, aunque el hecho de proseguir su labor pastoral sin tener fe pueda aparecer a una mirada superficial como una *farsa* o *payasada*, en sentido peyorativo.

¹⁵⁸ *San Manuel Bueno, mártir*, pág. 77.

¹⁵⁹ o. c., pág. 18.

Lázaro representa a las personas que, deslumbradas por una idea «ilustrada» del progreso humano, se enciegan para la vida de fe y atacan a la Iglesia por considerarla representante de actitudes reaccionarias y obscurantistas, pero acaban prendados de su capacidad creadora de formas intensas de entrega y unidad.

Ángela es la portadora de la gozosa noticia de que es posible superar el «agonismo» -el enfrentamiento de la vida intelectual con la vida volitiva y sentimental a propósito de la existencia de Dios- mediante la integración de la inteligencia y la decisión lúcida y libre de crear formas eminentes de encuentro personal. Encarna, por tanto, al Unamuno intuitivo y sincero que, en las notas del *Diario íntimo*, considera la fe religiosa como una forma de adhesión personal en la que se conjugan y potencian mutuamente la inteligencia, la voluntad, el sentimiento, la capacidad creativa...

El carácter dulce del estilo que presenta *San Manuel Bueno, mártir* -en contraposición a la aspereza de otros escritos unamunianos- expresa claramente la condición esperanzada de la obra, que intenta superar el drama de la duda religiosa mediante la voluntad incondicional de hacer el bien, creando los modos más relevantes de unidad con los seres del entorno. «Él (don Manuel) me enseñó a vivir -confiesa Ángela-, él nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas. El me enseñó con su vida a perderme en la vida del pueblo de mi aldea (...). No vivía yo ya en mí, sino que vivía en mi pueblo y mi pueblo vivía en mí»¹⁶⁰.

De lo antedicho se desprende que tiene razón el prof. Cerezo cuando afirma que «la versión de Ángela (de que don Manuel murió creyendo no creer pero en verdad creía) la confirma en el epílogo el propio Unamuno, proporcionando las claves hermenéuticas de su relato». «Al margen, pues, de lo que el cura creyera de sí, está su obra»¹⁶¹. Pero justamente su obra y el relato que la expone reflejan una actitud no «nadista» ni «trágica» sino *dramática* y *esperanzada* al mismo tiempo. Expresa «lo más íntimo y dolorido» del alma de Unamuno¹⁶², pero se trata del dolor sereno de quien se ve enfermo pero acaba de descubrir un remedio eficaz para su mal.

¹⁶⁰ o. c., pág. 76.

¹⁶¹ *Las máscaras de lo trágico*, págs. 731,733. El paréntesis es mío.

Este descubrimiento lo reveló Unamuno en el *Diario íntimo*. Por eso la «clave hermenéutica» de *San Manuel bueno, mártir* no se halla sólo en esta obra, sino en los hallazgos metodológicos que relucen, como fogonazos, en las notas espontáneas del *Diario íntimo*. Toda obra debe ser interpretada desde ella misma, ciertamente, pero tal interpretación implica rehacer sus experiencias básicas, y estas experiencias las encontramos expuestas *in nuce* en dicho diario. «La existencia del amor es lo que prueba la existencia del Dios padre. ¡El amor!, no un lazo interesado ni fundado en provecho, sino el amor, el puro deleite de sentirse juntos, de sentirnos hermanos, de sentirnos unos a otros»¹⁶³.

7. ¿INSINCERIDAD O AMBIGÜEDAD INEVITABLE?

En una página inquietante del *Diario íntimo*, Unamuno se plantea la cuestión de su sinceridad espiritual. Nadie más consciente que él de sus íntimas oscilaciones, pero nadie más firme en su convicción de que cuanto escribe acerca de la vinculación de unidad y fe está lejos de ser fruto de una idea arbitraria suya, antes procede de una inspiración que le ha sido concedida como un don de lo alto. Se encuentra desgarrado en dos personalidades distintas, a veces opuestas, porque la vida espiritual exige la renuncia al «hombre viejo», el que gravita hacia la posesión y el dominio. En momentos de especial lucidez, piensa que sus antiguas «convicciones racionales» se coordinan con la fe sobrenatural, pero este presentimiento no se afirma en una convicción sólida, y pronto surge amenazante la duda de si tendrá un día que sacrificar su razón en aras de la fe¹⁶⁴.

A mi entender, Unamuno se encuentra preso en la malla de una ambigüedad insalvable que no le permite reposo y lo obliga a moverse en la rueda dentada del pensamiento paradójico, «romántico», «místico». Es sintomático que Unamuno afirme que no logra entender bien el sentido exacto de estos calificativos, así como el de «pesimista»¹⁶⁵. A la luz de la teoría del juego, de los ámbitos y del triángulo hermenéutico, se esclarecen varios puntos decisivos para resolver la crisis espiritual que atenazó a Unamuno.

¹⁶² Cf. *Epistolario inédito II*, Espasa Calpe, Madrid 1991, pág. 317.

¹⁶³ *Diario íntimo*, pág. 55. Un análisis más amplio de *San Manuel Bueno, mártir* se halla en mi obra *Literatura y formación humana*, San Pablo, o. c., págs. 79-119.

¹⁶⁴ Cf. *Diario íntimo*, pág. 139.

¹⁶⁵ Cf. *San Manuel Bueno, mártir*, págs. 109, 114.

1) Las relaciones paradójicas proliferan cuando se aborda con una metodología *objetivista* el estudio de realidades *meta-objetivas*, y, en cambio, se convierten en relaciones perfectamente *lógicas* cuando son vistas en el nivel de creatividad en que se desarrollan y llegan a plenitud las entidades que, siendo reales, no presentan las condiciones de mensurabilidad, asibilidad, ponderabilidad... propias de las realidades meramente objetivas.

2) Por «estilo romántico» de pensar y escribir se entiende a veces un modo ambiguo, vago, impreciso, fusional, de relacionarse el hombre con la realidad. Es sabido que en la época romántica se evitaban los perfiles marcados, las divisiones abruptas, y se perseguía la unidad a través de las distintas partes de una realidad cultural —por ejemplo, de una obra musical, de un jardín, de un poema...— Pero conviene subrayar que el modo de unidad con lo real que intentaba lograr el hombre romántico no era siempre difuminador de límites, empastante. Basta pensar que J. G. Fichte, uno de los grandes inspiradores del movimiento romántico, tuvo por meta evitar el monismo mediante el análisis riguroso de las relaciones del hombre con las realidades más valiosas de su entorno.

3) La *unión mística* en la vida religiosa significa la forma suprema de vinculación del hombre a Dios. Por desbordar los modos cotidianos de unidad entre objetos, esta forma de unión es muy difícil de ser expresada con un lenguaje asequible a quienes no tienen experiencia personal de tales fenómenos. Los místicos recurren a modos indirectos de expresión: metáforas, alegorías, comparaciones... Esta extrapolación de unos planos de la realidad a otros produce cierta confusión en los lectores por cuanto parece que se han borrado las fronteras entre las diferentes formas y planos de la actividad humana. «Místico» adquiere así en el lenguaje casero, poco matizado, el significado de oscuro, indefinido, críptico, enigmático, misterioso...

4) El *pesimismo* es un sentimiento que se deriva de la actitud infracreadora, no-dialógica, no lúdica, que se halla en la base de las diversas experiencias de vértigo. Al confundir la apertura de la experiencia extática con la unión fusional, empastante, propia del vértigo, se cae en la ilusión de pensar que la *exaltación* peculiar de toda experiencia fascinante implica el *entusiasmo* a que aboca toda experiencia de éxtasis. Descubierta la falsedad de esta identificación, surge el pesimismo, la sensación de abatimiento que produce el verse con todas las puertas de la creatividad cerradas. En cuanto advertimos que esta oclusión no es debida a la pobreza de recursos de la realidad sino a un

defectuoso planteamiento por nuestra parte, ganamos una perspectiva realista y nos ponemos en situación de superar el pantano del pesimismo.

Si partimos de la convicción unilateral de que no hay más forma de conocimiento racional que el objetivista, el que se reduce a analizar objetos, a diseccionarlos racionalmente para dominarlos, es lógico que consideremos la intuición «mística» —en sentido superficial— como un modo de penetrar en la realidad más agudo que el intelectual. «Me ha estado halagando el que se me llamara místico, creyendo que es un grado más potente de espíritu, más que filósofo, así como esto es más que científico. Y lo que hay que ser es bueno.» «¡Cuánto daño hace ese neo-misticismo, ese falso misticismo de soberbios, ociosos, sensuales y borrachos! Hay que ser bueno»¹⁶⁶. Esta última recomendación significa que es preferible fundar modos personales de unidad, unidad de entrega a los demás, que formas de unión ensoñadora, que es más una licuefacción en sentimientos vagos, dulcemente fraternales respecto a las entidades acogedoras, que la fundación lúcida y generosa de ámbitos de realidad que envuelven y nutren a aquellos mismos que los crean esforzadamente.

Unamuno no parece haber logrado nunca comprender, por una parte, que hay dos formas distintas de *romanticismo* —el arraigado en la realidad, el dialógico, y el evasivo, el que huye de la realidad para refugiarse en mundos evanescentes—, y, por otra, que el auténtico *misticismo* es un modo de experiencia extática que *une* al hombre con Dios *sin fusionarlo*, antes incrementando al máximo la conciencia de la infinita distancia y la infinita intimidad que hay entre ambos.

Al no tener una idea precisa de las distintas formas de inmediatez, distancia y presencia que el hombre puede fundar respecto a las diversas realidades del entorno, Unamuno no logró desembarazarse de su idea primera —heredada de ciertos movimientos filosóficos vigentes en su época de estudiante— de que el conocimiento racional distancia al hombre de la realidad conocida con una *distancia de alejamiento*, y el sentimiento *une* con una *unidad de fusión*. Las descripciones que hace Unamuno de los actos de piedad realizados en su niñez y primera adolescencia, y hacia los cuales volverá una y otra vez con nostalgia, denotan que se trataba de un clima pietista, en el cual el espíritu de los niños y jóvenes se dejaba *mecer* y *diluirse* con cierto sentimiento de dulce delectación íntima. En estos instantes piadosos uno adivina que está en relación con algo noble,

¹⁶⁶ Cf. *Diario íntimo*, pág. 77.

grande, valioso, y se siente a gusto en su presencia, aunque sea de forma imprecisa, poco matizada, un tanto «romántica» y «mística» —en el sentido vulgar indicado anteriormente—.

La formación filosófica unilateral que recibió Unamuno en sus primeras lecturas ávidas y dispersas deshizo el hechizo del clima religioso de la niñez, y convirtió la imprecisión y la vaguedad del mismo en duda intelectual. Unamuno nunca logró algo que para él hubiera sido el gran descubrimiento: comprender que la piedad puede no reducirse a una actividad *irracional* sino constituir una *f fuente de luz*, de modo semejante a como la vida intelectual rigurosa no es fundadora de *alejamiento* sino de *entrañable unidad* entre el sujeto cognoscente y los objetos de conocimiento.

8. ENSEÑANZAS QUE SE DESPRENDEN DE LA OBRA DE UNAMUNO PARA LA INVESTIGACIÓN ACTUAL

1. Para abordar con alguna probabilidad de éxito temas tan complejos como el de la fe, la existencia de Dios y la inmortalidad personal del hombre, debe elaborarse una metodología adecuada a los acontecimientos de la vida humana creadora. Tal elaboración permitirá superar los prejuicios y las tosquedades de pensamiento que se derivan de un estilo de pensar inadecuado.

2. Es ineludible y urgente «integrar lo irracional a una razón ampliada» (Merleau-Ponty), considerar como estrictamente racionales ciertas vertientes de la realidad a las que se había tachado de irracionales por haber reducido injustamente el alcance de la razón. Todo tipo de *conocimiento en fe* es rigurosamente *racional*, pero no con el género de *racionalidad objetivista* propio del conocimiento de meros objetos —realidades mensurables, delimitables, controlables, verificables por cualquiera—. La investigación filosófica actual ha clarificado de forma modélica el sentido y alcance del «conocimiento en fe», y ha sabido mostrar la excelencia del mismo en lo tocante al descubrimiento de las realidades meta-objetivas¹⁶⁷. El conocimiento meta-objetivista o lúdico-ambital se preocupa más de la *profundidad* que de la *exactitud*, y se alumbra al fundar ámbitos o campos de juego. Para instaurar relaciones lúdicas con una realidad dotada de iniciativa,

¹⁶⁷ Véanse diversas precisiones y bibliografía en el párrafo «La fe como forma eminente de conocimiento» en mis obras *Metodología de lo suprasensible*, Publicaciones de la Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015; *El triángulo hermenéutico*, Publicaciones de la Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015. En su obra *Glaube und Erkenntnis* (Kösel, Munich 1951), A. Brunner muestra que el *conocimiento en fe* supera en riqueza y hondura a las demás formas de penetración en la realidad.

se requiere una actitud de reverencia y de amor, es decir: de *piEDAD*. La *piEDAD* *une a distancia de perspectiva*, no aleja ni fusiona; hace *entrar en juego*, que es una forma de experiencia *extática*.

Unamuno subrayó la vía del amor para llegar a Dios, y se esforzó en despegarse de una idea de amor como *empastamiento fusional* que anula toda auténtica posibilidad de juego creador, en el cual se alumbra la verdadera vida personal y el conocimiento. De ahí la vinculación de *Eros* y *Thanatos*, amor fusionante y muerte. «Es el amor consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana»¹⁶⁸.

Cuando se instaura con una realidad ambital un campo de juego común, se desbordan los esquemas objetivistas que Unamuno solía movilizar para vertebrar su pensamiento: «dentro-fuera», «interior-exterior», «sujeto-objeto»... Esta superación permite unirse a una realidad sin fundirse con ella, lograr modos fecundos de *presencia* mediante la integración de un modo de inmediatez y un modo de distancia. Unamuno alude a este tipo de *unidad de integración* al ensalzar el amor espiritual, generoso, engendrado por el dolor compartido entre los esposos, pero no muestra la articulación interna de esta forma elevada, purificada, de amor¹⁶⁹.

3. Al descubrir que el conocimiento racional de realidades profundas, valiosas, metaobjetivas, no *aleja* de éstas, antes permite *entrañarse* en ellas con un modo riguroso de presencia, se supera felizmente la actitud de agonía y desgarramiento y se suscitan sentimientos espirituales de serenidad, gozo y entusiasmo. No hace falta vincular agónicamente la convicción racional de que es imposible demostrar la inmortalidad del hombre y la existencia de Dios con el anhelo desesperado de que tal existencia e inmortalidad se den. Basta analizar las exigencias de los distintos objetos-de-conocimiento para comprender que el conocimiento de las realidades más altas y valiosas implica el compromiso de la voluntad y el concurso del sentimiento. Si se da por supuesto que sólo hay una forma de conocimiento —el de las realidades «objetivas» mensurables, delimitables, asibles¹⁷⁰—, se cierra toda forma auténtica de acceso a Dios y a la vida de fe. Un hombre que se mueva exclusivamente en un plano de realidades «objetivas» y no se abra con todas sus potencias a las realidades «ambientales» del entorno, se entrega a una forma extrema de asfixia

¹⁶⁸ Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 187.

¹⁶⁹ Cf. o. c., págs. 188-189. El tipo de amor que puede jugar un papel destacado en el acceso del hombre a Dios es descrito por Unamuno en los capítulos 6-11 de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Una exposición de este importante tema puede verse en E. Malvido: *Unamuno en busca de la inmortalidad*, Edic. San Pío X, Salamanca 1977, págs. 155-237.

lúdica. No puede hacer juego y alumbrar conocimiento. En vano intentará abrir una vía hacia la trascendencia elevando al máximo su voltaje emocional y su capacidad volitiva. La energía propulsora que lleva al hombre hacia las realidades más relevantes no procede de la voluntad humana tomada *a solas*, como una facultad imperativa, sino de la riqueza y del poder apelante de las mismas realidades que se van buscando. «¿Quién sino Dios mismo me ha movido a que le busque?» se pregunta Unamuno en su *Diario íntimo*¹⁷¹. La fuerza para buscar y conocer le viene al hombre de las realidades que le ofrecen posibilidades de juego que él puede y, a menudo, debe asumir de modo activo, creador.

4. En un entorno indiferente a las cuestiones últimas de la vida, Unamuno destacó enérgicamente la necesidad de «querer creer», de no aceptar pasivamente las conclusiones agnósticas de la razón, del tipo de razón que él ponía en juego y consideraba como único y modélico. Esta proclama incesante y ardorosa de predicador laico puede parecer aleccionadora en una época de crisis, pero resulta gravemente peligrosa por basarse en un planteamiento inadecuado. El *querer creer*, por enérgico que sea, sólo tiene valor si se lo entiende como una respuesta agradecida a la apelación de ciertas realidades valiosas, no como un decreto que trae a la existencia realidades a las que no tenemos acceso por vía intelectual.

Para ser plenamente hombres, debemos abordar *con energía y decisión personales* las grandes cuestiones que afectan al sentido de la existencia. No podemos limitarnos a plantear el tema de Dios y de la fe con una fría, distanciada e incomprometida actitud intelectual. Hemos de sentir vivamente la necesidad de perdurar y de vincularnos en alguna manera al Ser supremo. Unamuno subrayó con intensidad inolvidable que la existencia religiosa pone en juego al hombre entero. Pero no logró advertir que tal compromiso implica también *la vida intelectual*, no sólo la voluntad y el sentimiento desgajados del entendimiento y la razón. La voluntad y el sentimiento juegan un papel primordial en el planteamiento de cuestiones radicales de la existencia humana, pero no es *la voluntad que crea imperiosamente el objeto sino la que opta libremente por las posibilidades de juego creador que le vienen ofrecidas; y no es el sentimiento que se autoenardece*

¹⁷⁰ Así es entendido el vocablo «objetivo» por los pensadores existenciales (sobre todo, Jaspers y Marcel).

¹⁷¹ Cf. o. c., pág. 107. En la obra *La experiencia estética y su poder formativo* (Universidad de Deusto, Bilbao 2019, 3ª ed.) muestro ampliamente que se da una gran afinidad entre la experiencia estética, la ética, la metafísica y la religiosa porque todas van buscando algo valioso en virtud de la energía que procede de tal valor. En las págs. 260-264 se transcriben textos sumamente expresivos de San Agustín, M. Blondel, L. Lavelle, G. Marcel, R. Guardini, D. Huisman...

en busca de una realidad ausente que añora, sino el que se enciende al contacto con las realidades que impulsan al mismo que se orienta hacia ellas.

5. Hay modos diversos de razón, voluntad y sentimiento¹⁷². Unamuno, con su pensamiento agónico, pone de manifiesto la necesidad de no considerar los modos inferiores como los únicos y modélicos. La *razón objetivista* aleja de lo real, y no es capaz de penetrar en las realidades que sólo se revelan a quien entra con ellas en juego creador. Si uno considera este modo de razón como único y modélico, no tiene otra salida para acceder a las realidades religiosas que acudir 1) a una voluntad que *crea* su objeto y amplía los dominios del hombre por vía de *invasión*, asimilándolo todo a un yo que desea *imponerse*; 2) a un sentimiento de *unión fusional* con las realidades del entorno. Ese género de voluntad prepotente parece evitar la asfixia espiritual que sigue a la falta de conocimiento de las realidades que constituyen el auténtico entorno del hombre. El modo de sentimiento antedicho parece devolver al hombre la unidad con lo real que el entendimiento y la razón le niegan. Unamuno, sin embargo, era demasiado clarividente para no advertir que esta forma de unión fusional aquieta el ánimo del hombre pero diluye su personalidad, y aquella forma de voluntad ofrece realidades ilimitadas pero *inconsistentes*, porque penden de un impulso humano. Por eso se negó decididamente a reposar en la actitud irracional, y la puso en tensa confrontación constante con la actitud racional. Intuía, sin duda, que hay una corriente profunda que une soterradamente ambas tendencias.

El agonismo unamuniano es reflejo de una ineludible nostalgia hacia un modo de conocimiento que se logra mediante la vibración de todas las vertientes humanas: las intelectivas, las volitivas y las sentimentales. El Unamuno agónico intenta *unir tensionadamente* lo que no supo *integrar armónicamente*. El llamado *Unamuno contemplativo* quiere procurarse el consuelo supremo de una unión profunda con lo real —en la que adivina una fuente de plenitud para la persona—, pero no logra clarificar racionalmente su posibilidad debido a la utilización de una metodología filosófica tosca, inadecuada al análisis de realidades y fenómenos metaobjetivos.

¹⁷² Constituye un planteamiento unilateral —y, como tal, depauperante de la vida humana— partir del supuesto, nunca bien revisado, de que el hombre sólo puede experimentar *una* forma de sentimiento. Si no se conocen los modos de sentimiento más elevados, no es posible vincular debidamente el conocimiento y el amor, la reverencia, la disponibilidad. Unamuno no logró ver con nitidez la relación que media entre los diferentes modos de sentimiento y las diversas formas de unidad que puede el hombre fundar con las realidades circundantes.

6. Esta unión profunda con lo real sólo estima Unamuno poder alcanzarla por vía de fusión, de ruptura de límites, de delicuescencia sentimental. El mismo Unamuno que toma como meta en la vida asegurar la continuidad de la conciencia, persuadido de que un universo sin una conciencia que se haga portavoz del mismo sería equivalente a la nada, acaba entregándose de grado —debido a un defectuoso planteamiento de los problemas— a experiencias fusionantes ensoñadoras, que no alcanzan la energía espiritual propia de las experiencias rigurosamente contemplativas. Para evitar el «silencio negativo» que se apoderaría del universo de no existir una conciencia, Unamuno practica los modos de «silencio positivo» que vienen dados por las vivencias de *comunidad fusional con el universo*, de inmersión en vagas impresiones disolventes. Diversos autores califican estos silencios de «positivos» por significar —a su juicio— la instauración de modos valiosos de unidad con las realidades del entorno»¹⁷³. A la luz de una teoría bien articulada de la creatividad, se observa nítidamente que tales modos de borrosa identificación no pueden instaurar formas relevantes de unidad, por la razón decisiva de que responden a un movimiento de *vértigo*, de entrega fascinante, que no crea campos de juego y encuentro¹⁷⁴. Conviene no confundir la auténtica *unión mística* —que no diluye la personalidad de quienes se unen— y la *entrega enajenante* a experiencias de fusión de límites, que no significan sino un descenso desde el nivel creador al nivel infracreador¹⁷⁵.

Pese a las barreras que establece el pensamiento toscamente racionalista entre el hombre y lo real entorno —visto, sobre todo, en sus estratos más hondos y valiosos—, Unamuno entrevió que hay un ritmo interno en la realidad, una especie de marea que unifica a todos los seres más allá de las individuaciones que la razón destaca con su luz específica, muy apta para marcar límites. Entre cada hombre, los demás hombres y la naturaleza existe una comunidad de ritmo interno. Dejarse llevar inconscientemente por este ritmo soterrado y enigmático produce un efecto plenificante de

¹⁷³ Cf. C. Blanco Aguinaga: *El Unamuno contemplativo*, Fondo de Cultura Económica, México 1959.

¹⁷⁴ Con razón afirma E. Malvido, en la obra citada (pág. 228), que ambas formas de silencio —el positivo y el negativo— están lejos de ser constructivas en orden al logro de una vida humana integral. No aduce, sin embargo, la razón decisiva de tal deficiencia.

¹⁷⁵ Esta distinción nos da luz para comprender genéticamente el verdadero sentido de muchas obras y fenómenos culturales que dan una impresión «mística» pero se hallan en una posición polarmente opuesta a lo que en la mejor tradición occidental se entiende por experiencia mística y contemplativa. Téngase muy en cuenta que hay experiencias *interiores* que no son ni *espirituales* ni *religiosas*. Se dan, asimismo, experiencias que parecen «profundas» por ser recónditas y estar alejadas de toda posibilidad de un conocimiento finamente articulado, pero en rigor no presentan eficiencia en el aspecto creador, no contribuyen a desarrollar la personalidad humana. A menudo se contaminan semánticamente entre sí ciertos términos que ostentan un sentido negativo —por ejemplo, *inconsciencia*— con otros dotados de

unidad. ¿De qué modo de unidad? Unamuno nunca lo precisó debidamente, pero un análisis de los términos que moviliza y los símbolos que resalta en sus obras literarias descubre que se trata de una unidad *fusional*.

7. Lo que Unamuno entendió desde joven por *contemplación* queda expresado de forma nítida y vigorosa en la descripción que ofrece, al final de su obra preferida —*Paz en la guerra*—, del «trance» revelador vivido por el protagonista, Pachico. Este pierde conciencia de su yo egoísta, diluye su atención en la naturaleza quieta, contemplada a vista de pájaro, de forma indefinida, desde lo alto de la montaña, y vive, enajenado, la paz absoluta en la que se identifican la vida y la muerte, el tiempo y la eternidad. En la narración se distinguen tres momentos: 1) *Un momento de purificación*. Pachico se retira a la soledad para despojarse de cuanto lo ata al decurso temporal de los hechos limitados e individuales. 2) *Un momento fusional*. El protagonista se pierde en la «paz inmensa del augusto escenario»; ve como nivelados el horizonte del mar y el cielo; contempla el mar desde lejos, en bloque, e interpreta la indefinición en que aparece como quietud marmórea y sólida. 3) *Un momento de sosiego*. Sobre el telón de fondo de la agitación bélica, esta visión vaga de las cosas despierta en Pachico un sentimiento indefinido de paz, una forma de paz lograda a través de la negación de la raíz de toda inquietud y conflicto: el *tiempo*, con sus divisiones, sus alteraciones rítmicas, sus agitaciones. El carácter *indefinido* de la visión del paisaje se traduce en una sensación de paz *infinita*. La fusión de perspectivas y límites *espaciales* se trueca, asimismo, en fusión de perspectivas *temporales* y en adivinación de la inmensidad y hondura del mundo, la unidad de todos sus elementos, la vibración soterrada del alma de las cosas. Esa consideración evanescente de todo el entorno pone las ideas en estado de licuefacción y produce un modo de unidad empastante entre el hombre y el entorno. Con ingenua espontaneidad, el protagonista —que, según todos los indicios, encarna la actitud espiritual de Unamuno— interpreta este nexo con la realidad exterior como una forma de «enajenación» y «comunidad», dos términos que sólo cabe vincular cuando se procede con una metodología precipitada, basta.

Esta experiencia de absoluto relax espiritual permite a Pachico tocar el fondo del mar de la vida, adivinar la existencia de la paz en el trasfondo de la guerra, intuir la «intrahistoria»¹⁷⁶ que

un sentido positivo —por ejemplo, *infinitud*— debido a un rasgo que poseen en común: la negación de algo que parece constituir una fuente de limitación —la finitud, en un caso, y la conciencia, en otro—.

¹⁷⁶ Este importante concepto de Unamuno alude a las formas de vida humana que confieren sentido e impulso a los hechos que tejen la trama de la existencia. La «tradición eterna» —sedimento de verdades que van configurándose a lo largo del tiempo—, las creencias que forman el subsuelo de la vida de las

permanece a través de todo aquello que pasa. Esta experiencia fusional, en la cual se borran los límites entre elementos considerados como *contrarios*, se presenta a Unamuno en la forma paradójica de una «canción silenciosa» y una «callada sinfonía», ya que hay en ella unidad, como en la música, pero falta la delimitación que le confieren a cada frase musical los sonidos concretos, nítidos. Al perder las realidades singulares sus perfiles propios, se difumina su *nombre* peculiar, y se tornan *inefables*. «¡Cuántas cosas entonces que nunca expresaré!», exclama Unamuno al final del relato del trance de Pachico. Para comunicar lo inexplicable, Unamuno acude a los recursos expresivos del ritmo puro, mera repetición monótona que *sumerge* al hombre en el tema revelado —la paz inmensa— *sin decirselo expresamente*. «Es una inmensidad de paz; paz canta el mar; paz dice calladamente la tierra; paz vierte el cielo...»¹⁷⁷.

El protagonista hace aquí una experiencia decisiva de «fusión armónica», cuya necesidad había subrayado Unamuno en su ensayo *En torno al casticismo* (1895). A la luz de la intuición que alumbró esta ruptura de límites, intentará Unamuno durante toda su vida develar los enigmas básicos de la realidad.

Diversos autores, singularmente Blanco Aguinaga¹⁷⁸, consideran esta experiencia como afín a la de los místicos, y destacan al mismo tiempo la aversión mostrada por Unamuno en los escritos agónicos a toda suerte de anulación mística del yo. No pueden explicar, sin embargo, la razón profunda de esta aparente contradicción por no ahondar en la esencia de la actividad contemplativa y en el modo peculiar de unidad que funda ésta con las realidades del entorno. El Unamuno agonista reclama imperiosamente la persistencia del yo en la forma concreta que el mismo adopta en su decurso temporal finito. Ello le mueve a ponerse en pie de guerra para defender sus límites, el territorio acotado por su yo individual, y rebelarse contra todo aquello que, como la mística —según la interpretación que él da por buena—, diluye las fronteras del yo. Como este yo, por otra parte, desea serlo todo, necesita abrir una vía de acceso hacia lo otro. En el nivel objetivista —dominado por los esquemas «dentro-fuera», «interior-exterior», vistos como

comunidades humanas y que una generación transmite a la siguiente, la labor anónima de millones de personas que tejen diariamente el entramado de una vida humana auténtica...; a estas vertientes de la existencia del hombre alude Unamuno con el término «intrahistoria». Recuérdese el sentido simbólico de la aldea sumergida en el lago de Valverde de Lucerna, en *San Manuel Bueno, mártir*. El *pueblo*, como sucesión de generaciones que se transmiten la fe, yace, aparentemente inerte, bajo la capa de la vida superficial de cada día; pero, en momentos singulares, Ángela oye las campanas de la villa sumergida que invitan a la participación en el campo de juego común de la fe.

¹⁷⁷ Cf. *Obras Completas*, II, pág. 300.

¹⁷⁸ Cf. o. c., págs. 22, 74 ss.

dilemas—, tal acceso sólo es viable por vía de *dominio* o de *fusión*. La relación de dominio, más que unir, aleja; une tensionadamente a dominador y dominado; instaura un clima de guerra, de alejamiento crispado. La unión fusional anula las distancias, sumerge a sujeto y objeto en un clima neblinoso de indistinción y funda una atmósfera de reconciliación y paz. Pero ello sucede a costa de renunciar a la actividad creadora (receptivo-activa) y a la cognoscitiva. Por eso la entrega a la unidad fusional implica el descenso al reino del *inconsciente*¹⁷⁹.

Para comprender el sentido y alcance de esta experiencia fusional —que decide en buena medida la orientación espiritual de la producción literaria y parte de la ensayística de Unamuno— debemos confrontarla con la experiencia de relax, de descenso a niveles infracreadores, infrahumanos. Tal es, por ejemplo, la experiencia de la raíz en *La Náusea* de J. P. Sartre, obra primeriza que orienta en buena medida el resto de la producción del autor, sobre todo en lo referente a la interpretación y valoración de la realidad. Sartre considera tal experiencia como un «éxtasis horrible». *Éxtasis*, porque implica una salida de sí; *horrible*, ya que se trata de una *salida de sí en falso* que lleva a la pérdida de las significaciones y a una idea extremadamente negativa del sentido y valor de las realidades existentes y, consiguientemente, de la convivencia humana. «Todos estamos de más.» «El infierno son los otros»¹⁸⁰. El protagonista de *La Náusea* sólo accede al mundo del sentido y la expresividad, plasmada en la sonrisa, cuando *toma distancia* frente a la realidad entorno —el jardín—. En la experiencia de fusión todo es desajuste radical, mareo metafísico, *náusea*¹⁸¹.

Unamuno parece, en principio, encontrar la paz ansiada en la experiencia de entrega fusional. Pero no se trata sino de una inmediatez tosca, que no florece en modos auténticos de presencia y conciliación armónica. He aquí la razón profunda por la cual Unamuno se enreda en un ovillo de confusiones al hablar de la relación entre paz y guerra: paz en la guerra, paz bajo la guerra, paz a pesar de la guerra, paz dentro de la guerra, paz después de la guerra¹⁸². En definitiva, Unamuno no encontró nunca la paz a través de sus experiencias pseudomísticas de entrega deliquescente al entorno. Este tipo de unión remite pendularmente a la escisión agónica, así como

¹⁷⁹ Cf. o. c., pág. 73.

¹⁸⁰ La primera cita está tomada de *La Náusea*, Losada, Buenos Aires 1975¹⁵, págs. 145-6; *La nausée*, Gallimard, París 1938, pág. 181. La segunda procede de *Huis Clos en Théâtre*, Gallimard, París 1947, pág. 182; *A puerta cerrada*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid 1974, pág. 73.

¹⁸¹ Un análisis pormenorizado de esta experiencia lo realizo en *Literatura francesa del siglo XX. Sartre, Camus, Saint-Exupéry, Anouilh, Beckett*, Rialp, Madrid 2016, págs. 110-167.

¹⁸² Cf. C. Blanco Aguinaga: o. c., pág. 73.

ésta no deja más salida a la esperanza de paz que el mero recurso a la pérdida del yo en la inmersión fusional.

Si bien se lo mira, el éxtasis de la contemplación unamuniana aparece también como «horrible», ya que provoca la extrema desazón propia de la pérdida de la conciencia que sigue a la anulación de la creatividad. Las formas elevadas de unidad deben ser *creadas* por el hombre, pues están integradas por una forma de inmediatez y una de distancia. No basta dejarse ir, diluirse, perderse con los ojos entornados en el regazo de una naturaleza que envuelve y difumina todas las cosas en los momentos de indistinción crepuscular. Esta entrega fascinada lleva al vértigo que catapulta a la nada. Hay que esforzarse por instaurar ámbitos de convivencia mediante el entreveramiento de campos de posibilidades de juego creador.

Unamuno entrevió la existencia de estos modos distintos de unidad y sus peculiares exigencias, pero no logró incorporarlos orgánicamente a su pensamiento. De ahí su doble vertiente de aversión a los místicos y de interés por la experiencia mística. La voluntad de conseguir una *reconciliación armónica* con la realidad inspira varios de los ensayos de Unamuno posteriores a *Paz en la guerra*. En «Nicodemo el fariseo», dialogan amistosamente las dos vertientes del hombre Unamuno: el que teme desnudarse de sí mismo, del hombre viejo encapsulado en su egoísmo, y el que ansía enajenarse en el ilimitado mundo del espíritu para lograr la comunión de «las eternas honduras de nuestra alma con la hondura eterna de la creación que nos rodea».

En «El perfecto pescador de caña» entona Unamuno un himno a la música —vista restrictivamente como instauradora de un clima de ensueño— y al poder que tiene el agua de suscitar actitudes de calma y resignada entrega. El agua, en sus diversas formas —agua de río, de lago, de mar...—, presenta en Unamuno sentidos simbólicos diversos, todos ellos decisivos para la comprensión de su pensamiento. El lago, por ejemplo, con sus aguas quietas, espejeantes, puede ser símbolo de la intra-historia que se oculta en el fluir histórico, de la tradición que se conserva soterradamente a lo largo de la sucesión generacional, de todo lo fascinante que insta al hombre a perderse en la exaltación del vértigo y buscar, así, un modo tan rápido como falaz de sosiego. Recuérdese la distinta función que desempeña el lago de Valverde de Lucerna para el párroco y para los feligreses en *San Manuel Bueno, mártir* y medítense los versos intensos del poema «No busques luz, mi corazón, sino agua».

«Quieren las raíces en lo oscuro riego
sin luz alguna;
quieren sorber en íntimo sosiego,
dentro en su cuna, las aguas que a favor de las tinieblas
se aduermen bajo el suelo,
dejándole a la copa que entre nieblas
busque la luz del cielo».
(...) «Mucho mejor, mi alma, te es tenderte
del lago del misterio a las orillas (...)»
«No busques luz, mi corazón, sino agua
de los abismos,
y allí hallarás la fragua
de las visiones del amor eterno (...)»¹⁸³»

En las descripciones de viajes resalta el afán meditativo de Unamuno, su ansia de «vagabundear con el espíritu por los campos de lo indefinido»¹⁸⁴. Ciertos parajes castellanos suscitan la idea de la detención del tiempo y la imbricación mutua de los diferentes espacios, dando una impresión indefinida de honda quietud y sosiego. La niebla gallega ensambla los diversos elementos del paisaje en un conjunto indiscriminado, enigmáticamente unificado.

Las breves parábolas «La sima del secreto» y «El canto de las aguas eternas» dan cuerpo expresivo a las dos tendencias básicas y antagónicas de Unamuno: su voluntad de conseguir la eternidad manteniendo intacta la conciencia; su tendencia involuntaria hacia el canto de sirena de la inconsciencia o vinculación fusional.

8. El espíritu *contemplativo* —en sentido de proclive a una forma «romántica» de unión con las realidades del entorno— que resalta en la obra clave *Paz en la guerra* inspira la *poesía intimista* que Unamuno gustaba de cultivar al lado de la *poesía agresiva* propia del pensador agónico. Ejemplo cimero de esta orientación espiritual es el soneto «Horas dormidas de la mar serena», que culmina en el verso «En el alma de Dios mi alma perece»¹⁸⁵.

¹⁸³ Cf. *Poesías* —1907— en *Obras Completas*, VI, págs. 260-1.

¹⁸⁴ Cf. *Obras Completa* I, A. Aguado, Madrid 1950, pág. 606.

Los temas clave de estas obras y los símbolos que vertebran su discurso poético delatan el espíritu de *entrega fusional* consagrado en la novela *Paz en la guerra*. Piénsese en lo que significa para Unamuno la niñez, el hogar, la esposa, el regazo de la madre, el sueño, el matiz, la armonía, el silencio, la noche, la luz lunar, las canciones adormecedoras, la música sin letra, el sonido pastoso del armonio, el agua, el mar, el lago, la luz difusa, la niebla, el atardecer, el alma, el nimbo, la noche estrellada, el clima recogido de las iglesias solitarias... Siempre que moviliza estos símbolos, Unamuno intenta alejarse del mundo de la limitación abrupta —producida por la luz tajante del mediodía castellano— para ganar una forma de interacción dulce. De ahí la profusa utilización de los verbos *fundirse*, *confundirse*, *abrazarse*, *mecer*, *brizar*, *dormirse*, *sumergirse*, *zambullirse*, *chapuzarse*, *anegarse*, *bañarse*, *derretirse*¹⁸⁶.

En los momentos de máxima concentración espiritual, Unamuno no ve la realidad circundante como una trama de ámbitos que le ofrecen campos de posibilidades lúdicas y lo apelan a entrar en juego. De hacerlo, se hubiera abierto a los diversos tipos de *entreveramiento de ámbitos* en los que se instauran formas elevadas de unidad, de encuentro y, correlativamente, de fiesta luminosa y alegre.

Todos los símbolos resaltados por Unamuno comparten la misma intuición: la unión fusional que parece crear armonía y paz. Para superar la dispersión objetivista —con sus límites precisos, que el sol destaca— Unamuno no sabe sino suspirar por el *alba* —con su luz difusa, propicia para grandes revelaciones—, la *noche* —con su poder de desdibujar perfiles—, el *otoño* —estación crepuscular que despierta sentimientos ambiguos y evanescentes—, la luz *lunar* —que difumina los cuerpos dispersos y escindidos, e invita al hombre a dejarse mecer en el sueño—.

Debido a su metodología tosca e inadecuada, Unamuno puebla de dilemas el pensamiento y se ve forzado a buscar un precario modo de unidad en una forma de luz evanescente que borra perfiles. Deja flotar su alma —libre de la vinculación al cuerpo, atenido a lo concreto, preciso, delimitado— en el mundo inmaterial e impreciso de un *sueño* que, para él, es siempre bueno. De ahí su tendencia a fluidificar la conciencia y acogerse a cuanto, como la noche, tiene un poder

¹⁸⁵ Cf. *De Fuerteventura a París*, en *Obras Completas*, VI, pág. 710.

¹⁸⁶ Los numerosos textos que aduce C. Blanco Aguinaga para defender la tesis de la existencia de un Unamuno «contemplativo» están polarizados en torno a los términos antedichos. Cf. *El Unamuno contemplativo*, págs. 27, 30, 38, 66, 69, 219...

envolvente. En la noche, los seres no se hacen sombra entre sí, se dejan mecer en el regazo de la misma madre.

El denso poema *El Cristo de Velázquez* es vertebrado por la idea germinal de la fusión armónica entre la noche tenebrosa del fondo del cuadro, la cabellera negra de Cristo y la tenue luz lunar que baña su cuerpo inerte. La luna actúa aquí de *lago* —con su quietud intrahistórica de aguas remansadas—, de *regazo* que acoge, de *cuna* que mece e invita a un sueño que repara en cuanto entrega al olvido.

Son innumerables los pasajes en los que alcanza Unamuno cotas muy altas de pensamiento y expresión. Pero este rimerero de bellezas no le permite acceder ni una sola vez a la meta ansiada —la paz que brota de la plenitud personal—, porque la personalidad humana se logra a través de las experiencias de *éxtasis* —que truecan lo distinto y *distante* al hombre en distinto e *íntimo*—, no a través de las experiencias de *vértigo*, que empastan al fascinar y no consiguen superar los límites en virtud de los cuales lo exterior al hombre es siempre, además de distinto, distante, externo y extraño.

Unamuno suele entender la apertura al exterior como un «empaparse» del entorno. Al sentir que no es eterno, antes se halla abocado a la muerte siempre acechante, se ve «inundado» por la realidad, en cuyo seno se funde el hombre al morir. Esta actitud vagamente romántica de disolución en el Todo inspira los pasajes de las obras unamunianas en que se pretende lograr un modo intenso de unidad con lo real. Pero la *intensidad emotiva* no se corresponde siempre con la *eficacia creadora*, y la pretendida *unidad* se trueca en *pérdida en el otro o en lo otro*. Al no implicar un modo riguroso de juego creador, esta *unión por vía de disolución* no lleva consigo un criterio interno de certeza. Por eso Unamuno vuelve, incesantemente, a la actitud de duda inquietante, y de ésta a la conciencia agónica, para la cual todo *enajenamiento* es *engaño*, y la paz que parece procurar es *sosiego de muerte*, y el atractivo de tal modo de entrega no es sino «canturreo del espíritu de disolución», puro «tedio, galvana, aflojamiento».

En el poema titulado «Hermosura», Unamuno hace la experiencia de la belleza de un paisaje. Ve todas las realidades aquietadas, adensadas —pues el tiempo y el espacio se han quedado como cuajados en él—, despojadas de todo querer propio que pueda ser causa de turbación y desasosiego, y convertidas en «palabras de Dios (...) que se regala a sí, cantándose a sí mismo». El

contemplador se ajusta a esta condición del paisaje, y entra con él en una *relación de ensueño*, forma de unidad en extremo sugestiva y halagadora pero poco fértil.

«Nada deseo,
mi voluntad descansa,
mi voluntad reclina
de Dios en el regazo su cabeza
y duerme y sueña...
Sueña en descanso
toda aquesta visión de alta hermosura.»

Al caer la tarde y oscurecerse el paisaje, la visión se desvanece y el contemplador toma de nuevo *distancia de perspectiva* frente a la realidad. Con ello, su capacidad intelectual y razonadora vuelve a su estado normal, y provoca la duda de si toda esta belleza, trasunto de un reino de felicidad suprema, puede significar algún modo de garantía, siquiera en forma premonitoria, de nuestra inmortalidad personal.

«La noche cae, despierto,
me vuelve la congoja,
la espléndida visión se ha derretido,
vuelvo a ser hombre.
Y ahora, dime, Señor, dime al oído:
tanta hermosura
¿matará nuestra muerte?»¹⁸⁷.

Blanco Aguinaga, comentando este poema, estima que el contemplador había logrado «una entrega a la inconsciencia más positiva», y en el regazo de esa visión, que le permitía ver y sentir la presencia de Dios, Hermosura eterna, «se había dejado mecer el Unamuno contemplativo». Diluida la visión, el racionalista activo que Unamuno llevaba siempre dentro pone en juego la razón, e inquieta al alma, hasta entonces entregada al «éxtasis», despertando en ella la duda y la zozobra¹⁸⁸. Esta irrupción de la razón —la «razón negadora de la validez eterna de la paz contemplativa y del

¹⁸⁷ Cf. *Poesías*, 1907, en *Obras Completas*, VI, págs. 189-191.

¹⁸⁸ Cf. o. c., pág. 139.

buen sueño»— confirma a Blanco Aguinaga en su tesis de la existencia de «dos Unamunos alternantes»¹⁸⁹. Tal interpretación parece tener el refrendo de numerosos textos, pero alberga en su raíz un defecto de origen que la invalida: la confusión de la unidad de *relax* con la de *éxtasis*. Esta tergiversación básica lleva a dicho autor —por lo demás, excelente conocedor e intérprete de Unamuno— a considerar como rigurosa «contemplación» lo que no es sino *visión crepuscular difuminadora de límites*.

9. Una vez y otra, el recurso unamuniano a la unión fusional con la realidad es invalidado por las exigencias de una razón que no renuncia a sus derechos. Todo parece indicar que no hay otra vía de solución que adoptar una postura «agónica». Unamuno, sin embargo, no es espíritu pronto a dejarse vencer. Pese a los severos correctivos que le inflige la razón analítica, insiste de nuevo en la intuición de la comunidad de ritmo que existe entre el hombre y su entorno, y llega a formulaciones felicísimas de la interacción yo-mundo. «Yo y el mundo nos hacemos mutuamente»¹⁹⁰. «Es tal el arte con que el sujeto condensa en sí el ambiente, tal la madeja de acciones y reacciones y reciprocidades entre ellos que es entrar en intrincado laberinto el pretender hallar lo característico y propio de un hombre o de un pueblo, que no son nunca idénticos en dos momentos de su vida»¹⁹¹.

Lamentablemente, no logró Unamuno mostrar la articulación precisa de este fenómeno de entreveramiento ambital. De ahí su uso constante de términos que indican el carácter fusional, delicuescente, de tal unión. Mi espíritu —afirma— se naturaliza *saturándose* de realidad externa; la naturaleza se espiritualiza *saturándola* de idealidad interna.

Resulta chocante que comentaristas tan sutiles y bien formados filosóficamente como Juan D. García Bacca hayan subrayado la tendencia de Unamuno a interpretar la unión del hombre y la realidad de modo *fusional*, y no hayan advertido la vinculación que se da entre este fallo y el carácter *agónico* del pensamiento unamuniano. A propósito de la frase de Unamuno: «Cuanto más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de divinidad en nosotros»¹⁹², García Bacca se limita a distinguir entre conciencia puramente «presentacional» objetivista —que «reduce a estado de inactividad e ineficiencia los objetos

¹⁸⁹ Cf. *Ibíd.*

¹⁹⁰ Cf. *Obras Completas*, III, A. Aguado, Madrid 1950, pág. 265.

¹⁹¹ Cf. *Obras Completas*, II, A. Aguado, pág. 97.

¹⁹² Cf. *Obras Completas*, VII, pág. 202.

conocidos»— y la «conciencia viviente», sentimental¹⁹³. Estima que la primera escinde insalvablemente a sujeto y objeto, mientras la segunda puede fundar modos intensos de unión. A su entender, debe superarse la filosofía que entiende el ser a manera de un cuerpo sólido, acentuador de distinciones, para ir a una filosofía que vea el ser como algo «líquido, gelatinoso, pegadizo». Seres de este género podrían unirse y desunirse mediante el sentimiento. «El sentimiento —escribe García Bacca, interpretando a Unamuno— constituye a la persona, en cuanto por el sentimiento, unos sentimientos más y otros menos, cada individuo puede compenetrarse, disolverse, impregnar a todos los demás y dejarse impregnar, fundirse, disolverse, con mayor o menor densidad, en todos los otros. El oficio de la individualidad consistiría en hacer estos procesos de fusión sentimental, de disolución de una persona en otra u otras, *reversibles*»¹⁹⁴. Mediante esta impregnación por vía de fusión con otros seres, la persona humana puede crecer indefinidamente, hasta el punto de que Dios sea proyección de mi yo al infinito, o más bien, sea yo proyección de Dios a lo finito¹⁹⁵.

García Bacca hace notar que estas afirmaciones de Unamuno sólo son «románticamente comprensibles y sensibles, no racionalmente». Pero no advierte que se trata de una precaria interpretación del espíritu romántico de unidad. Al hablar de la fundación de modos de unidad con lo real, García Bacca moviliza constantemente términos que aluden al modo de unidad fusional. No parece haber descubierto la posibilidad de la existencia de una forma de conocimiento intelectual, racional, que *ob-jetiva* pero no *objetiviza* los objetos de conocimiento, es decir, los proyecta a *distancia*, pero no a *distancia de alejamiento* sino a *distancia de perspectiva*, la cual no escinde al sujeto del objeto, antes le permite enterañarse en él con un modo de *unidad de integración*, que implica un campo común de juego, una forma de riguroso encuentro. En este campo de juego, lo *distinto-distante* se hace *íntimo* sin dejar de ser distinto, y el esquema sujeto-objeto queda superado en cuanto *dilema*, para convertirse en un «contraste». Esta explicación matizada del proceso de conocimiento nos permite comprender la posibilidad de *vivir, movernos y ser en Dios* sin perder la distinción mutua y ganando una forma singular de intimidad.

¹⁹³ Cf. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. I, Ministerio de Educación, Caracas 1947, págs. 145, 146.

¹⁹⁴ Cf. o. c., pág. 151.

¹⁹⁵ Cf. Unamuno, *Obras Completas*, VII, pág. 212.

9. UNIDAD DE FUSIÓN Y TRISTEZA

La entrega rendida a experiencias que no producen modos auténticos de unidad produce *tristeza*, que es el sentimiento específico de las experiencias de fascinación o vértigo que llevan al hombre al vacío y la nada por cuanto anulan su capacidad creadora y hacen inviable el desarrollo de su personalidad.

Los comentaristas de Unamuno subrayan las dos actitudes que éste adoptaba ante las realidades que veía con espíritu «contemplativo» —en sentido de afanoso de unidad—. A una visión racional se le aparecían como un vacío absoluto, pura nada. A una visión lírica se le mostraban como una realidad armoniosa, mutuamente potenciada, plena. Pero ninguna de estas dos interpretaciones logró aquietar el espíritu de Unamuno. Cuál es la razón profunda de tal dualidad de actitudes y del fracaso común de ambas no es explicado por dichos autores. A mi entender, puede darse una clara explicación *racional*, no *racionalista*, de este complejo fenómeno.

Se trata de dos actitudes que se exigen mutuamente, como manifestaciones que son de una misma orientación básica. Contra lo que el mismo don Miguel sugiere en algún lugar¹⁹⁶, no hay dos Unamunos, el agónico y el contemplativo, el que lucha y el que se aquieta, el que se enfrenta y el que se une ensoñadoramente al entorno. En las obras publicadas en vida hay un solo Unamuno, el buscador de inmortalidad con un modo de pensar que no le permite *unirse a distancia* con las realidades que llevan al hombre a plenitud, plenitud de desarrollo en todos los órdenes: entitativo, volitivo, cognoscitivo y sentimental. Verdadera dualidad se da solamente entre la faz que ofreció Unamuno a la opinión pública y la que muestra en las notas de su *Diario íntimo*. En éstas quedan nítidamente de manifiesto las causas por las que no alcanzó Unamuno la meta que se había propuesto. Si se polariza toda la existencia en torno al propio yo, el conocimiento *aleja* de lo real, la voluntad *domina* y el sentimiento *fusiona*. Ninguno de ellos funda verdadera unión con lo real, ni alumbraba luz de conocimiento, ni otorga seguridad, paz y gozo.

En la personalidad de Unamuno resaltan notables cualidades —tenacidad en la búsqueda de solución a los problemas planteados, vivacidad de pensamiento y expresión, capacidad de asombro ante la belleza del paisaje, admiración frente a la grandeza de ciertas realidades profundas

¹⁹⁶ En su ensayo espiritual *Nicodemo el fariseo*, afirma Unamuno dramáticamente: «llevo dentro de mí dos hombres».

y enigmáticas, como *El Cristo* de Velázquez, la experiencia religiosa de los grandes místicos, las figuras relevantes de la literatura—; pero se echa en falta el destello de la alegría, y esto puede ser indicio inequívoco de que su impulsiva marcha intelectual y literaria no se dirige por la vía del *éxtasis* sino del *vértigo*¹⁹⁷. En Unamuno resalta de modo dramático la necesidad de no entregarse a la *fascinación* que produce la facilidad para conseguir modos intensos de expresión. Resulta fácil dejarse *embriagar* por un torrente de ideas sugestivas que parecen fecundas debido a la brillantez de su cobertura literaria pero ejercen una función desorientadora al no estar engarzadas en un pensamiento bien articulado y fundamentado. Cuando se abordan cuestiones trascendentales para la vida humana, debemos controlar en todo momento la marcha del pensamiento y modularlo con rigor.

La obra de Unamuno —que confesó abiertamente su predilección por lo nebuloso, por «la niebla, el matiz, el nimbo que envuelve a las cosas de la vida profunda»— muestra en todo momento de modo dramático la necesidad de ajustar fielmente el pensamiento a las realidades analizadas. Si no se realiza un tratamiento «a medida» de los diferentes objetos-de-conocimiento (muchos de los cuales distan de ser *meros objetos*), todo se vuelve borroso, y los mayores esfuerzos intelectuales no logran arrojar sobre los temas básicos de la vida humana un mínimo de luz, pues la luz del conocimiento se alumbra en los planteamientos justos y se ciega en los inadecuados.

¹⁹⁷ Un estudio muy amplio de ambos conceptos puede verse en mi obra *Vértigo y éxtasis*, Rialp, Madrid 2006 y en Biblioteca Digital, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019.

CAPÍTULO 2

EDITH STEIN Y SU ASCENSO A LA PLENITUD DE LO REAL

«Lo más profundo que hay en mí no procede de mí»

(G. Marcel).

1. HUSSERL Y LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS

El físico atómico Otto Hahn fue, como es sabido, el inventor de la fisión del átomo de uranio. Este invento constituyó el último eslabón de la larga cadena de conocimientos teóricos que hicieron posible el saber técnico necesario para elaborar la bomba atómica. El día 6 de agosto de 1945, al enterarse, en el campo de concentración inglés donde se hallaba internado con otros científicos, de que una ciudad japonesa acababa de ser arrasada por un artefacto atómico, intentó abrirse las venas con los alambres de espino que cercaban el campo. Al preguntarle sus compañeros por qué iba a tomar tal medida, les hizo, desolado, esta confesión: «Acabo de advertir que mi vida en conjunto carece de sentido. He investigado por puro deseo de revelar la verdad de las cosas, y mis descubrimientos acaban de convertirse, muy a mi pesar, en un poder aniquilador».

La experiencia personal de Otto Hahn fue compartida por numerosos científicos, técnicos y políticos. Una sobrecogedora impresión de fracaso invadió los espíritus de todos cuantos habían luchado un año y otro con tenacidad impresionante por llevar el conocimiento de la realidad a la máxima altura posible, convencidos de hacer con ello un bien a la humanidad. En virtud del *mito del eterno progreso*, que vinculaba automáticamente el aumento del saber teórico y el incremento de la felicidad humana, el hecho de fomentar el saber científico cobraba un valor ético positivo. Cultivar la ciencia significaba un servicio a la humanidad entera, afanosa de conseguir cotas más elevadas de felicidad y dignidad.

Esta ilusión multiseular hizo quiebra en las trincheras de Verdún. La Primera Guerra Mundial puso trágicamente de manifiesto que el saber teórico puede traducirse en saber técnico y en poder sobre la realidad, pero no conduce automáticamente a una mayor felicidad de los hombres

si quienes ostentan tal poder y saber carecen de una conciencia ética adecuada a su responsabilidad¹⁹⁸. En qué consiste esta ética no lo determina la ciencia sino la filosofía. Tras siglos de febril incremento del saber científico, éste acaba mostrándose en la situación límite de la guerra como una actividad humana sumamente menesterosa.

Edmund Husserl se hizo cargo de tal menesterosidad y de las graves consecuencias que la misma acarrea a la vida del hombre y, en concreto, a la sociedad europea. Ya en 1911, en el breve escrito *Philosophie als strenge Wissenschaft* (La filosofía como ciencia rigurosa), había escrito estas severas palabras: «Las ciencias de la naturaleza no nos han descifrado en ningún punto la realidad, la realidad en que vivimos, nos movemos y somos. La creencia de que tal es su función, de que todavía no han avanzado lo suficiente como para cumplirla pero que en principio podrían hacerlo se ha revelado a los espíritus penetrantes como una superstición»¹⁹⁹.

Tras la hecatombe física y, sobre todo, espiritual provocada por la Primera Guerra Mundial, Husserl intensificó su meditación acerca de la crisis de las ciencias. Tocó el tema con acentos dramáticos en una conferencia pronunciada en Viena y Praga en el año 1935, y de forma más amplia y sistemática en la gran obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, publicada póstumamente en 1953 a base de un manuscrito de los años 1935-1936. En esta obra, Husserl declara una y otra vez que la Fenomenología no se reduce a clarificar ciertas cuestiones académicas: se preocupa de los grandes problemas que deciden la actividad humana, el sentido de la vida, la posibilidad de lograr un auténtico humanismo. «Tomamos como punto de partida —escribe— el cambio que tuvo lugar al final del siglo pasado en la manera general de estimar las ciencias. No se refiere a su científicidad, sino a lo que las ciencias, a lo que la ciencia como tal significó y puede significar para la existencia humana. La forma exclusiva con la cual la concepción del mundo del hombre moderno se dejó, en la segunda mitad del siglo XIX, determinar totalmente por las ciencias positivas y cegar por la "prosperity" a ellas debida significó un dejar de lado indiferente las cuestiones decisivas para una humanidad auténtica. Ciencias que sólo contemplan puros hechos hacen hombres que sólo ven puros hechos. El cambio en la estimación pública de las ciencias fue inevitable sobre todo después de la guerra, y, como es sabido, dio lugar, en la generación más joven, a un sentimiento de hostilidad. En la angustia de nuestra vida —oímos

¹⁹⁸ Sobre la necesidad de ajustar el poder de que se dispone a una «Ética del poder» correlativa hace Romano Guardini precisiones muy valiosas en *Die Macht*, Werkbund, Würzburg 1951; *El poder*, Cristiandad, Madrid 1981, 2ª ed..

¹⁹⁹ Cf. *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, París 1955, pág. 117. (Trad. de Q. Lauer.)

decir—, esta ciencia no tiene nada que decirnos. Excluye por principio precisamente las cuestiones más candentes para los hombres de nuestra desdichada época, indefensos ante las convulsiones que más afectan a su destino: las cuestiones del sentido o sinsentido de toda esta existencia humana. (...) ¿Qué tiene la ciencia que decir sobre la razón y la sinrazón, y sobre nosotros los hombres como sujetos de esta libertad?»²⁰⁰.

Aleccionado por el hundimiento del *mito del eterno progreso* en la conmoción bélica—que constituyó una racionalización perfecta de la matanza en masa de millones de inocentes—, Husserl se percató claramente de que la ciencia, por razón de su método, no puede ser una *instancia rectora de la vida humana*. En efecto, la ciencia intenta lograr un saber *objetivo* de la realidad; sitúa la realidad *a distancia*, la proyecta *frente al sujeto* para someterla a control. Con ello pierde de vista al sujeto que hace la ciencia, y cae en el «objetivismo». Perseguir el conocimiento *por vía de objetivación* es lícito y fecundo *en un aspecto*. Considerar que este modo de conocimiento es el modélico, el único riguroso, constituye una desmesura, una parcialidad inaceptable, por cuanto empobrece las posibilidades cognoscitivas del hombre. Este empobrecimiento hace imposible conseguir la *meta soñada por el siglo de las luces*: «la reforma filosófica de la educación y del conjunto de las formas sociales y políticas de la Humanidad»²⁰¹.

2. LA QUIEBRA DEL IDEAL «ILUSTRADO»

Por reacción frente a la manera medieval de entender la vida humana como anclada en la divinidad, la Ilustración persigue el ideal renacentista de entregar al hombre a sí mismo, hacerlo libre permitiéndole vivir bajo el *imperio de la sola razón*. Este espíritu ilustrado halló, según Husserl, un testimonio impecadero en el espléndido himno a la alegría de la *Novena Sinfonía* de Beethoven, obra que para los alemanes presenta un carácter simbólico tan marcado como *El Mesías* de Haendel para los ingleses. El pueblo entero vibra con las notas de tales composiciones. La pérdida del ideal ilustrado es sugerida por Husserl con estas graves palabras: «Hoy día no podemos

²⁰⁰ Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, La Haya 1954, págs. 3-4; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, París 1962, pág. 10. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Edit. Crítica, Barcelona 1990, págs. 5-6. En el párrafo 32 (págs. 120-123 de la ed. alemana; 134-137 de la ed. francesa; 124-127 de la ed. española) destaca Husserl el antagonismo entre la «vida de superficie» y la «vida profunda».

²⁰¹ Cf. o. c., pág. 8 de la ed. alemana; pág. 15 de la ed. francesa; pág. 10 de la ed. española.

recapacitar sobre este himno sino con sentimientos de dolor. No se puede pensar un contraste mayor que el que media entre tal situación y la nuestra actual»²⁰².

Hoy sabemos bien que la intención del gran Beethoven en su obra fue instaurar el clima de alegría que corresponde al logro de la solidaridad de los hombres entre sí y con el Creador, ese «Padre que habita por encima de la carpa de las estrellas». Recuérdese el chirrido de la orquesta al comienzo del último tiempo. Los violoncellos —como instrumento de sonido más afín a la voz humana— indican que no están de acuerdo con esa disarmonía. Ante tal protesta, la orquesta hace oír las notas iniciales del primer tiempo, con su titánica lucha frente al destino adverso, y los violoncellos vuelven a indicar su disconformidad. Lo mismo acontece cuando la orquesta recuerda el ritmo agitado del Scherzo y entona la dulce melodía del Adagio. Entonces, la orquesta sugiere el *tema de la alegría*, que ya había hecho aparición fugaz en el segundo tiempo; los violoncellos aceptan complacidos la oferta, y hacen oír al unísono el tema completo. Entusiasmados por esa revelación, se agregan a ellos otros instrumentos en forma contrapuntística, tejiendo un abrazo melódico y armónico que anima a toda la orquesta y, más tarde, al coro a unirse en un himno homofónico de impresionante contundencia. ¿Cómo podría alguien, en los días amargos de la posguerra, pensar sin honda pena en este pasaje de belleza sobrecogedora por su profundo simbolismo?

Pero el hombre alemán se entrega difícilmente al desaliento. Como un clamor, se alzó en todo el mundo intelectual germano la consigna de buscar las causas de tal hecatombe espiritual. En principio, pareció haber unanimidad en el veredicto: *el culpable es el espíritu*, esa parte sobresaliente del ser humano que hace posible *distanciarse* de lo real y someterlo a cálculo, y fundar la ciencia y con ella el saber técnico, y —en casos— programar racionalmente los horrores de la guerra. La división surgió al haber de precisar en qué consiste la distancia que el hombre —ser espiritual y, por tanto, inteligente— funda entre el sujeto y el objeto. El *Vitalismo* —pensemos en Klages, como figura representativa— se inclinó a interpretar tal *distancia* como *alejamiento* y consideró al espíritu como el «contradictor del alma»²⁰³. De ahí arranca el sentimiento de aversión al espíritu que ha minado en buena medida la capacidad creadora de Occidente hasta nuestros días. El *Personalismo*, por el contrario, estimó que la *distancia* entre el hombre y lo real no degenera necesariamente en *alejamiento* sino que puede y debe florecer en *distancia de perspectiva*, que

²⁰² *Ibíd.*

²⁰³ Cf. *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1932).

permite crear modos de entrañamiento en lo real superiores a los que tiene de modo automático el animal por el hecho de dar siempre una misma respuesta a cada estímulo²⁰⁴.

En esta lucha entre vida y espíritu, *Husserl se opone decididamente a toda forma de irracionalismo vitalista y apuesta por la razón*, no por la razón que para dominar el objeto deja de lado al sujeto, sino por la que sabe descubrir la profunda vinculación de ambos —sujeto y objeto— en una correlación básica.

3. LA VUELTA FENOMENOLÓGICA A LAS COSAS MISMAS

En las *Investigaciones Lógicas*²⁰⁵, Husserl reivindicó certeramente la independencia de los «objetos ideales» frente a la tendencia psicologista a reducirlos a mero resultado de la actividad del sujeto. Bajo el lema de «retorno a las cosas mismas», Husserl marcó una nueva línea de orientación filosófica, centrada no sólo en el análisis de la compleja trama del pensamiento sino en la consideración atenta, serena, libre de prejuicios, de cuantos fenómenos se hacen presentes a la percepción humana. Pero ¿qué entendía Husserl por *cosas* cuando postulaba el retorno a las cosas mismas? No eran los objetos separados del sujeto, al modo como los entendía el positivismo de todo género²⁰⁶. Eran los fenómenos *tal como se ofrecen al hombre en su vida cotidiana*. Se trata, por tanto, de algo *relacional*, que *ha de ser contemplado en suspensión, de forma tensa*. Por eso subrayó Husserl —en la obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913)— que es ineludible superar la actitud *natural* del que se entrega a lo exterior y cultivar la *reducción fenomenológica* para tener en todo momento presente la conexión originaria entre sujeto y objeto²⁰⁷.

²⁰⁴ Sobre estas dos actitudes -la vitalista y la personalista- véase mi obra *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*, o. c., págs. 334-353 y en Biblioteca Digital, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019.

²⁰⁵ Revista de Occidente, Madrid 1976; *Logische Untersuchungen* (1900), Niemeyer, Halle 1913.

²⁰⁶ Con toda dureza manifiesta Husserl que «el positivismo decapita, por así decir, la filosofía». Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, pág. 7; ed. francesa, pág. 14; ed. española, pág. 9.

²⁰⁷ Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, L. Niemeyer, Halle 1913; Nijhoff, La Haya, 1950² (edición póstuma aumentada). Sobre las indecisiones de Husserl respecto a diversas tesis sostenidas en el volumen I de esta obra y el influjo de la misma en el raciovitalismo orteguiano, puede verse mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors*, o. c., págs. 154-162.

Por una serie de razones, entre las que destaca el hecho de que Husserl suele partir de la fenomenología de lo material²⁰⁸, pareció Husserl inclinarse en dicha obra hacia una *posición idealista* según la cual el yo *constituye el sentido* de las realidades del entorno. Este alejamiento del mundo real provocó la decepción del grupo de investigadores que Husserl había congregado en su torno merced a la fuerza sugestiva de su magisterio. Husserl puso gran empeño en subrayar una y otra vez que su método no implica un alejamiento del *mundo de la vida* ("*Lebenswelt*"), el mundo de valores, sentido, ideales y normas en que vive el hombre cabal. Con acento dramático destacó — sobre todo en la obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*— que la crisis de la sociedad europea procede de una escisión, de la ruptura de un conjunto estructural. El mundo de la ciencia que ha modelado a Occidente en buena medida se ha desgajado del mundo de la vida. El peligro no procede de la ciencia en sí, sino del espíritu cientificista u objetivista que lleva a considerar como objeto exclusivo de conocimiento las realidades mensurables, asibles, controlables, verificables por cualquiera, y a depreciar y no tomar en consideración los aspectos de la realidad que se resisten a tal género de control y cálculo. La ciencia parece llenar con su prestigio la Edad Moderna, pero, vista de cerca, se observa que no colma la vida del hombre, pues no habla de valores, de sentido, de metas y fines, de todo cuanto el ser humano requiere en su vida diaria auténtica. El mundo de la objetividad científica es un mundo en buena medida cerrado e inhóspito.

Frente a esta cerrazón que presenta la ciencia cuando se la ve como una cosmovisión única y prepotente, Husserl hace notar que *la idea oculta que impulsó toda la filosofía occidental es el intento de comprender de modo radical las relaciones mutuas de hombre y mundo*. Ésta es la vocación de Europa, y constituye asimismo la meta de la Fenomenología, orientación filosófica que aspira a descubrir la génesis de todo conocimiento y de todo sentido, y tiene su hogar en la conciencia humana. El hombre no advertido por el método fenomenológico se adentra en el mundo del sentido y se entrega a él para nutrir su espíritu del mismo, sin ocuparse de discernir el papel jugado por el sujeto. El que está dotado de «ojo fenomenológico» se mantiene alerta con vistas a descubrir en todo momento la *parte activa* que toma la razón en la *génesis del sentido*, el sentido de cuanto constituye la vida humana tomada en su integridad.

La ciencia tiende a escindir el sujeto y el objeto, la interioridad y la exterioridad. Tal escisión condenó al Racionalismo a un estrepitoso fracaso. De ahí que el hombre occidental no

²⁰⁸ Sobre este punto pueden verse amplias precisiones en mi *Metodología de lo suprasensible*, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015, págs. 459-473.

tenga salvación, según Husserl, si se obstina en pensar que la ciencia constituye la última palabra en cuanto a saber lo que es la realidad. El Racionalismo, como valoración exclusivista de un tipo determinado de razón, ha fracasado en su intento dominador del panorama intelectual. Husserl destaca este hecho, pero se niega a admitir que con el fracaso del Racionalismo objetivista haya entrado también en quiebra la razón. «Para poder entender la anormalidad de la "crisis" actual, debimos mostrar (...) cómo el "mundo" europeo nació de ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La "crisis", entonces, pudo ser explicada como el *fracaso aparente del Racionalismo*. La razón del fracaso de una cultura racional no se halla, sin embargo —como queda dicho— en la esencia del racionalismo como tal, sino en su "enajenamiento", en su imbricación en el "naturalismo" y el "objetivismo"». «También yo estoy seguro de que la crisis europea radica en un racionalismo descarriado. Pero esto no equivale a pensar que la racionalidad como tal sea algo malo o que en el conjunto de la existencia humana tenga una importancia secundaria. La racionalidad — en el sentido elevado y auténtico del que hablamos aquí, el sentido originariamente griego, el que se convirtió en ideal durante el período clásico de la filosofía griega— necesita todavía, ciertamente, mucha autorreflexión y esclarecimiento, pero está llamada a fomentar el desarrollo en forma madura. Por otra parte, concedemos de buen grado —y en este parecer nos ha precedido hace tiempo el Idealismo alemán— que la forma evolutiva que tomó la *ratio* como racionalismo en el período de la Ilustración constituyó una desviación, si bien una desviación comprensible»²⁰⁹.

4. LA DEFENSA DE LA RAZON Y EL CULTIVO DE LA MIRADA INTERIOR

La defensa de la razón en un medio intelectual inclinado hacia el vitalismo irracionalista constituyó un gesto de valentía encomiable en un hombre precariamente instalado en la vida social. La situación de Husserl en la universidad alemana fue durante largo tiempo muy penosa —según indica Edith Stein en su autobiografía—²¹⁰ y su posición sociopolítica adquirió caracteres dramáticos tras el acceso de Hitler al poder en 1933. Tal defensa de la razón no se redujo a exaltar el *concepto desarraigado de razón*. Basta observar con qué fervor e intensidad espiritual destaca

²⁰⁹ Cf. «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», conferencia publicada en la obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, págs. 347, 337 de la ed. alemana; ed. francesa págs. 382, 371-2; ed. española, págs. 358, 347. Otra buena traducción española fue publicada en la edición de la obra de Husserl: *La filosofía como ciencia estricta*, Ed. Nova, Buenos Aires 1973, págs. 135-172.

²¹⁰ Cf. *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1973, pág. 203. Título original alemán: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (De la vida de una familia judía).

Husserl la necesidad de que el hombre actual asuma como propias las normas e ideales que le propone una filosofía abierta a una tarea infinita. «(...) Así como el hombre e incluso el papúa representan un nuevo escalón en la animalidad frente a la bestia, así la razón filosófica representa un nuevo escalón en la humanidad y en su razón. Pero el escalón de la existencia humana y de las normas ideales para tareas infinitas, el escalón de la existencia *sub specie aeterni*, sólo es posible en la universalidad absoluta, justamente la universalidad comprendida de antemano en la idea de filosofía. La filosofía universal, con todas las ciencias particulares, no es sino un aspecto parcial de la cultura europea. Sin embargo, del sentido de toda mi exposición se desprende que este aspecto desempeña, por así decir, el papel de cerebro a cuyo normal funcionamiento se debe que Europa tenga una espiritualidad auténtica y sana. De consiguiente, los hombres sólo tendrán una humanidad y razón superiores si cuentan con una auténtica filosofía»²¹¹.

Indudablemente, Husserl veía la razón vinculada a la humanidad del hombre, es decir, a su desarrollo personal. Sin embargo, resulta innegable que nunca mostró con claridad cómo es posible vincular al sujeto y al objeto en el plano de lo auténticamente real. Su titánica obra se dirigió primordialmente a conseguir que los hombres habituasen su mirada interior a la riqueza de los fenómenos para hacerles justicia *evitando todo reduccionismo*. La forma de reduccionismo más peligrosa en su época era, a su juicio, la *consideración del espíritu como un elemento más de la naturaleza*. Frente a esta concepción, Husserl destaca que el espíritu no es espíritu *en la naturaleza o al lado de ella*, sino que *ésta misma* —la naturaleza— *entra en la esfera del espíritu y es en buena medida obra suya*²¹².

²¹¹ Cf. «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», págs. 337-8 de la ed. alemana; pág. 372 de la ed. francesa; págs. 160-1 de la ed. castellana.

²¹² Husserl fustiga una vez y otra la «actitud natural» propia de la tendencia objetivista a tomar el espíritu como una realidad sometida a las condiciones espaciotemporales propias de las meras cosas. «... La situación no podrá mejorar en ningún momento mientras no se ponga en evidencia la ingenuidad del objetivismo, surgido a causa de la actitud natural respecto al mundo circundante, y no se logre comprender que es totalmente errónea la concepción dualista del mundo, según la cual naturaleza y espíritu han de ser considerados como realidades que tienen un sentido homogéneo, si bien están construidas causalmente la una sobre la otra. Con toda seriedad opino que una ciencia objetiva sobre el espíritu, una doctrina objetiva del alma, objetiva en el sentido de que atribuye a las almas, a las comunidades personales, una existencia dentro de las formas espaciotemporales, no la hubo ni la habrá jamás.» «El hombre natural (pongamos por caso el del período prefilosófico) está vuelto hacia el mundo en todas sus cuitas y actos. Su campo de vida y acción es el mundo circundante que se extiende a su alrededor en forma espaciotemporal y en el cual él mismo se inscribe.» (Cf. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, en *L. cit.*, págs. 345, 339-340, ed. francesa, págs. 379-380, 374; ed. castellana, págs. 169, 163). Véase, además: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, págs. 62 ss. Edición francesa con versión y notas de Paul Ricoeur: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, París 1950, págs. 94 ss. Sobre la actitud

5. EDITH STEIN Y EL MAGISTERIO DE ADOLF REINACH

La radicalidad de Husserl en el planteamiento de la tarea filosófica y su apertura al mundo humano en todo su alcance orló su figura de un inmenso prestigio a los ojos de la joven estudiante de filología germánica Edith Stein. Algunos de sus compañeros solían decir en broma que «mientras otras chicas sueñan con besos, Edith sueña con Husserl». En un seminario sobre psicología del pensamiento, Edith entró en conocimiento de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. A través de su lectura descubrió un mundo nuevo: el de la *búsqueda incondicional de la verdad*. En este momento, un amigo le recomendó trasladarse a Göttingen para cursar allí filosofía y beneficiarse del ambiente extraordinario que reinaba en esa bella ciudad. «Allí —le dijo— se habla de filosofía noche y día, en la mesa y en la calle, en todas partes»²¹³. Efectivamente, en torno a Husserl se había concentrado un puñado de jóvenes bien dotados y tenaces en el estudio: Adolf Reinach, Max Scheler, Roman Ingarden, Johannes Hering, Hans Lipps, Alexander Koyré, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Konrad-Martius y otros varios²¹⁴. Posiblemente pensaba en este grupo Husserl cuando en su última conferencia —«La crisis de la humanidad europea y la filosofía»— describe las consecuencias que reportará la entrega de los hombres a la búsqueda de la verdad ideal vista como un valor absoluto. Entonces —afirma— «se forma una comunidad nueva, de gran vida interior, una comunidad —podríamos decir— de intereses puramente ideales, entre los hombres, hombres que viven para la filosofía, unidos en la entrega a las ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son idénticamente patrimonio de todos»²¹⁵.

Esta floración de vida intelectual y espiritual, unida al encanto del paisaje urbano, despertó en la joven Edith un profundo sentimiento de amor hacia Göttingen. «¡Querida ciudad de Göttingen! Creo que sólo quien haya estudiado allí entre 1905 y 1914, en el corto tiempo de esplendor de la escuela fenomenológica, puede comprender lo que nos hace vibrar este nombre»²¹⁶.

«natural», Cf. A. Arias Muñoz: «La fenomenología, un pensar radical», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía I* (1980), 121-152.

²¹³ Cf. John M. Oesterreicher: *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Aguilar, Madrid 1961, pág. 431 (Título original: *Walls are crumbling. Seven jewish philosophers discover Christ*).

²¹⁴ Cf. *Estrellas amarillas*, págs. 204ss.

²¹⁵ Cf. o. c., pág. 334 de la ed. alemana; pág. 368 de la ed. francesa; pág. 157 de la ed. castellana.

²¹⁶ Cf. *Estrellas amarillas*, pág. 191.

6. LA BONDAD Y LA CLARIVIDENCIA DE A. REINACH

La primera persona de esta comunidad filosófica que empezó a tratar Edith Stein y la que mayor influjo iba a ejercer sobre su espíritu fue Adolf Reinach, joven profesor de mente aguda y gran corazón, vivaz en sus exposiciones, generoso en la acogida. Si Husserl, enfrascado en su labor investigadora, apenas encontraba tiempo para leer los trabajos de los alumnos —como sucedió con la tesis doctoral de Edith Stein—²¹⁷ Reinach estaba siempre abierto a la comunicación²¹⁸. *El sería quien iba a descubrir a Edith el sentido nuclear de la fenomenología*. El mismo Husserl había dicho en una ocasión de pasada pero en serio que fue Reinach quien le introdujo en sus *Investigaciones Lógicas*, y por cierto de modo excelente²¹⁹. «El fue uno de los primeros — escribe— que pudieron entender de modo creador y perfecto el sentido peculiar del método fenomenológico y ver su entero alcance filosófico»²²⁰.

Para Reinach, lo esencial en la nueva doctrina no era la defensa de un haz sistemático de proposiciones sino la puesta en forma del «ojo fenomenológico». La mirada fenomenológica implica varias cualidades y plantea ciertas exigencias: 1) Capacidad de liberarse de prejuicios, de supuestos previos que canalizan la mente y no permiten ver la realidad de modo espontáneo; 2) atención a lo que se da originariamente a la percepción, las *Urgegebenheiten*²²¹; 3) acostumbrarse a ir a lo esencial y precisar con todo rigor su sentido y alcance; 4) agudeza mental, voluntad de superar el modo cotidiano de ver, que viene determinado por necesidades vitales. En la vida diaria tendemos a tomar todas las realidades como si fueran objetos dominables y reducirlas a medios para nuestros fines. Ansiamos seguridad, y para conseguirla procuramos controlar, fichar, inventariar. El fenomenólogo se esfuerza por captar en toda su riqueza los fenómenos y no amenguar su valor, cuidándose de no reducir unos fenómenos a otros. Hay que esforzarse por descubrir la esencia de cuanto por naturaleza es único e irreductible. El fenómeno del *perdón*, por ejemplo, no se reduce a *mero olvido* o a un *juicio benévolo*, o al *cese de la cólera*, o a la *renuncia a*

²¹⁷ Cf. o. c., pág. 231.

²¹⁸ Cf. o. c., págs. 320 ss.

²¹⁹ Cf. J. M. Oesterreicher: o. c., pág. 148.

²²⁰ Cf. «Adolf Reinach», en *Kant-Studien* 33 (1919) 147-148.

²²¹ Para Husserl, «el principio de principios» en cuestiones gnoseológicas puede formularse así: «Toda intuición donante originaria es una fuente autorizada de conocimiento; todo lo que se ofrece originariamente en la «intuición» de modo originario (por así decir, en su realidad corpórea) debe ser aceptado tal como se da, pero también sólo dentro de los límites en los que se da». Si procedemos así, agrega Husserl, «ninguna teoría pensable puede hacernos incurrir en error» (Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie* (1913), Nijhoff, La Haya 1950, 2ª ed.,

la venganza y la revancha. Una *conversión religiosa* no se reduce a una *conmoción psicológica*, ni es el mero resultado de una *decepción devastadora*, o de una *crisis emocional*. Un fenómeno no se reduce a su *génesis*, a la historia que le dio lugar; tiene un modo peculiar de ser.

Si se adopta este método, este camino de sinceridad y lucidez en la forma de ver las esencias, se contempla el mundo con ojos nuevos, se captan mundos de sentido insospechados a la mirada cotidiana —que busca sólo ganancias inmediatas— y se descubre en muchos aspectos de la realidad un peso, una densidad ontológica, un relieve y un sentido tales que *toda mirada despierta el asombro*. Bien pudo decir John M. Oesterreicher que para Reinach «pensar era vivir en lo maravilloso»²²². ¿No es maravilloso descubrir el peso ontológico que tiene un acto de *promesa*, que funda todo un campo de juego interpersonal, adivinar la fecundidad de los *campos de juego* que se instauran entre las personas a lo largo de la vida social y jurídica, comprender la relación fecunda que media entre cada acto de pensamiento y la verdad eterna? Este concepto platónico de *verdad eterna* le había impresionado desde siempre a Reinach. No sin honda razón solía decir éste una y otra vez que debemos recuperar la *inocencia de mente* perdida en los últimos tiempos y no tener miedo a las *realidades últimas*, que al hombre le vienen *dadas*: las últimas «*Gegenbenheiten*»²²³.

Reinach se abría con toda el alma a las diversas esferas de la realidad sin el menor sectarismo, y se esforzaba por captar el sentido más hondo de cada una. En la música, por ejemplo, sabía entrever, al modo agustiniano, el orden entero que late en el universo y el ensamblaje armónico del amor. La audición musical no le invitaba al ensueño, como sucedía en Unamuno; lo apelaba enérgicamente a adentrarse en el enigma último de lo bello, lo bueno y lo verdadero. Beethoven confesó en una ocasión que a él la providencia le había concedido vivir en un reino de belleza inaccesible a la mayoría de los mortales, y su tarea en la vida consistía en transmitirles una idea de esta riqueza insondable a través del lenguaje musical. Reinach sentía vivamente que la música de Beethoven, como la de Bruckner, *insta al hombre a no centrarse en sí mismo*.

Hombre sensible a todo lo grande y bello, reverente ante lo enigmático e insondable, Reinach se enfrentó al horror de la guerra, en 1914, sin disponer del consuelo de la fe cristiana. «Las primeras semanas fueron terribles —escribió a su mujer—; después, la paz de Dios vino a mí,

pág. 52.

²²² Cf. o. c., pág. 150.

²²³ Cf. A. Reinach: *Gesammelte Schriften*, Niemeyer, Halle 1921, pág. XXVII

y ahora todo está bien»²²⁴. Fiel a su orientación fenomenológica, Reinach, una vez inmerso personalmente en este nuevo modo de realidad —la realidad divina—, se dispuso inmediatamente a precisar intelectualmente su forma peculiar de consistencia, su valor y alcance. «Mi plan — escribe— está claro ante mis ojos; naturalmente, es muy modesto. Me gustaría empezar desde la experiencia interior de Dios, la experiencia de sentirse refugiado en Él, y quisiera demostrar que la ciencia "objetiva" no puede contradecir tal experiencia. Me gustaría exponer la significación total de la misma, mostrar hasta qué punto puede reclamar objetividad, demostrar por qué es un conocimiento auténtico aunque de un género especial, y por último sacar las conclusiones. Naturalmente, una exposición como ésta no tiene nada que ofrecer al que vive a la vista de Dios. Pero puede sostener al que vacila, al que permite que las objeciones de la ciencia le confundan, y puede impulsar hacia adelante a aquél al cual estas objeciones le han apartado de encaminarse hacia Dios. Hacer una obra semejante con humildad es hoy día muy importante, mucho más importante que combatir en esta guerra. Porque ¿qué fin tiene este horror si no conduce a los hombres más cerca de Dios?»²²⁵.

Reinach tenía un gran sentido para lo profundo. A partir de ahora, lo profundo será para él, ante todo, el misterio insondable del Dios que nos colma interiormente y nos sostiene. *Esta presencia de Dios constituirá el fundamento último del conocimiento humano*. Frente a Georg Simmel, para el cual la fuente del reposo y la certeza que el alma siente cuando tiene fe religiosa proceden *de ella misma*, Reinach subraya que el hombre se desarrolla cabalmente cuando sabe estar a la escucha y abrirse a los dones que le vienen del Ser Supremo. Si antes de su conversión, la fe no jugaba —a su entender— un papel importante en la filosofía, ahora es el centro medular de la vida y el fundamento mismo del conocimiento.

Tomemos nota de este cambio de ejes y de polos que se operó en la vida espiritual de Reinach. Su vida ya no está polarizada en torno a su yo sino en torno al Creador. Con ello no queda alienada, enajenada, vertida a la exterioridad; es elevada a lo mejor de sí misma porque ha entrado en relación de intimidad con un Ser que, siendo infinitamente distinto, se ha tornado indeciblemente íntimo. La primacía no recae en el yo del sujeto pensante, sino en una realidad que presenta la mayor riqueza y ofrece las posibilidades más altas. La marcha del hombre hacia su perfección se orienta, así, por la vía de la *creatividad*, no del *mero conocimiento*. Ya no basta

²²⁴ Cf. J. M. Oesterreicher: o. c., pág. 175. Cf. A. Reinach: *Gesammelte Schriften*, pág. XXXVII.

pensar y conocer, vistos como una relación entre un sujeto y un objeto. Se requiere *adentrarse activamente en realidades que ofrecen grandes posibilidades creativas*.

La primacía del *recibir*, entendido de forma activa, creadora, caracteriza a la fenomenología frente a la tendencia neokantiana e idealista a subrayar la importancia de *construir*, de *poner el sentido o incluso la realidad de las cosas*. «Las *Investigaciones Lógicas* habían impresionado —escribe Edith Stein— sobre todo porque eran un abandono radical del idealismo crítico kantiano y del idealismo de cuño neokantiano. Se consideraba la obra como una "nueva escolástica" debido a que, apartándose la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un «recibir» que tenía su estatuto regulador en las cosas, y no como en el criticismo, en el que el conocimiento es un "determinar" cuya ley connota a la cosa. Todos los jóvenes fenomenólogos eran decididos realistas»²²⁶.

En qué consiste, cuál es el alcance y qué consecuencias para la vida humana tiene este tipo peculiar de *recibir* le fue revelado en buena medida a Edith Stein por el buen Reinach a través de los diálogos filosóficos que mantenía con él en su bella casa de Göttingen, y no en menor medida a través de su ejemplo de hombre abierto a todo lo noble y fecundo. A él dedicó su primera visita al llegar por primera vez a dicha ciudad. «Quedé encantada de este primer encuentro, y muy agradecida. Me parecía que no había encontrado nunca una persona con una bondad de corazón tan pura. (...) Tenía ante mí algo completamente distinto. Era como la primera mirada a un mundo totalmente nuevo»²²⁷.

Nada extraño que la temprana y trágica muerte de Reinach en el frente de batalla (año 1917) haya significado para ella un golpe muy rudo. Pero este aldabonazo iba a abrir un nuevo campo de posibilidades para el espíritu de la joven Edith, como veremos más adelante. Antes debemos conocer mejor el ambiente intelectual que la rodeaba.

²²⁵ Cf. *Estrellas amarillas*, pág. 201.

²²⁶ Cf. o. c., pág. 200.

²²⁷ Cf. *Estrellas amarillas*, págs. 208-209.

7. MAX SCHELER Y EL ACCESO HUMANO AL VALOR

Además de Reinach, en Göttingen hacían sentir su presencia otros jóvenes pensadores. La vuelta al objeto postulada por Husserl era vivida y expuesta brillantemente en estos años por otra figura de primera magnitud: *Max Scheler*, hombre extraordinariamente dotado para el análisis de los más diversos fenómenos, espíritu inquieto que irradiaba luz a raudales a través de sus libros y en conferencias dadas al margen de la universidad, de la que había sido alejado a causa de sus irregularidades familiares. Recién llegada a Göttingen, Edith Stein tuvo ocasión de oír a Scheler — que se desplazaba con cierta frecuencia desde Berlín— varias conferencias sobre la fenomenología de los sentimientos de simpatía²²⁸. Pudo, asimismo, comentar en la *Sociedad filosófica* su gran obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*²²⁹. A su juicio, este libro influyó más en la vida del espíritu de aquellos años que la obra de Husserl *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. «La primera impresión que Scheler producía era fascinante. Nunca se me ha vuelto a presentar en una persona el puro "fenómeno de la genialidad". Desde sus grandes ojos azules trasparecía el brillo de un mundo superior»²³⁰. Peter Wust declara que en las tertulias organizadas por Scheler en Colonia todos recibían la impresión de hallarse como en la Academia platónica²³¹. Una impresión semejante le produjo el trato con Scheler a Dietrich von Hildebrand. «En cada instante —escribe— la auténtica lucidez filosófica penetraba su ser»²³².

Scheler vio con claridad que los fenómenos de rango superior sólo pueden ser conocidos por el hombre que se abre a ellos con sencillez y con amor²³³. Antes de poder *ver* el bien hay que aprender a *quererlo*. La moral y el conocimiento van entrelazados. El que ama los valores *agradece* que se le ofrezcan como un don. El hombre altanero que se cree autosuficiente es corroído por el *resentimiento* ante los valores que le superan. El resentimiento ciega para los valores, baja el nivel

²²⁸ La obra de M. Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* fue publicada en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1913 y 1916. En el prólogo a la segunda edición (año 1921), Scheler destaca complacido el eco que su obra había obtenido en obras de diversos autores, entre los cuales subraya la tesis de Edith Stein sobre la «Einführung» o endopatía. Véase la edición de la editorial Francke, Berna 1954, pág. 13.

²²⁹ Cf. *Estrellas amarillas*, pág. 210.

²³⁰ Cf. o. c., pág. 210.

²³¹ Cf. *Gestalten und Gedanken*, Kösel, Munich 1940, págs. 253-254 Véase el texto de Wust en mi obra *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid 1997, págs. 145-146.

²³² Cf. «Max Scheler als Persönlichkeit» en *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Habel, Regensburg 1932, pág. 369.

²³³ Cf. «Liebe und Erkenntnis», en *Moralia*, Der Neue Geist, Leipzig 1923, págs. 110-148.

de creatividad de los pueblos, disminuye su poder de discernimiento y convierte a «la mayoría» en criterio de acción y moralidad. *A través del estudio del resentimiento, Scheler hizo un diagnóstico extraordinariamente lúcido del hombre moderno y de la crisis de la vida contemporánea*²³⁴. Pero ¿cómo liberarnos de la carcoma del resentimiento?

La única salida airosa frente a aquello que nos supera es el amor. El hombre que ama es agradecido. El agradecimiento es el polo opuesto al resentimiento. El amor a lo más alto y perfecto abre al hombre al mundo de los valores, porque los ve como campos de posibilidades de autorrealización. El que ama los valores por lo que son en sí no teme entregarse a aquello que le supera. Al contrario, lo recibe y acoge como al mejor compañero de juego. Esta actitud de apertura libera al hombre del apego egoísta a lo utilitario y le permite ver lo que *significan* las realidades, no sólo lo que *producen*, y *estimar* más lo menos poseíble. Entregarse activamente y asumir las posibilidades creadoras que nos ofrecen los valores es una experiencia extática que produce sentimientos de alegría y entusiasmo. Esta forma de entusiasmo conduce a la felicidad. El hombre que se siente feliz al verse atraído por los valores desborda agradecimiento. A su vez, el mundo del hombre agradecido está lleno de sentido porque rebosa de valores.

Este mundo rebosante de valores es el que constituye a la persona. Scheler puso gran empeño en destacar la vertiente *personal* del ser humano, e interpretó la persona como una realidad que se constituye dinámicamente mediante actos de entrega a los valores, sobre todo a los más altos, en cuya cima campea, sobrevolándolos y fundamentándolos a todos, el máximo valor que es el Ser Absoluto. Esta vida en constante apertura a lo que nutre nuestra acción más noble y fecunda es la *vida en el espíritu*, una forma de existencia humilde y colmada a la par. Por el contrario, el hombre orgulloso, atenido a sí mismo, vive en un mundo sombrío y desértico.

Este Scheler que hablaba vivazmente de lo eterno en el hombre, del sentido del sacrificio, de la revalorización de la virtud, la alegría, la esperanza, el arrepentimiento, el pudor, la libertad, el amor, la admiración, el temor de Dios; este hombre del que manaban las ideas más sugestivas como de un surtidor llenó el espíritu de la joven Edith Stein de profunda emoción y lo orientó hacia la

²³⁴ Cf. M. Scheler: «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen», en *Vom Umsturz der Werte*, Francke, Berna 1955, págs. 33 ss. Versión española: *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid 1972.

realidad en toda su riqueza²³⁵. Al contemplar deslumbrada esta multicolor y jugosa plenitud de lo real, Edith descubrió de una vez por todas que el método reduccionista —muy inclinado al uso de la expresión «That is nothing but... (esto no es sino...)»— significa una vulgar *traición a la verdad del universo*. El único antídoto eficaz contra esta huida de la realidad es instalarse amorosamente en ella con todo lo que implica.

La última implicación de la realidad es su fundamento radical: el Ser Supremo. Scheler destacó a menudo que *todo conocimiento de Dios es conocimiento a partir de Dios*. El hombre está desde siempre instalado ya en Dios, el Ser Supremo, a cuya imagen y semejanza fue creado, pero esta instalación sólo se vive merced al amor. El amor no es un impulso ciego, irracional, hacia el término de una apetencia. *El amor entrevera nuestro ámbito de vida con los campos de posibilidades creativas que nos ofrecen las realidades valiosas*. Tal entreveramiento funda campos de juego, y éstos constituyen otros tantos campos de iluminación. *El amor es fuente de luz en cuanto lo es de creatividad*. El amor no crea lo valioso pero lo hace brillar en nuestro interior. Por eso concede Scheler tanta importancia a la existencia de los «Vorbilder», los hombres *modélicos*, en el campo religioso los *santos*. La presencia de estos seres *rebosantes de lo religioso* muestra la presencia eficiente del Absoluto²³⁶.

Ahora bien. Para dejarse llenar del absoluto hay que jerarquizar los valores, y jerarquizar significa ordenar, conceder primacías, y por tanto renunciar a valores de calidad inferior. Esta renuncia implica un sacrificio. Sacrificarse es morir un poco a sí mismo. Scheler delató con la mayor energía que el mundo moderno abocó al fracaso por haberse dejado fascinar por el fuego fatuo del progreso continuo y no haber descubierto la ley más bella que rige todo auténtico progreso: la ley de que *para vivir hay que morir*. No se trata de tolerar el dolor al modo estoico en virtud de la propia autosuficiencia, sino de elevarse a un mundo de valores más alto. El dolor es un medio para lograr el fin que es *la vida en amor*. Amar de verdad es un acto creativo, y para ser creativo hay que renunciar a la voluntad de poseer²³⁷.

Pero demos un paso más. *Vivir en amor es vivir en comunidad*. La comunidad de los que participan en el amor que procede del Dios en que se cree es la *Iglesia*. Al vivir en la comunión

²³⁵ Cf. M. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen* (1920), Francke, Berna 1954; *Schriften aus dem Nachlass I: Zur Ethik und Erkenntnis*, Francke, Berna 1957.

²³⁶ Cf. «Vorbilder und Führer», en *Schriften aus dem Nachlass I*, págs. 255-345.

eclesial, no en la soledad desarraigada del individualismo, se abre el hombre al conocimiento profundo de lo divino, un conocimiento que implica una conversión, una *metanoia*, porque *lo pone todo a una nueva luz*.

La vuelta a las cosas postulada por Husserl no era en Scheler un mero lema académico; constituía el impulso de su vida, la fuente de la que manaba esa torrentera de luz que eran sus escritos y conferencias. «Tanto para mí —confiesa Edith Stein— como para otros muchos, la influencia de Scheler fue algo que rebasaba los límites del campo estricto de la filosofía. Yo no sé en qué año volvió a la Iglesia católica. No debió de ser mucho más tarde de por aquel entonces. En todo caso, era la época en que se hallaba saturado de ideas católicas y hacía propaganda de ellas con toda brillantez de espíritu y la fuerza de su palabra.» «Este fue mi primer contacto con ese mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe. Pero me abrió a una esfera de "fenómenos" ante los cuales ya nunca podía pasar ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda "anteojera". Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí. Personas con las que trataba diariamente y a las que admiraba vivían en él. Tenían que ser, por lo menos, dignas de ser consideradas en serio. Por el momento no pasé a una dedicación sistemática a las cuestiones de la fe. Estaba demasiado saturada de otras cosas para hacerlo. Me conformé con recoger sin resistencia las incitaciones de mi entorno, y casi sin notarlo fui transformada poco a poco»²³⁸.

Esta confesión, que quise transcribir íntegra por su gran densidad, nos da una pista segura para comprender el camino seguido por Edith Stein desde la lejanía del ateísmo a la suprema vecindad con Dios en la vida contemplativa. Edith había nacido en el seno de una familia hebrea creyente. Su precaria formación religiosa no resistió los golpes del *racionalismo* imperante, la tendencia a pensar que sólo el conocimiento que significa un control exhaustivo de la realidad es un conocimiento digno de una persona culta. Tal prejuicio encerró a Edith durante cierto tiempo en un mundo estrecho, el único susceptible de tal género restringido de saber. El trato con los fenomenólogos abrió su espíritu a esferas diversas de la realidad que superan los límites del mundo sometido al conocimiento objetivista. Al realizar personalmente la experiencia de tales modos elevados de realidad, Edith empezó a notar que las barreras interiores cedían y se ampliaban las

²³⁷ Cf. «Vom Sinn des Leidens», en *Moralia*, págs. 41-104.

²³⁸ Cf. *Estrellas amarillas*, pág. 211.

fronteras de su vida espiritual. En una ocasión advirtió que ella nunca aceptaba un pensamiento sin asumirlo antes personalmente. Con enorme esfuerzo —según confesión propia— fue abriéndose paulatinamente al mundo explorado por la fenomenología²³⁹. Y la providencia le iba a deparar la posibilidad de realizar varias experiencias reveladoras, a pesar de su aparente sencillez.

8. LA REVELACIÓN DE UNA RIQUEZA DESCONOCIDA

En el curso de sus estudios germanísticos, Edith se encontró de bruces un buen día con la versión gótica del *Padrenuestro*. La grandeza interna de esta oración, su carácter trascendente e íntimo a la par, el clima comunitario que instaura impresionaron fuertemente a la joven estudiante. Tal impresión se incrementó una mañana en la cual, tras haber pernoctado con una amiga en una granja de montaña, pudo contemplar cómo el granjero, católico practicante, rezaba con sus trabajadores y los saludaba cordialmente antes de comenzar la jornada²⁴⁰.

En una ocasión, después de recorrer la ciudad vieja de Francfort, recordando con su amiga Pauline Reinach lo que acerca de ella cuenta Goethe en sus *Pensamientos y recuerdos*, Edith confiesa que le esperaba una experiencia mucho más emotiva todavía. «Entramos unos minutos en la catedral —escribe— y, mientras estábamos allí en respetuoso silencio, llegó una señora con su cesto del mercado y se arrodilló profundamente en un banco, para hacer una breve oración. Esto fue para mí algo totalmente nuevo. En las sinagogas y en las iglesias protestantes a las que había ido, se iba solamente para los oficios religiosos. Pero aquí llegaba cualquiera en medio de los trabajos diarios a la iglesia vacía como para un diálogo confidencial. Esto no lo he podido olvidar»²⁴¹. De modo semejante, en la bella Heidelberg, lo que más impresionó a Edith no fueron los manuscritos de los Minnesänger, el Neckar y el palacio, sino «una iglesia compartida, que, dividida por una pared, se utilizaba en una de sus mitades para el oficio protestante y la otra para el católico»²⁴². Esto indica que el espíritu de Edith gravitaba ya entonces con fuerza hacia el mundo religioso.

Estas fugaces adivinaciones de la riqueza del mundo católico hallaron una prolongación e intensificación notable al hacer con su amiga Ana Reinach la gran prueba del dolor. Muerto Adolf

²³⁹ Cf. o. c., págs. 230 ss.

²⁴⁰ Cf. J. M. Oesterreicher, o. c., pág. 433.

²⁴¹ Cf. *Estrellas amarillas*, pág. 318.

Reinach en el frente de batalla, Edith se trasladó a Friburgo para asistir al funeral y consolar a la viuda. La entereza de ésta, su confianza serena en que su marido estaba gozando de la paz y la luz del Señor reveló a Edith el poder sobre la muerte que tiene la cruz de Cristo cuando se la acepta con fe. Edith hubiera considerado comprensible que Ana se rebelase contra un infortunio que destruía el sentido de su vida; hubiera visto como normal que se encontrase abatida o crispada. Pero esa paz llena de una honda confianza que casi era alegría tenía que tener un origen muy superior a todo lo humano. «Allí encontré por primera vez —confiesa— la cruz y el poder divino que comunica a los que la llevan. Fue mi primer vislumbre de la Iglesia, nacida de la pasión redentora de Cristo, de su victoria sobre la mordedura de la muerte. En ese momento, mi incredulidad se derrumbó, en él el judaísmo palideció ante la aurora de Cristo, Cristo en el misterio de la cruz»²⁴³.

Edith renunció al privilegio de ser colaboradora de Husserl en la universidad para ayudar a Ana Reinach a recoger, seleccionar y publicar los escritos de su marido. El profundo espíritu de fe que en éstos alienta y que Edith iba descubriendo al tiempo que advertía la fortaleza de espíritu de su amiga supuso una nueva revelación de la grandeza que encierra el Cristianismo para quienes saben responder a su llamada.

Esta luz se acrecentó de forma decisiva al leer la autobiografía de Santa Teresa de Jesús. Se hallaba Edith de visita en casa de una amiga, la fenomenóloga Hedwig Conrad-Martius o bien —según otra versión— Ana Reinach. Tomó al azar de la biblioteca dicho libro. «Empecé a leer y fui cautivada inmediatamente, sin poder dejar de leer hasta el fin. Cuando cerré el libro, me dije: *Ésta es la verdad*»²⁴⁴. Terminada la lectura, Edith se apresuró a comprar en la ciudad un catecismo y un misal. Una vez debidamente asimilados, asistió a una misa en la parroquia. Al final de la misma, se acercó al párroco para pedirle que la bautizara. El párroco, sorprendido, se rindió a la evidencia: la intelectual atea cumplía todos los requisitos para recibir el bautismo. El 1 de enero de 1922 Edith sintió que, con el bautismo, renacía a una vida que la colmaba de gozo. Su madrina, Hedwig Conrad-Martius, recuerda aquel día con estas palabras: «Lo más bello de todo era su alegría radiante, una alegría infantil»²⁴⁵.

²⁴² Cf. o. c., pág. 319.

²⁴³ Comunicación privada de Ana Reinach. Apud Oesterreicher: o. c., pág. 435.

²⁴⁴ Cf. o. c., pág. 436.

²⁴⁵ Cf. E. de Miribel: *Edith Stein*, Taurus, Madrid 1956, pág. 66.

Son muchos los que, empezando por el mismo Husserl, se han preguntado qué pudo hallar la intelectual Edith Stein en la vida de la santa de Ávila para moverse a dar el paso definitivo hacia el ámbito de la fe en cuyos aledaños se había movido largo tiempo. Para contestar con alguna garantía de éxito, conviene meditar el siguiente párrafo de un trabajo sobre la «Causalidad psíquica» publicado por Edith Stein en el mismo año del bautismo. «Hay un estado de descanso en Dios, de total suspensión de toda actividad del espíritu, en el que no se pueden concebir planes, ni tomar decisiones, ni aun llevar nada a cabo, sino que, haciendo del porvenir asunto de la voluntad divina, se abandona uno enteramente a su destino. He experimentado este estado hace poco, como consecuencia de una experiencia que, sobrepasando todas mis fuerzas, consumió totalmente mis energías espirituales y me sustrajo a toda posibilidad de acción. No es la detención de la actividad, consecuente a la falta de impulso vital. El descanso en Dios es algo completamente nuevo e irreductible. Antes era el silencio de la muerte. Ahora es un sentimiento de íntima seguridad, de liberación de todo lo que la acción entrafía de doloroso, de obligación y de responsabilidad. Cuando me abandono a este sentimiento, me invade una vida nueva que, poco a poco, comienza a colmarme y —sin ninguna presión por parte de mi voluntad— a impulsarme hacia nuevas realizaciones. Este flujo vital me parece ascender de una Actividad y de una Fuerza que no me pertenecen pero que llegan a hacerse activas en mí. La única suposición previa necesaria para un tal renacimiento espiritual parece ser esta capacidad pasiva de recepción que está en el fondo de la estructura de la persona»²⁴⁶.

Edith se siente apelada por una realidad que le ofrece posibilidades de realización inéditas, insospechadas. A ella no se le pide sino una actitud de prontitud en la escucha y en el compromiso con la oferta que se le hace. Al adoptar esta actitud de apertura, disponibilidad espiritual, sencillez e ingenuidad —entendida al modo de Peter Wust²⁴⁷—, Edith Stein tomaba una opción decisiva *en su camino hacia la verdad*. Recordemos que su maestro Husserl quería resolver el problema de la crisis espiritual de Europa volviendo a las cosas y concediendo simultáneamente a la razón la plenitud de sus derechos. La intención de fondo era en Husserl sincera y justa, mas, por diversas razones, el fundador de la fenomenología puso un acento excesivo en el yo pensante. Sin duda

²⁴⁶ Cf. «Psychische Kausalität», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V (1922), 76.

²⁴⁷ Cf. P. Wust: *Naivität und Pietät*, Mohr, Ubingen 1925.

quería *tener bajo control intelectual* cuanto significa el campo de juego del hombre, su entorno, su circunstancia vital y espiritual, la diversidad de horizontes que pueden abrirse en su vida²⁴⁸.

La crisis de la vida intelectual contemporánea radica, según Zubiri, en el hecho de que el hombre actual no ansía tanto vivir en la verdad, dejándose poseer por ella, cuanto «poseer verdades»²⁴⁹. En el nivel de la vida personal el término *poseer* no significa *dominar* sino nutrir, configurar, ofrecer posibilidades de libre juego creador. *Dejarse poseer por la verdad* implica una forma de *participación*, un modo receptivo-activo de inmersión en realidades valiosas que ofrecen posibilidades de acción con sentido y, por tanto, de cabal desarrollo. ¿Qué tipo de filosofía acertó a lo largo de la Historia a descubrir el modo de realidad que *se impone al hombre precisamente para fundar su libertad y su capacidad creadora*? Edith Stein responde a esta pregunta en la mayor y más personal de sus obras: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Ser finito y ser eterno. Ensayo de ascenso al sentido del ser)²⁵⁰. La mejor filosofía medieval supo advertir que el ser finito se logra cuando se deja nutrir por el Ser eterno. La presencia impulsora del Ser Absoluto en el hombre era doctrina que Edith Stein había recibido de labios de Reinach y Scheler, pero este tipo de verdades sólo se iluminan de verdad en el espíritu cuando se las vive personalmente. Poco a poco, a golpes de experiencia religiosa, Edith fue llegando a la convicción de que «sólo quien conoce a Dios conoce al hombre», como reza el título de uno de los opúsculos más lúcidos de Romano Guardini²⁵¹.

La apertura de este horizonte intelectual da razón de la actitud que adoptó Edith Stein ante la obra definitiva de su maestro: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Husserl había mostrado que la causa principal del naufragio de la filosofía moderna radica en el concepto de *naturaleza*, y la solución ha de buscarse en la elaboración de una auténtica

²⁴⁸ «Las "Ideen" —anota E. Stein— contenían (...) algunas expresiones que sonaban como si el maestro se volviese al Idealismo. Lo que él nos decía verbalmente como aclaración no podía disipar nuestras dudas. Esto era el comienzo de aquella evolución que había de llevar, cada vez más, a Husserl hacia lo que él llamaría "idealismo trascendental" (que no corresponde al idealismo trascendental de la escuela kantiana) y ver en él el núcleo de su filosofía. Husserl empleó todas sus energías para fundamentar un camino que sus antiguos alumnos de Göttingen no podían seguir, para dolor de maestro y discípulos» (Cf. *Estrellas amarillas*, págs. 202-3).

²⁴⁹ Cf. «Nuestra situación intelectual», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1987⁹, pág. 36.

²⁵⁰ Herder, Friburgo 1950. Versión española: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.

²⁵¹ Cf. *Nur wer Gott kennt kennt den Menschen*, Werkbund, Würzburg 1953. Versión española: *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid 1995.

filosofía trascendental. Heidegger, por su parte, desautorizaba toda la metafísica occidental por su supuesto carácter *objetivista* y postulaba la vuelta a los orígenes presocráticos del pensar occidental. Edith Stein delata con energía el hecho de que tanto en el análisis de la crisis contemporánea como en la exposición de la vía de salida no se tenga en cuenta *el esfuerzo por encontrar la verdad que se llevó a cabo en las épocas inspiradas por el espíritu cristiano*. A su entender, se impone hoy día investigar «hasta qué punto los caminos errados de la filosofía moderna se basan en el alejamiento de la comprensión espiritual de la Edad Media, y hasta qué punto también el concepto actual de naturaleza está condicionado por ese alejamiento». A su juicio, sólo podemos tener éxito si nos aprestamos a confrontar la filosofía trascendental con la doctrina sobre el ser de la *philosophia perennis*²⁵².

9. LA FILOSOFÍA DEL SER VISTA CON APERTURA FENOMENOLÓGICA

Este esfuerzo integrador lo realizó en parte Edith Stein en sus obras. Tradujo al alemán las *Quaestiones disputatae de veritate* de Santo Tomás²⁵³, analizó el horizonte intelectual de la fenomenología y del tomismo en la obra *De la fenomenología de Husserl a la filosofía de Santo Tomás* (1929)²⁵⁴, ahondó en la concepción de Santo Tomás acerca del ser con un método en buena medida fenomenológico en el libro *Ser finito y ser eterno*, y profundizó en la teoría de San Juan de la Cruz acerca de la *ciencia de la cruz*²⁵⁵. En esta obra —inacabada a causa de su prematura muerte— indica Edith Stein, sobre el telón de fondo de la doctrina sanjuanista, que la verdadera solución a la crisis espiritual de nuestro tiempo radica en *la decisión de cambiar el centro de gravedad de nuestro espíritu*. El yo trascendental (Husserl) y el yo concreto instalado en el mundo (Heidegger) deben polarizarse en torno al Ser Supremo. Tal polarización exige el sacrificio de la voluntad de protagonismo. Esta renuncia nos permite a los seres finitos ascender al *sentido pleno del ser*. Se ha dicho que la esencia del ser espiritual radica en su condición inespacial e intemporal, en la capacidad de volver sobre sí mismo en la reflexión, en el poder de informar el cuerpo y realizar actos creativos... Para Edith Stein, lo peculiar de la persona como ser espiritual es *poder*

²⁵² Cf. *Edith Steins Werke*, VI. *Welt und Person*, Herder, Friburgo 1962, pág. 38.

²⁵³ Cf. *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Borgmeyer, Breslau 1931.

²⁵⁴ Cf. *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1929, págs. 315-338..

²⁵⁵ Cf. *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Friburgo 1983, 3ª ed. Versión española: *Ciencia de la cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1984.

*darse sin perderse, recogerse sin recluirse, ser autónomo al arriesgarse a ser heterónimo entregándose al Dios que no quiere rival*²⁵⁶.

Edith Stein había oído a Scheler con frecuencia que *ser persona y participar en lo valioso van a la par*. Una serie de experiencias vividas con apertura de espíritu y sin prejuicios envarantes le permitieron descubrir la relevancia inigualable de la vida religiosa. Se comprende que esta mujer noble, penetrante, buscadora tenaz de la verdad, se haya sumergido con decisión en esa fuente de luz y de amparo. Por eso, ante la conmoción que le produjo la lectura de la vida de Santa Teresa, no acudió a un tratado de Teodicea o de Teología fundamental para apoyar su creencia incipiente; *acudió a esas fuentes de vida que son el catecismo y el misal*. Más adelante tendría, asimismo, por el Breviario romano una estima muy elevada, e igualmente por la acción litúrgica y por el clima en que florece la contemplación del misterio. Las palabras de la Escritura no son primariamente *medios para* comunicar algo; son *moradas* en las que debemos internarnos para vivir del misterio que albergan. Tal inmersión requiere un ambiente. De ahí la nostalgia de Edith por el Carmelo. *Recobrar la fe y querer vivirla plenamente fueron al unísono en quien había tomado como lema de su vida pensar hasta el fin, no contentarse con medias verdades, extenuarse buscando la verdad, como hizo Sócrates según el bello testimonio de Platón*.

Si la inmersión personal en la divinidad se llama *experiencia mística*, bien puede decirse que en su época de madurez Edith Stein hizo culminar la filosofía en una especie de conocimiento místico. Podría ello parecer una infidelidad a su primera vocación filosófica. De hecho, sin embargo, tal giro lo operó Edith Stein por haber sido fiel en todo momento al espíritu más hondo del movimiento fenomenológico²⁵⁷.

El lema básico que dio origen a este movimiento fue el de *retorno a las cosas mismas*. ¿Qué había de entenderse por *cosas*? La respuesta a esta azarosa pregunta marca el comienzo de las

²⁵⁶ Es interesante en este contexto recordar que la frase del Evangelio «El que conserve su vida la perderá, y el que pierda su vida por mí la conservará» (Mt 10,39) reveló a R. Guardini que en el cristianismo late una riqueza enigmática, insospechada, y le movió a retornar a la fe con energía renovada. Cf. *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, págs. 99-100. Sobre el empeño de Guardini para entender esa filosofía de pensamiento *tensionado* como el modo *lógico* (no paradójico) de describir los procesos espirituales más hondos, puede verse en mi obra *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998.

²⁵⁷ Así lo ha visto el Prof. Ph. Secrétan en la ponencia presentada en el Congreso filosófico de Chiatti. Cf. I. Gómez Romero: «Congreso Internacional de Filosofía en Chiatti: La Fenomenología en la filosofía del siglo XX», en *Anuario filosófico XVI* (1983), pág. 126.

distintas escuelas fenomenológicas. Edith Stein tomó también su opción personal: El retorno que urge llevar a cabo es la instalación personal —creyente y amorosa— en el Ser Supremo, fundamento absoluto de toda realidad finita y toda vida personal. La investigación actual descubre en Husserl una preocupación por fundamentar fenomenológicamente el tratamiento a fondo del tema de Dios²⁵⁸. Tal fundamentación intenta realizarla Husserl sin romper amarras con el polo que imantaba su vida intelectual: el yo. Edith Stein logró ver con nitidez que el tema de Dios no puede ser planteado debidamente si no aceptamos que el Ser Absoluto rompe nuestros esquemas y da un giro radical a nuestro sistema de coordenadas. También aquí vale el lema evangélico: «Conviene que Él crezca y yo mengüe».

En definitiva, Edith Stein no se ve instada a optar entre fenomenología o metafísica, filosofía o mística, sino entre *antropocentrismo* o *teocentrismo*²⁵⁹. Si se decide uno por el teocentrismo, parece traspasar los límites del ámbito filosófico. De hecho, en la obra Edith Stein se mueve constantemente en suspensión entre lo humano y lo sobrehumano, al modo de la mejor filosofía medieval. Ese pensamiento relacional de inspiración agustiniana sigue fiel a las exigencias de la razón, una razón que opera merced a la luz que brota en la experiencia humana integral. En la línea de Husserl, Edith Stein estudia al hombre y todas sus implicaciones. Estas implicaciones desbordan el plano de las realidades objetivas, mensurables, asibles, verificables por cualquiera, pero son algo *dado*, en definitiva, a quien ha puesto las condiciones que exige tal experiencia.

La cuestión filosófica primordial para la Edith Stein madura es precisar el modo posible de unión entre el ser finito y el infinito. «En la unión del alma con el espíritu divino —escribe— Dios y el alma no se unen (...) como partes de un ser. El ser divino, al unirse con el humano, no se acrecienta ni se amengua ni se altera en forma alguna. El alma, en cambio (y con ella el hombre entero), experimenta merced a tal unión una transformación desde la base. Sin embargo, permanece en su propio ser, no se convierte en una parte del ser divino. No obstante, esta unión puede ser considerada como más íntima que la de cuerpo y alma; es un entreveramiento más estricto. Pues el alma se articula y configura en el cuerpo como en un medio ajeno a ella, una materia de especie distinta. Pero Dios y el alma son *espíritu* y se interpenetran como sólo un espíritu y otro espíritu pueden hacerlo: en virtud de la mutua y libre entrega personal, que presupone una distinción de ser,

²⁵⁸ Cf. I. Gómez Romero: *Husserl y la crisis de la razón*, Cíncel. Madrid 1986, págs. 177-199; A. Ales Bello: *Husserl. Sul problema di Dio*, en *Studium*, Roma 1985.

²⁵⁹ Cf. A. Ales Bello: «L'itinerario filosofico di Edith Stein», en *Studium* 4 (1986), pág. 463.

mas también —a pesar de la infinita distancia entre lo increado y lo creado— una comunidad de esencia, que hace posible un verdadero *entreveramiento*.» «La naturaleza espiritual del alma está pre-dispuesta (*vorausgesetzt*) para su unión con Dios (es decir, para su vida de gracia y gloria)»²⁶⁰.

En la tarea de describir la articulación interna de la unión misteriosa del alma con Dios, la fenomenología ofrece a Edith Stein la colaboración de su virtuosismo en la descripción de matices y aspectos. La meta de tal género de análisis fenomenológico no es «demostrar» la existencia de Dios, sino «mostrar» lo que se manifiesta al creyente en el encuentro con su poderosa realidad²⁶¹. El conocimiento de lo religioso —como modo eminente de realidad— surge merced a la luz que brota en el encuentro, en el campo de juego que se funda entre el Dios que *apela* y el hombre que *responde*. No basta analizar lo que acontece en el sujeto cognoscente. Hay que captar al vuelo lo que sucede en el entreveramiento de dos ámbitos de realidad: el divino y el humano.

10. EL ASCENSO HACIA EL SENTIDO PLENO DEL SER Y DE LA VIDA

Sobrevolando todo lo dicho, podemos afirmar que en el proceso intelectual y espiritual de Edith Stein se observa una profunda unidad de estilo: en la búsqueda de la verdad, en la atención sincera a lo dado, en la fidelidad a lo ya encontrado, en la coherencia de pensamiento y vida, en la voluntad de comunicar a los demás las riquezas entrevistas. A Edith Stein le abrió Husserl el camino de la filosofía con sus *Investigaciones Lógicas*. A Husserl, gravemente enfermo, quiso Edith abrirle la vía de la gran luz dándole a leer el Evangelio. Momentos antes de morir, Husserl le dijo a la enfermera que lo cuidaba: «He visto algo maravilloso. Escríbalo rápidamente». Pero ya era demasiado tarde.

Edith Stein tuvo el privilegio de vivir rodeada de un puñado de espíritus selectos que buscaban la luz de la verdad. En cuanto entrevió dónde se hallaba la fuente de dicha luz, se fue rauda hacia ella, inspirada, sin duda, en las palabras de quien iba a ser su guía espiritual, Juan de la Cruz: «Apártalos, amado, que voy de vuelo». Este vuelo la acaba de llevar a los altares. Ya tienen un buen modelo quienes se afanan diariamente por hacer algo de luz en un mundo sombrío.

²⁶⁰ Cf. *Endliches und ewiges Sein*, pág. 422.

²⁶¹ Cf. A. Ales Bello: *L. cit.*, pág. 465.

La preocupación postrera de Husserl fue la de buscar una salida a la crisis de la sociedad europea mediante la vuelta a una auténtica *vida en el espíritu*. Meditemos el párrafo final de la conferencia que constituye el testamento intelectual y espiritual del gran maestro. «La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa debido a su distanciamiento respecto a su propio sentido racional de la vida, lo que implica la caída en una actitud de hostilidad al espíritu y de barbarie, o el renacimiento de Europa merced a la fuerza del espíritu de la filosofía y mediante un esfuerzo heroico de la razón que venza definitivamente al naturalismo. El peligro más grande de Europa es el cansancio. Si luchamos contra este peligro de peligros como "buenos europeos", con una valentía que no se arredra ni ante una lucha infinita, conseguiremos que del incendio destructor que es la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión de Occidente para con la Humanidad, de las cenizas del gran cansancio resucitará el ave fénix de una nueva vida interior y espiritual, como prenda de un futuro humano grande y lejano: Pues sólo el espíritu es inmortal»²⁶².

La discípula predilecta de Husserl, Edith Stein, quiso mostrar en su vida que el gran futuro de Europa pende de su vuelta a la fuente genuina de su mejor historia: *la vida espiritual entendida con toda radicalidad y en todo su alcance*. La existencia entera de esta mujer de carácter, que en todo momento pareció saber lo que quería y tomó absolutamente en serio su vocación y su misión, se condensa en estas frases reveladoras: «... Yo no podía actuar mientras no tuviera un impulso interior. Las decisiones que yo he tomado siempre procedieron de una hondura que yo misma desconocía. Una vez que algo subía a la clara luz de la conciencia y tomaba firme forma racional, nada podía detenerme. Ciertamente, experimentaba una especie de placer deportivo en emprender lo aparentemente imposible»²⁶³. Aquí se halla plasmada, en verdad, la actitud modélica de un espíritu abierto a los «fenómenos», a las realidades y acontecimientos que tejen el sentido pleno de la vida humana.

El empeño de Husserl consistió en «volver a las cosas» y fundar el conocimiento de las mismas en la certeza que se sigue de ver en bloque, «en persona», las realidades que se ofrecen a nuestra percepción. En definitiva, la tarea de la fenomenología consiste en perfeccionar al máximo nuestra capacidad intelectual de *ver*. A lo largo de una vida especialmente intensa, Edith Stein pudo

²⁶² Cf. «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, págs. 347-8; ed. francesa, págs. 382-3; ed. española, págs. 171-2.

²⁶³ Cf. *Estrellas amarillas*, pág. 116.

descubrir que *los modos distintos de ver son distintos, como lo son modos de realidad que ostentan los seres del entorno humano y las exigencias que los mismos plantean al sujeto cognoscente*. Existe un tipo de realidad, la religiosa, que se presenta de modo luminoso a la *mirada interior* del hombre, un modo especial de mirada que se da cuando el afán de saber se alía con la decisión de comprometer lo más profundo del propio ser. Tal compromiso implica una entrega personal. El hombre que renuncia a polarizar todas las realidades de su circunstancia en torno a su yo y se entrega sin reserva alguna al Ser valioso por excelencia, gana una luz inigualable para acceder al núcleo de toda realidad. Al reducir a silencio las pretensiones de autarquía que suele tener el yo humano, se iluminan en la interioridad del hombre las fuentes que impulsan su vida hacia lo alto y le confieren su sentido último. San Juan de la Cruz supo troquelar este nexo de *oscuridad e iluminación* en dos versos de impresionante belleza:

«Qué bien sé yo la fonte que mana y corre
aunque es de noche»²⁶⁴.

Nota bibliográfica

Las obras completas de E. Stein han sido publicadas en alemán, con el título de *Edith Steins Werke*, por Lucy Gelber y Michael Linssen, en la editorial Herder, de Freiburg.

En español han sido editadas, además de las ya citadas a pie de página, las siguientes:

- *Los caminos del silencio interior*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988.
- *Sobre el problema de la empatía* (tesis doctoral), Universidad Iberoamericana, México 1995.
- *Obras selectas*, Monte Carmelo, Burgos 1997.
- *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Palabra, Madrid 1998.
- *La condición de la mujer*, Monte Carmelo, Burgos 1998.
- *La estructura de la persona humana*, B.A.C., Madrid 1998.
- *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos (anunciada en catálogo su pronto publicación).

En las biografías de E. Stein se halla copiosa bibliografía. Son destacables, entre otras, las dos siguientes:

- Feldmann, Christian: *Edith Stein, judía, filósofa y carmelita*, Herder, Barcelona 1988.
- Herbstrith, Waltraud: *El verdadero rostro de Edith Stein*, Encuentro, Madrid 1999, 2ª ed.

²⁶⁴ Cf. «Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe». Véase Dámaso Alonso: *La poesía de San Juan de la Cruz*, Aguilar, Madrid 1942, págs. 310-311.

CAPÍTULO 3

EL HOMBRE: UN SER LLAMADO POR DIOS

La verdadera posmodernidad, según R. Guardini

En la década de los 50, cuando los primeros fríos empezaban a aterir la ciudad de Munich y se iniciaba el curso académico, cientos de estudiantes nos dirigíamos el domingo por la mañana hacia la iglesia de San Luis para asistir a la misa celebrada por Romano Guardini. Su pelo, ya entonces muy blanco, le caía hacia atrás, arremolinándose en el cuello. Su noble rostro de patricio romano mostraba el peso de la edad, pero su agilidad de mente y de palabra desmentían cualquier indicio de cansancio. Guardini hablaba durante media hora con el ritmo preciso de siempre, con su perfecta lógica y trabazón. Una multitud de personas, la mayoría de pie, oíamos prendados sus meditaciones acerca de la figura de Jesús, el sentido de los salmos, el mensaje de las epístolas de San Juan... Allí estábamos, codo con codo, creyentes de diversas confesiones e incluso agnósticos. Un día le manifesté mi sorpresa a un compañero de estudios por el hecho de que, no siendo católico, acudiese a oír a un sacerdote que no hacía concesiones fáciles. «Lo que me atrae de Guardini —me respondió— es su *ethos de verdad*, su voluntad de ir a la raíz de los problemas del hombre y abrir vías claras de solución. De Guardini nunca quedo defraudado. Siempre me enseña algo profundo acerca de la vida.»

Esta *voluntad de verdad* atravesaba también de parte a parte las lecciones universitarias de Guardini y nos movía un día y otro a abarrotar el aula magna y soportar la incomodidad de permanecer de pie o sentados en el suelo durante largo tiempo. Fuere cual fuere el tema de sus disertaciones, al oír a Guardini teníamos la sensación emotiva de estar ante un *testigo cualificado de la verdad*, un protagonista de la cultura de nuestro tiempo²⁶⁵.

²⁶⁵ Una biografía intelectual de Guardini -los hitos de su vida y el origen y sentido de su obra- es ofrecida en mi libro *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998. En ella figura, ordenada por materias, la bibliografía de Guardini, en alemán y en español.

1. EL LOGRO DE LA MADUREZ EN LA VIDA DE LA FE

Tanto en sus homilías como en sus clases universitarias y sus escritos, Guardini transmitía la fe católica con entusiasmo contagioso. Podría pensarse, en principio, que este poder persuasivo se debía a sus dotes intelectuales y oratorias: su claridad en la exposición, su arte para articular los conceptos y configurar los discursos de forma transparente, su forma cálida de comunicarse con el oyente... Estas cualidades colaboraban sin duda a congregarse en su torno a miles de oyentes. Pero el secreto de su influjo sobre los espíritus se hallaba en un nivel más hondo, el nivel de la sinceridad: *sus expresiones reflejaban una experiencia religiosa sorprendentemente madura.*

De niño, se abrió en la familia a las prácticas religiosas, sobre todo por influjo de su madre, que se esmeró en comunicarle un profundo respeto por las realidades sagradas. Él mismo cuenta, por ejemplo, cómo su madre, al volver de comulgar en la iglesia, se apresuraba a darle a él y a sus dos hermanos un beso especialmente sentido. En este gesto veía el pequeño Romano una clara voluntad de vincularles de alguna forma al ámbito de lo sacro en el que ella acababa de participar de modo intenso.

En la adolescencia tuvo el privilegio de tratar al matrimonio Schleussner (Wilhelm y Josefina), personas altamente dotadas para la vida espiritual y consagradas a difundir la fe en círculos allegados. En su figura pudo ver encarnada Guardini la grandeza de la vida religiosa.

Al comenzar sus estudios universitarios, se sintió cautivado por el colorido de la vida múnica, con sus tertulias artísticas y literarias, su espléndida ópera y sus conciertos. De modo paulatino, sus convicciones religiosas se fueron debilitando y su vida de piedad languideció de modo correlativo. Un día discutió ampliamente con un estudiante de orientación kantiana, y se vio invadido por el afán ilustrado de afirmar la propia *autonomía de pensamiento* frente a cualquier instancia *externa*. Al alistarse, así, en las filas de los hombres sedicentes *autónomos*, liberados de toda *enajenación* o *alienación*, Guardini se sintió instalado en un campo ajeno a la fe cristiana. Era el verano de 1905.

Pero su alejamiento de la fe no fue ni radical ni definitivo. Siguió preocupándole la necesidad de elegir entre ser *autónomo* -y regirse por leyes propias- o ser *heterónimo*, y

encauzar la vida según normas recibidas de instancias ajenas. Durante las vacaciones de otoño de ese año conversó ampliamente con su buen amigo Karl Neundörfer, joven bien dotado que también había abandonado sus convicciones católicas por influencia de la crítica kantiana y la mentalidad ilustrada. Un día meditó Guardini una frase evangélica que fue para él un chorro de luz decisivo: «Quien quiera salvar su alma la perderá, quien la dé la salvará» (Mt 10,39). Esta sentencia aparentemente paradójica descubrió a Guardini de golpe que la vida religiosa se sitúa en un nivel en el que rige un tipo de *lógica* distinta a la que ponemos los hombres en juego cuando queremos imponernos, por afán de dominio y posesión. Entrevió rápidamente que la realidad divina no nos saca de nosotros mismos cuando nos entregamos a ella, sino que nos concede nuestra plena identidad personal. La entrega funda una relación de encuentro, y ésta nos desarrolla como personas en medida directamente proporcional a la dignidad de la realidad encontrada.

Tras esta intuición, la tarea básica de Guardini fue saber a quién debía «dar su alma». Pronto descubrió que no bastaba entregarse a un Dios visto de forma poco concreta, «pues, cuando el hombre pretende arreglárselas solo con Dios, dice "Dios" y está pensando en él mismo»²⁶⁶. Con ello volvería a caer en el afán de *independencia* y *autonomía* que no hace sino agostar la vida del espíritu. Es el riesgo que deseaba salvar Guardini a toda costa: «Tiene que haber una instancia objetiva que pueda sacar mi respuesta de los recovecos de mi autoafirmación. Pero sólo existe una instancia así: la Iglesia católica con su autoridad y precisión. Entonces sentí como si todo -realmente "todo" mi ser- estuviese en mis manos, como en una balanza en equilibrio: "Puedo hacerla inclinarse hacia la derecha o hacia la izquierda. Puedo dar mi alma o conservarla..." Y la hice inclinarse hacia la derecha. El momento fue completamente silencioso; no consistió ni en una sacudida ni en una iluminación, ni en ningún tipo de experiencia extraordinaria. Fue simplemente que llegué a una convicción: "Es así" , y después el movimiento imperceptiblemente dócil: "¡Así debe ser!"»²⁶⁷.

También el amigo Neundörfer vivió por esos días el retorno a la vida de fe. Llegó a la convicción de que «la mayor posibilidad de verdad está precisamente donde está la mayor

²⁶⁶ Cf. *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, pág. 99.

²⁶⁷ Cf. o. c., págs. 99-100.

posibilidad de amor», y ello le movió a dejar de apoyarse en sí mismo y confiarse a la Iglesia, en cuyo ámbito de vida se halla «el camino para obtener el amor»²⁶⁸.

A partir de este momento, el empeño de Guardini se dirigió, por una parte, a superar la tendencia de la modernidad a afirmar el yo frente a cuanto parezca imponérsele de alguna forma, y, por otra, a incrementar su entrega personal al Ser Supremo. Inspirado en algunos filósofos dialógicos —sobre todo F. Ebner, a través de Th. Haecker— llegó a la convicción de que Dios creó las cosas *mandándoles* existir y creó al hombre *llamándole por su nombre* a la existencia. De ahí que el sentido de la vida humana consista en *responder* agradecidamente a esa *llamada*. Cuando se comprende a fondo esta verdad, se ve al trasluz la existencia del hombre, se nos muestra luminosamente patente. Esa *patencia luminosa* constituye su *verdad*.

De aquí arranca el interés constante de Guardini en subrayar la necesidad de vincular la *libertad humana* y la *verdad*, y no recluirse en el ámbito cerrado de la propia *subjetividad* sino abrirse a «*lo objetivo*», lo que presenta al hombre posibilidades valiosas de vida. «El hombre necesita la verdad; vive de ella, como vive de la comida y la bebida»²⁶⁹. «La verdad tiene un poder tan claro y sereno... Esto es lo que intento con mi trabajo pastoral: ayudar mediante la verdad»²⁷⁰. «Cuando el hombre rechaza la verdad, (...) enferma espiritualmente»²⁷¹. El ser humano se desarrolla plenamente al vincular la libertad y la obediencia, la responsabilidad personal y la entrega a la verdad.

Guardini se asombra ante la gran misión que tenemos en la vida: la de *abrir espacios en el mundo de los hombres al Dios de la verdad, que es el Dios de la luz*. Ampliar el Reino de Dios con cada acción nuestra realizada en la verdad, verazmente, nos procura una inmensa alegría, además de fuerza y conciencia de victoria.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Cf. *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid 1995, pág. 179. Versión original: *Den Menschen erkennt nur wer von Gott weiss*, Grünewald, Maguncia, pág. 70.

²⁷⁰ Cf. *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und texte 1942-1964*, Schöningh, Paderborn 1985, pág. 85.

²⁷¹ Cf. *Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund, Würzburg 1962, 5ª ed., págs. 96-97; *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Cristiandad, Madrid 1967, 2ª ed., págs. 183-184.

Este cambio en el *estilo de pensar y orientar la existencia* es el origen de los penetrantes estudios guardinianos sobre el fin de la Edad Moderna, la ética del poder, la pedagogía del encuentro, la formación espiritual de la juventud, la marcha de diversos pensadores hacia la clarificación de la existencia humana, la acción litúrgica, la oración mental y de súplica, la figura de Jesús -consagrado al cumplimiento de la voluntad del Padre-, la peculiaridad de la existencia cristiana...²⁷² Veamos algunos de estos temas.

2. EL PENSAMIENTO INTEGRAL Y LA LITURGIA

Desde muy temprano, Guardini se situó en el umbral de su época, a fin de sobrevolar los acontecimientos pasados y proyectar el futuro de modo fecundo. *Guardini fue en todo momento un hombre de frontera*. Desde sus primeros escritos se advierte la vibración propia del guía espiritual que se pone al frente del pueblo y avizora el horizonte. Nada extraño que sus primeras obras abordaran temas de formación, y lo hicieran de modo radical. Guardini descubrió muy pronto que la vida espiritual de Occidente se hallaba desgarrada por una serie de falsos dilemas. Si hay que escoger entre vertientes de la vida que deben integrarse, cualquier opción será equivocada y nefasta. ¿Tenemos que optar entre *razón o vida, ethos o logos, interioridad o exterioridad, subjetividad u objetividad*? Guardini adivinó ya de joven que, tanto si elegimos lo uno como lo otro, nos condenamos a la soledad y la miseria espiritual; provocamos la asfixia de nuestro ser personal. La única actitud pertinente es fomentar la *integración* de estas vertientes del ser humano.

Una de las actividades humanas en las que sucede de forma eminente tal integración es la *Liturgia católica*, si se la ve con la debida hondura y se descubre su espíritu genuino. Esta adivinación cobró forma en la obra juvenil de Guardini, *El espíritu de la liturgia*²⁷³ que alzó en los años sombríos de la Primera Guerra Mundial una bandera de sano optimismo y de apertura a las fuentes de la vida auténtica. Esta impresión, que perdura todavía en la actualidad se debe, no a un rasgo psicológico del autor, sino a la decisión de adoptar un *modo de pensar ajustado a la realidad*. La realidad no se reduce al mundo de los sujetos ni al de los objetos. Abarca cuanto acontece *entre*

²⁷² En mi obra *Romano Guardini, maestro de vida*, muestro en pormenor cómo toda la producción de Guardini, aparentemente dispersa, surge a impulsos de cuatro preocupaciones básicas y éstas se condensan en un deseo primordial: *convertir la propia vida en un acto de encuentro con Dios y con toda la realidad creada*.

²⁷³ Cf. *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Friburgo de B. 1918, 1968, 18ª ed. Versión española: *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona 1933.

uno y otro. El campo de lo *relacional* irrumpe ante la vista del lector con toda su riqueza, su poder iluminador, su capacidad de entusiasmar e impulsar los espíritus. En la liturgia se da el fecundo entreveramiento de dos ámbitos de realidad: el del hombre y el de las realidades del entorno que hacen juego con él. A su vez, el campo de entreveramiento formado por el hombre y el entorno entra en juego con el Ser Supremo, que hace oír su *apelación* y suscita una *respuesta*. En dicho *juego* —que está muy lejos de ser una mera diversión— surge una luz peculiar, que tiene dos vertientes: alumbra sentido y da lugar al fenómeno de la belleza²⁷⁴. *Adentrarse en este ámbito de belleza y de luz constituye la mejor vía para el pleno desarrollo personal.*

Guardini intuye que el hombre no se logra recluyéndose en su interioridad, vista como una fortaleza frente a cuanto se presente como distinto. El hombre se desarrolla abriéndose a todas las realidades que en principio son distintas, distantes, externas y extrañas respecto a él, pero pueden y deben llegar a serle *íntimas*, sin dejar de ser distintas. La preocupación ética por perfeccionar el propio espíritu puede resultar infecunda si responde a una voluntad egoísta de convertirse en una «bella alma», un «bel esprit», una «schöne Seele». La Liturgia nos libera de este riesgo al vincularnos a realidades que nos desbordan por su valor y nos elevan a lo mejor de nosotros mismos si somos generosos. Esta elevación tiene lugar siempre que el hombre renuncia a su afán de dominar objetos y se une con sencillez a realidades que le ofrecen posibilidades de juego.

Una de estas realidades es la *Iglesia*, entendida como «el Cristo viviente hecho comunidad». Tal descubrimiento lleva a la aceptación gozosa de la Iglesia como *lugar de encuentro y de plenificación*. Guardini advierte con aire festivo en su obra que en muchos espíritus está avivándose el amor a la Iglesia. «Un acontecimiento religioso de alcance imprevisible está teniendo lugar: la Iglesia despierta en las almas»²⁷⁵. Y, como todo *campo de juego* es un *campo de iluminación*, ese despertar alumbra luz en los espíritus. Nada extraño que, en un escrito acerca de la formación litúrgica, haya hecho Guardini esta luminosa observación: «Si nos dejamos llevar por la Iglesia, presentimos que hay leyes esenciales en nuestra vida que nosotros mismos desconocíamos; en nuestro cuerpo, en cada palabra, en cada gesto: en todas las cosas alientan imágenes esenciales»²⁷⁶.

²⁷⁴ Con intención de largo alcance, Guardini dedicó todo un capítulo -el quinto- de *El espíritu de la liturgia* a la exposición del tema: «La liturgia como juego».

²⁷⁵ Cf. *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, M. Grünewald, Maguncia 1922, 1955, 4ª ed., pág. 19.

Versión española: *El sentido de la Iglesia* (más *La Iglesia del Señor*), San Pablo y Edibesa, Madrid 2010.

²⁷⁶ Cf. *Liturgische Bildung. Versuche*, Burg Rothenfels, Maguncia 1923, pág. 82.

3. EL MOVIMIENTO DE JUVENTUD

Cuando se publicaron estas obras de alborada sobre la Liturgia y la Iglesia, Europa se hallaba restañando las heridas de la Primera Guerra Mundial. A un hombre tan avisado como Guardini no podía pasarle inadvertida la conmoción espiritual que este conflicto había provocado. Y, como siempre, intentó ir a la raíz de la cuestión: ¿A qué se debe esta crisis? —se preguntó— ¿Se trata, acaso, de una reacción desabrida ante la hecatombe física sufrida? ¿O es, más bien, el producto de una quiebra radical de las convicciones que habían constituido la razón de ser, el sentido más hondo, el impulso decisivo que dinamizó durante cuatro siglos la historia de Occidente?

Estas preguntas están en la base de las obras en que Guardini aborda el problema de cómo formar a una juventud desvalida que vio hundido el mundo de sus mayores y no sabía con qué sustituirlo. Era difícil —me confió en una ocasión el mismo Guardini— «decir una palabra que tuviese sentido a una juventud desmoralizada, cuya meta consistía en refugiarse en las cafeterías, espesar el aire con el humo del tabaco, saciarse de cerveza y jugar a las cartas». Hacía falta descubrir nuevos motivos de entusiasmo que imprimieran dinamismo a esa juventud varada, estancada en un camino que no parecía conducir sino al absurdo. *Este incentivo lo halló Guardini en la vuelta a la realidad auténtica, escombrada bajo el deseo secular de dominarla y convertirla en medio para obtener una felicidad fácil.* La vinculación con la realidad, vista en toda su riqueza, sin reduccionismo alguno, renovó en los jóvenes la capacidad de ponerse en marcha de nuevo. De ahí partió la renovación del *Movimiento de Juventud* alemán, al que Guardini consagró sus mejores energías juveniles²⁷⁷.

La fuerza propulsora de este movimiento renovador no podía basarse en forma alguna de espejismo. Sólo la atencencia a las leyes de la realidad era capaz de garantizar el éxito de tamaña empresa. Guardini abordó, por ello, muy en serio la tarea de estudiar a fondo *las leyes de la realidad personal* en sus tres vertientes: individual, social e histórica. Desde entonces, en todas sus obras resalta la preocupación por averiguar qué es el ser humano, qué tipo de hombre tomó como modelo la Edad Moderna, cuál es la situación espiritual en que se halla la sociedad europea tras la quiebra —en la Primera Guerra Mundial— de algunas ideas motrices de la modernidad.

²⁷⁷ Datos y precisiones acerca de este movimiento formativo pueden verse en mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Cristiandad, Madrid 1966, págs. 59-75.

Respecto a tales cuestiones, recordemos que por esos años la *Filosofía Dialógica* comenzó a subrayar el carácter abierto, relacional, del ser humano. El hombre no es un mero objeto; es un campo de realidad, un «ámbito»,²⁷⁸ y tiene, por consiguiente, el poder de entrelazarse con otras realidades. *El hombre es un ser de encuentro*. A lo largo de la Edad Moderna, el hombre occidental cobró una conciencia aguda de su condición de *sujeto*, ser autónomo dotado de iniciativa, de poder crítico, de capacidad de conocer la realidad y dominarla, y erigirse así en centro del universo²⁷⁹. El saber teórico da lugar a una medida correlativa de saber técnico, y éste permite dominar la realidad, producir artefactos de todo género y aumentar el confort y la felicidad de los hombres. Si se piensa con la sola luz de la razón, se corre el riesgo de concluir que un saber teórico muy elevado producirá automáticamente una forma de técnica y dominio y un grado de felicidad correlativos. Esta convicción de que el progreso hacia la felicidad es *lineal y progresivo* llevó a considerar toda actividad investigadora como un servicio a la humanidad. Se dio por supuesto que el poder es un bien incuestionable que se traduce ineludiblemente en bienestar y plenitud para el hombre. Esta suposición se vino abajo estrepitosamente en las trincheras de la primera conflagración mundial. La idea de que el progreso humano es siempre continuo y no puede haber regreso se reveló como falsa. Con ello el ideal del dominio y la forma consiguiente de humanismo hicieron quiebra. *¿Puede seguir el hombre europeo orientando su vida conforme a un ideal caduco? ¿Qué entusiasmo podemos infundir en los jóvenes si nuestra doctrina y nuestra vida misma están inspiradas en un ideal humanístico en el que ya no podemos creer?*

Guardini vuelve una y otra vez sobre esta cuestión decisiva. No basta analizar las causas inmediatas de la crisis social, política, religiosa, cultural... Hay que tomar las aguas muy arriba para rehacer genéticamente la historia de la crisis. Al hacerlo, Guardini descubrió que *todo el problema arranca de un fallo metodológico*.

²⁷⁸ Sobre este concepto pueden verse mis obras: *Estética de la creatividad*, o. c., *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, o. c.

²⁷⁹ «La Edad Moderna -escribe Guardini- desarrolla cada día con más fuerza la idea de autonomía. Cada hombre reclama el derecho de vivir conforme a sus propios juicios éticos y tener convicciones propias acerca de la verdad. La ciencia se basa exclusivamente en la investigación crítica. La misma autonomía exigen el arte, la economía, la política. La existencia humana en su totalidad se desgaja del contexto religioso y surge un mundo puramente mundano» (Cf. *Der Atheismus und die Möglichkeit der Autorität*, en *Sorge um den Menschen*, Werkbund, Würzburg 1962, pág. 95); *Preocupación por el hombre*, Cristiandad, Madrid 1965).

4. LA CRISIS DE LA EDAD MODERNA Y EL ALEJAMIENTO DE LA REALIDAD

La Edad Moderna comenzó cultivando insistentemente las cuestiones de método. Bacon, Descartes, Spinoza centran su actividad filosófica en torno a la búsqueda de un método riguroso que les permita llegar a la verdad y asentar la vida sobre convicciones sólidas, inquebrantables, inexpugnables. Concedieron al sujeto humano una gran dosis de *independencia*, en contraposición al espíritu dócil de la Edad Media, y pensaron que el éxito en la vida radica en que el hombre encuentre, *con la fuerza de su razón*, un método certero de conocimiento. Como canon o modelo del pensamiento auténtico adoptaron el saber matemático. Si se procede con la debida lógica, articulando bien los diversos pasos del razonar, se llega en matemáticas a conclusiones apodícticas, incuestionables. El *orden* en el razonar viene a ser la clave del recto pensar y conocer. Pero *este tipo de orden lo establece la razón*. La razón es el gran privilegio del hombre. He aquí el camino para concluir que el hombre se abastece a si mismo, se basta, por cuanto la razón le ofrece recursos sobrados para descubrir las leyes de la realidad y lograr un rápido dominio sobre ésta²⁸⁰.

Tal género de dominio es posible si estudiamos la realidad en una sola de sus vertientes: la *cuantitativa*, la sometible a cálculo y medida. El conocimiento de cómo se comporta la realidad permite dominarla, mas no encontrarse con ella. Se traduce, por tanto, en un tipo muy alto de *civilización* pero pone en riesgo la verdadera *cultura*.

«Cultura» es cuanto el hombre realiza para unirse a lo real circundante con modos relevantes de unidad. El animal está unido al entorno con un tipo de vinculación rígida, por cuanto a cada estímulo da siempre una sola respuesta, la determinada por la especie. El hombre puede dar diversas respuestas conforme a su *elección personal*. Entre el estímulo y la respuesta se interpone la opción libre. Esta interposición implica *distancia*, y de ésta se deriva el *poder creador*. En la posguerra se interpretó tal distancia de dos modos diferentes. Ciertas formas de Vitalismo la consideraron como un *alejamiento*. El espíritu, al hacer posible la opción libre, separa al hombre de lo real, hace posible sobrevolar lo concreto, elaborar conceptos, configurar sistemas de pensamiento

²⁸⁰ Para comprender rectamente la Edad Moderna y abrir vías de superación de sus posibles deficiencias, es indispensable tener ante la vista las dos líneas de interpretación del pensamiento de Descartes, a quien suele considerarse como promotor y pionero de la «modernidad». Según F. Ebner, F. Alquié, R. Lauth y otros autores, el verdadero pensamiento de Descartes es «existencial», está arraigado firmemente en la realidad suprema del Creador. No debería, por tanto, ser considerado como «el padre del racionalismo moderno». Sobre este decisivo tema pueden verse mis obras: *El triángulo hermenéutico*, o.c., págs. 501-558; *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, o.c., págs. 139 ss.

y trazar proyectos. Al espíritu se debe, en última instancia, la posibilidad de organizar conflictos bélicos. De esta interpretación se derivó la lucha acerba contra el espíritu que se desató en la década de los 20, y que todavía hoy inspira la nostalgia por el mundo infrapersonal, infracreador, que sienten ciertos movimientos artísticos, filosóficos y políticos. Por el contrario, el Personalismo y la Filosofía Dialógica interpretaron la distancia que abre el espíritu entre el hombre y lo real como una forma de *perspectiva*, que puede degenerar en *alejamiento* pero puede también florecer en un modo *eminente* de unidad. El espíritu inaugura la *distancia de perspectiva* y, por tanto, la creatividad humana. Esta entraña, obviamente, el riesgo del alejamiento, pero nos libera de la *unión fusional* y nos permite ser creativos. El Personalismo y la Filosofía Dialógica optan por la creatividad a través del riesgo. El Vitalismo prefiere la seguridad sin creatividad.

Guardini apuesta por la solución personalista, porque en toda su labor alienta la voluntad de desplegar al máximo la creatividad y lograr, de esa forma, el pleno desarrollo personal. El hombre muestra una forma de vida superior a la del animal. Toda vida implica relación entre el ser viviente y su medio. Esta relación debe ser instaurada por una forma de participación libre y reflexiva. Muchos de los libros y trabajos de Guardini incluyen en su título el sustantivo *vida* y el adjetivo *viviente*²⁸¹. Ello no indica una adscripción a la corriente vitalista sino el afán de *marcar distancias frente al objetivismo y al subjetivismo*, pues la vida humana no es ni objetiva ni subjetiva; es *relacional-creadora*. El hombre no se reduce a un sujeto que, con el poder de su razón, domina objetos. Es una persona que toma distancia frente a las demás realidades e instaura libremente con ellas relaciones de encuentro. *Dar este giro significa desbordar la Edad Moderna y entrar en una nueva época, capaz de asumir los mejores logros de aquella y salvar sus temibles riesgos*. Pero ¿es posible tal giro hacia un nuevo tipo de cultura? No resulta nada fácil llevarlo a cabo, pues el hombre actual conserva la vieja tendencia a incrementar a ultranza sus zonas de dominio, y sigue bordeando, en consecuencia, la sima del absurdo y el nihilismo. Veámoslo un tanto de cerca.

²⁸¹ *Vom Leben des Glaubens* (Sobre la vida de la fe), *Lebendiger Geist* (Espíritu Viviente), *Lebendiger Gott* (Dios vivo), *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig- Konkreten* (El contraste. Ensayos acerca de una filosofía de lo viviente- concreto)...

5. NECESIDAD DE UNA ÉTICA DEL PODER

El hombre que tiende a incrementar a todo precio el dominio sobre lo real se deja llevar del afán de reducir las realidades que integran su entorno vital a meros *objetos*, objetos de mayor o menor significación pero objetos al fin. Los objetos no pueden entretenerse y fundar *encuentro*. El encuentro es el acontecimiento que permite conocer las realidades «ambientales», que son capaces de tomar cierta iniciativa y ofrecer posibilidades de juego creativo. Al reducir las realidades a simples objetos, se anula la capacidad de conocer el verdadero sentido de las entidades más elevadas del entorno. Al desconocer lo que son en su última esencia tales realidades, se aboca al *absurdo*. La actitud de absurdo, al aceptar que nada tiene sentido ni posee valor, lleva al *nihilismo*. El nihilismo deja al hombre desguarnecido en lo tocante a la configuración de la vida de convivencia. La vida social se vuelve entonces hosca, incluso agresiva.

He aquí cómo la pretensión indómita de dominio sin límites deja al hombre en una situación de *desamparo*. Al sentirse inseguro, el hombre afanoso de poder cae en un nuevo espejismo: la ilusión de que puede conseguir la seguridad perdida mediante el incremento del dominio y la posesión. El dominio sobre cosas es hoy día muy elevado, y su aplicación al control y al exterminio de hombres y pueblos ofrece perspectivas de alcance imprevisible. La técnica permite poner a punto medios de comunicación muy poderosos, rápidos, atractivos, sugerentes. Y estos medios son un arma de primer orden para manipular las mentes, troquelar las voluntades, modular los sentimientos. Por otra parte, existe la posibilidad de que, merced al incremento colosal del poderío técnico, una persona elemental en cuanto a finura de espíritu pueda apretar suavemente un botón y convertir nuestro planeta en un paisaje lunar. Guardini subrayó en diversos contextos la ley según la cual toda gran conquista presenta una inevitable ambivalencia: supone un avance en un aspecto y un retroceso en otro no menos valioso. El aumento del poder no corrió paralelo al aumento del poder del hombre sobre tal poder. Carecemos de una *Ética del poder*. La cultura se volvió autónoma, se embriagó con sus propios éxitos y se dejó llevar de su lógica interna, que le permite crecer indefinidamente. *¿Ha de seguir haciéndolo, conforme a su propia dinámica, o debe ser regulada por una instancia externa?*²⁸²

²⁸² Cf. *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, 1951. Cuarta ed. en Edit. Werkbund, Würzburg 1957. Versión española: *El poder*, Cristiandad, Madrid 1981; *Der unvollständige Mensch und die Macht*, Werkbund, Würzburg 1956, 1958; Versión española: *El hombre incompleto y el poder*, Cristiandad, Madrid 1981.

En las conferencias *Die Kultur als Werk und Gefährdung*²⁸³ y *Europa, Wirklichkeit und Aufgabe*²⁸⁴, Guardini precisó con toda decisión que una de las grandes tareas de Europa, no la más brillante pero sí la más urgente y la que puede decidir su futuro, es la de marcar un límite al poder. Pero esta limitación será fijada por la cultura misma si es rectamente entendida por el hombre que la configura. *De nuevo aflora la necesidad de adoptar un estilo de pensar ajustado a la condición propia de cada objeto de conocimiento.* La cultura no es una actividad que el hombre realice de modo aislado, desde sí mismo y por sí mismo, y, en consecuencia, de forma arbitraria y prepotente. La cultura es el resultado de un encuentro. No es el *producto* de una actividad; es el *fruto* de una interacción, y sobre él no puede el hombre disponer a voluntad.

Confundir *producto* y *fruto* es consecuencia de una *extrapolación de categorías*. Conceptos que pertenecen a un proceso *artesanal* son aplicados a un proceso *creador*. Esta aplicación ilegítima hace violencia a la realidad; es un acto violento y engendra violencia. En la trascendental década del 20 al 30, de la que parten los caminos actuales de Europa, se expresó, como un clamor, el deseo generalizado de cambiar de categorías, de dar el salto a un nivel superior, de configurar un método ajustado a la realidad humana y su complejidad.

Guardini supo hacerse eco de este clamor y le dio expresión cumplida. Tal cambio de categorías, si se realiza, opera una transformación del estilo de pensar y, por tanto, provoca el advenimiento de una nueva época. A este acontecimiento se refiere Guardini cuando habla del «ocaso de la Edad Moderna» y el surgir de una nueva era²⁸⁵.

6. CARACTERÍSTICAS DE LA NUEVA ÉPOCA

La Edad Moderna, en cuanto actitud espiritual, terminó el año 1918, al concluir la Primera Guerra Mundial. Nunca más podrá aceptarse en serio el «mito del eterno progreso» como principio motor de una cultura. Si el hombre acierta a corregir el estilo de pensar lo suficiente para que se ajuste a la realidad y sus leyes —me refiero, sobre todo, a la realidad humana— pondrá las bases de una época nueva. Ésta no se caracterizará por la renuncia a todo esfuerzo, la entrega a experiencias

²⁸³ Cf. *Sorge um den Menschen*, págs. 14 ss. Versión española: *La cultura como obra y riesgo*, en *Preocupación por el hombre*, Cristiandad, Madrid 1965.

²⁸⁴ Cf. *Sorge um den Menschen*, págs. 253 ss. Versión española: *Europa: realidad y tarea*, en *Preocupación por el hombre*, Cristiandad, Madrid 1965.

incontroladas, la ruptura de vínculos con lo elevado y valioso, la concesión de primacía a lo irracional... Esta actitud desarraigada no supondría una «edad posmoderna» sino sencillamente la entrega a las diversas formas de vértigo y la caída consiguiente en la embriaguez destructiva. La nueva época, si ha de ser tal, debe asumir creadoramente los mejores logros de la anterior —la Edad Moderna— y orientar las energías humanas por vías todavía más fecundas. ¿Cuáles son esos logros y esas vías? Apuntémoslo en forma esquemática para respaldar los rasgos de la nueva época.

1. El nuevo estilo de pensar no anulará la inteligencia humana, su poder racional, su capacidad de proyectar e inventar. La cultivará de forma *integral*. El pensamiento ha de ir aliado al sentimiento de respeto hacia las realidades que son *objeto de conocimiento*, y a la voluntad de fundar con ellas modos elevados de unidad. Esta *unión respetuosa* recibe el nombre de *piEDAD*, que une por ser amor y guarda las distancias por ser reverente²⁸⁶.

2. Esta forma de conocimiento aliado con el amor no reduce los seres del entorno humano a meros objetos dominables. Respeta su modo propio de ser, con todas sus implicaciones. Cada realidad, vista con voluntad no de dominio sino de creatividad, se presenta al hombre como un posible *compañero de juego* con el que uno puede encontrarse y fundar un ámbito de mayor envergadura.

3. Para ver de este modo amplio, relacional, hace falta la *intuición*, entendida como el poder de integrar la *visión* y el *concepto*. La intuición que postula Guardini es un modo de *visión en relieve*. No se queda en las *figuras superficiales*; capta *imágenes*. Las imágenes tienen un carácter bifronte, remiten a algo que está más allá de lo que ven los ojos tomados a solas. Por eso insiste Guardini en que el hombre de la nueva época no ve sólo objetos sino *imágenes*. Si te digo una broma y te sonríes, toda tu persona se muestra benevolente, acogedora, en la sonrisa. Ésta no está *hecha* por ti arbitrariamente; no es una figura de tu rostro que puedas modelar a voluntad. Si lo

²⁸⁵ Cf. *Das Ende der Neuzeit*, Hess, Basilea 1950. Versión castellana: *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid 1995.

²⁸⁶ Este carácter integral del pensamiento fue subrayado tempranamente por Guardini y expuesto una y otra vez desde contextos muy diversos. Cf. *Briefe über Selbstbildung*, M. Grünewald, Maguncia 1924. (*Cartas de autoformación*, Dinor, San Sebastián 1967²); *Freiheit, Gnade, Schicksal, Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Kösel, Munich 1948, 1956⁴. (*Libertad, gracia y destino*, Dinor, San Sebastián 1954); *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, M. Grünewald, Maguncia 1925, 1955². (*El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996).

intentas ante el espejo, haces una mueca, no diseñas una sonrisa. La sonrisa es el lugar viviente en que toda tu persona se revela complacida por la broma que te hice. En la sonrisa, por tanto, veo *toda tu persona*. No veo unos gestos corpóreos, y luego infiero que dentro de ti sucede lo que siento que pasa en mí en situaciones semejantes. El esquema «dentro-fuera» es inadecuado en este plano de creatividad. La sonrisa se *crea*, no se *hace*.

En diversos contextos²⁸⁷ Guardini destacó el hecho de que el hombre bien formado ve mucho más de lo que puede parecer a quien no conozca las leyes de la expresión. Vemos la ternura en los gestos de quien nos cuida, oímos el enfado de una persona irritada, sentimos la melancolía de un andante de Mozart; contemplamos lo religioso en las formas e imágenes de la liturgia²⁸⁸.

4. Este modo de visión no puede darse cuando el sujeto se *fusiona* con la realidad que desea contemplar. Para ver con la debida profundidad y hacer justicia a la realidad vista, hay que tomar cierta distancia, *distancia de perspectiva*. La fusión diluye los límites de cada realidad y no permite realizar el acto de conocer, que es un encuentro creador, creador de un modo relevante de unidad. «La Filosofía actual —escribe Guardini— tiende a rechazar la contraposición de sujeto y objeto. Bien es verdad que se hizo notar aquí un excesivo mecanicismo, pero no debemos dejarnos arrastrar por una moda. Pues no es menos cierto que la contraposición, la distancia, la posibilidad de ver a lo lejos y de acercarse son algo esencial a nuestra relación con el mundo. Sin ello desaparece el fenómeno del encuentro»²⁸⁹.

5. El conocimiento verdadero implica una forma de *presencia* entre el cognoscente y lo conocido. La presencia no es posible cuando hay fusión o cuando hay alejamiento. Sólo se da si se conjuga una forma de inmediatez con una forma de distancia. *Presencia* no se identifica sencillamente con *inmediatez*. Es todo un *campo de libre juego*²⁹⁰.

6. De esta idea del conocimiento como *presencia o encuentro* se deriva que el conocimiento de las realidades más nobles de la vida sólo es viable cuando el sujeto supera la

²⁸⁷ Véanse, entre otras, las siguientes obras: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über christliche Vergewisserung*, Werkbund, Maguncia 1950, 1958, 2ª ed. (*Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid 1965); *Religion und Offenbarung*, Werkbund, Würzburg 1958. (*Religión y revelación*, Cristiandad, Madrid 1960).

²⁸⁸ Cf. M. Scheler: «Idole der Selbsterkenntnis», en *Umsturz der Werte*, Francke, Berna 1919, 1955, 4ª ed.

²⁸⁹ Cf. *Begegnung und Bildung*, Werkbund, Würzburg 1956, pág. 13.

²⁹⁰ Estas ideas son expuestas con gran amplitud en mi obra *El triángulo hermenéutico*, o.c.

actitud individualista que aleja el objeto para dominarlo. *Alejar* es *poner en frente* con actitud de indiferencia. Poner enfrente se dice *ob-jacere*, y por derivación *ob-jicere*. De *objicere* se deriva *objetum*. Considerar la realidad que deseamos conocer como un simple objeto proyectado a *distancia de mera espectacularidad* significa renunciar a descubrir la verdad. El conocimiento entraña *compromiso personal, actitud comunitaria, solidaria, sencilla, creadora de vínculos*. Para conocer en verdad la realidad en torno y verla como una *trama de ámbitos*, no como una gran cosa o conjunto de cosas u objetos, se debe evitar la actitud dominadora, autárquica, prepotente, que tiende a reducir la naturaleza a mero material de investigación y manipulación técnica.

7. La experiencia personal del encuentro o entreveramiento de ámbitos permite comprender que los términos que son utilizados para expresar tal acontecimiento no se oponen entre sí; se complementan; no constituyen un *dilema* sino un *contraste*. Una vez y otra volvió Guardini sobre este punto metodológico decisivo. El que se aleja de un objeto para dominarlo se halla *fuera* de él, a lo *lejos* —en el aspecto espiritual—. Ve el objeto como algo *exterior, foráneo, extraño*, tal vez *hostil*, como solía decir Ortega. Si se trata de una norma de acción, un rito religioso, un cauce artístico —por ejemplo, una forma musical— se plantea el problema siguiente: Considerados este rito, este cauce, esta norma como algo exterior y ajeno, el hombre que se atenga a ellos verá quebrantada su libertad en aras de la obediencia. La entrega a lo extraño supone una enajenación o *alienación*. Frente a tal entrega a lo trascendente, se impone la *reclusión ensimismante* en lo inmanente; frente a la obediencia, la autonomía autárquica; frente a la sumisión, el dominio. Mérito de Guardini es haber señalado a tiempo que este enfrentamiento responde a un error de base: *tomar como dilemas los meros contrastes*²⁹¹. Libertad y norma, interioridad y exterioridad constituyen dilemas sólo en un caso muy definido: cuando se adopta una actitud de dominio y se reduce toda realidad a objeto y se la sitúa fuera del radio de acción propio de uno. Si se adopta, en cambio, una actitud de participación, lo distinto, distante, externo y extraño se torna íntimo sin dejar de ser distinto. Cuando uno se da cuenta de esto, da un paso decisivo hacia la madurez.

8. En la intimidad del encuentro brotan los *símbolos*, se suscita el *sentimiento de gozo y entusiasmo*, se alumbra luz. En la Edad Moderna se pretendió en buena medida iluminar toda la existencia con la sola luz de la razón y se abocó a una situación de absurdo, de sinsentido radical. Ello responde en el fondo a un enfoque desafortunado. Se buscó la plenitud del hombre en la

relación lineal del sujeto al objeto, y se entendió tal relación como una forma de acción dominadora. El objeto con ello quedó desplazado. En los casos en que se sentía la nostalgia de la unión, se fomentó un modo de unidad *fusional*, que elimina toda posibilidad de auténtico conocimiento y desarrollo de la persona.

9. Los modos elevados de unidad, los que implican presencia, sólo se dan entre realidades que se abren al encuentro mutuo. Voy por el campo en busca de una fuente. Veo que brota el agua de lo profundo; salta a la vista, se hace ver, se muestra y ofrece. Me acerco a ella y bebo. He aquí un encuentro. Compró una partitura de una obra musical desconocida y la pongo en el atril del piano. Siento la llamada de la obra que se esconde tras la fronda de las notas y se deja adivinar por quien conozca el lenguaje musical. Me invita a conocerla, a re-crearla, a moverme entre sus avenidas. Cuando estudio la obra, ella y yo *nos vamos al encuentro*.

Estamos ante un punto decisivo: *El encuentro no es posible entre objetos, sino entre ámbitos de realidad*. Guardini no habla nunca de ámbitos, pero moviliza diversos términos que apuntan a ello porque sugieren un tipo de realidad que no se reduce a la suma de sus elementos sino que actúa como un todo, con iniciativa, con una forma (*Gestalt*) peculiar, y se compenetra con quien se entrega a ella e intercambia sus posibilidades de acción. Un piano para un pianista no es un mero objeto, como lo es cuando se lo toma como mueble; es un campo de posibilidades de acción lúdica musical. El pianista, a su vez, es un campo de posibilidades de interpretar obras, es decir, de asumir activamente las posibilidades que éstas le ofrecen.

El entreveramiento de dos ámbitos da lugar a un encuentro. Éste surge siempre de forma *concreta* merced a la actividad de realidades singulares. Pueden ser difusas, inasibles, indelimitables. Lo decisivo es que sean capaces de relacionarse entre sí. De ahí que Guardini subraye con la mayor insistencia en un contexto y otro que la vida humana auténtica —con su capacidad de conocer, de sentir y querer...— tiene lugar cuando el hombre se relaciona con realidades *concretas* que constituyen un *todo orgánico y vital*. La vuelta a lo concreto no significa un alejamiento respecto a lo universal, sino la búsqueda de lo supraindividual por la vía fecunda de las realidades singulares. Más que de aversión a lo universal-abstracto, se trata de *amor* a lo que tiene poder creador de relaciones y es, a su vez, fruto de otras relaciones. *Cada realidad, bien vista, es un punto de vibración en el que hacen acto de presencia mil y una realidades*. El pan y el vino

²⁹¹ Esta idea se halla explanada en la obra *Der Gegensatz* (El contraste).

no son objetos, no son el producto de una actividad. El pan se elabora, pero no así el trigo. Éste es el fruto de una interrelación múltiple: relación del campesino y la tierra; del campesino, la tierra y la simiente que aquél depositó confiada en ella; del campesino, la tierra, la simiente y el agua, el sol, el viento, el océano y la sociedad en que está enclavada la casa de labranza... A su vez, el pan —y de modo semejante el vino— es lugar viviente del encuentro que tiene lugar en la comida a la que se invita a un amigo para compartir la amistad.

Toda realidad, vista en un contexto de vida creadora de vínculos, aparece como el *punto de confluencia* de diversas realidades que se entrecruzan fecundamente. Este entrecruzamiento múltiple constituye un todo ambiguo porque cada ámbito de realidad es por principio indelimitable e inasible. ¿Cómo aludir a este todo difuso, evanescente, de modo que podamos hablar y entendernos? Aquí sale en nuestra ayuda una realidad increíble: la *palabra*, que es el vehículo viviente del encuentro. Se aprende a hablar al tiempo que se aprende a encontrarse. La palabra no es, en principio, un *medio para* comunicar lo ya sabido; es el *medio en* el cual fundamos ámbitos de todo orden²⁹².

Guardini asume la doctrina de la Filosofía Dialógica sobre la palabra y subraya que el cuerpo es «palabra del espíritu» y el hombre fue creado por Dios al ser *llamado* por Él. Toda la vida del hombre llega a su término cabal, a su meta o pleno logro cuando *responde* libremente a esta llamada. La persona humana y las realidades todas del universo que colaboran a configurar su vida presentan un *carácter verbal*. Han sido creadas por la palabra divina. De entre ellas sólo el hombre tiene el *sentido de la palabra*, puede hacerse cargo del origen divino de las realidades, convertirse en su portavoz y volver con ellas al origen, cerrando así el círculo de amor del universo. Dios crea por amor. Crear por amor significa crear al hombre libre para que sea capaz de responder a la llamada y fundar una relación de encuentro. «Todas las cosas proceden de la palabra divina y tienen, por ello, ellas mismas carácter verbal. No son meras realidades. No son tampoco algo real que tiene sentido pero se halla en un espacio mudo. Son palabras del que habló con poder creador y van dirigidas al "que tiene oídos para oír"». «Todas las cosas son palabras de Dios dirigidas a la creatura que está determinada por esencia a vivir con Dios en una relación yo-tú»²⁹³.

²⁹² «El lenguaje no constituye sólo un medio mediante el cual se comunican sucesos, sino que en el lenguaje se realizan la vida y la actividad espirituales.» Cf. *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Werkbund, Würzburg 1950, pág. 107. (*Mundo y persona*, Cristiandad, Madrid, 1967, 2ª ed.).

²⁹³ Cf. *Welt und Person*, págs. 110, 113. (*Mundo y persona*, p. 212).

10. La concepción de la palabra como vehículo de la creación de ámbitos permite comprender la necesidad de unir la palabra con una forma de acción no meramente utilitarista sino desinteresadamente creadora. Esta conjunción feliz acontece de modo ejemplar en la *acción litúrgica*, en la cual se aúnan los gestos simbólicos, la entrega espiritual, la proclamación y escucha reverente de la palabra de la Escritura. De las múltiples interpretaciones de pasajes de la Escritura que nos legó Guardini se desprende la idea motriz de que la *palabra revelada es el vehículo viviente de la vida divina misma*, no un mero transmisor de contenidos significativos. Las palabras de vida son moradas en las cuales ha de adentrarse el creyente para vivir de su misterio y nutrir el espíritu con el ritmo lento propio de todo proceso de maduración.

11. Al afirmar que el cuerpo es *palabra del espíritu*, Guardini sugiere la idea de que entre ambos se da un nexo enigmáticamente creador y expresivo, no meramente causalista al modo ideado por la Edad Moderna. Si se entiende tal relación como el mutuo influjo de dos objetos, «desaparece —según Guardini— el carácter de imagen que tiene el lenguaje, la expresión de la actitud corporal, la capacidad expresiva del vestido y la habitación». «Desaparece —además— el arte como interpretación de la existencia y transfiguración de la vida, escuela de sabiduría y arte de recto mirar. Desaparece la formación viva, la configuración de la corporeidad por el espíritu, y la revelación del espíritu en el cuerpo. Desaparece la cultura, y adviene la civilización y la barbarie»²⁹⁴.

12. Al descubrir que el ser humano en sí mismo y en su relación al entorno es un ámbito capaz de entrar en juego con otros ámbitos y dar lugar a ámbitos nuevos, se alumbra el sentido verdadero de la *formación humana*. Formarse no es en primer lugar adquirir erudición, dominar la realidad con el conocimiento, ficharla, inventariarla para tenerla a buen recaudo. Significa configurar el propio ser conforme a un modelo (*Bild*) esencial. *Formarse* es ponerse en disposición de conferir al propio ser la figura que le corresponde²⁹⁵. La figura del ser humano es *relacional*²⁹⁶. La formación se logra en el *encuentro*. El hombre fue creado por una *llamada*, una llamada al encuentro. *Encontrarse es primariamente responder a esa llamada creadora*. En esa respuesta radica la verdadera formación.

²⁹⁴ Cf. *Liturgische Bildung. Versuche*, Burg Rothenfels, Maguncia 1923, pág. 24.

²⁹⁵ Cf. *Die Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen*, Werkbund, Würzburg 1928, 1959, 2ª ed.

Las diversas formas de encuentro entre el hombre y el entorno mundano constituyen la trama de la *cultura*. El hombre abierto creadoramente al mundo se convierte en un *ser cultural*. El encuentro de este ser cultural con el Ser Supremo supone la forma de encuentro definitiva, que se realiza en la experiencia religiosa. Religión y cultura no se oponen sino cuando se entiende ésta — la cultura— como una técnica de dominación. En la Liturgia queda patente que la verdadera cultura no va en dirección contraria a la experiencia religiosa; camina en la misma línea —la del encuentro— y ofrece, por ello, un campo de expresividad sumamente adecuado a la experiencia religiosa. El canto, la arquitectura y las bellas artes, las flores y metales, la palabra y el gesto..., todo se carga de simbolismo, es decir, colabora a fundar un *campo de iluminación* en el cual lo religioso cobra cuerpo expresivo.

13. Esta concepción del conocimiento como una forma de *encuentro o entreveramiento de ámbitos* nos descubre el carácter *reversible* de las experiencias humanas más profundas. La vida del hombre se teje de interrelaciones, y éstas son reversibles. El lenguaje nutre al poeta, y el poeta troquela el lenguaje. El pianista configura la obra musical, y ésta configura al pianista. El hombre agustiniano marcha inquieto hacia Dios porque ya lo ha encontrado de algún modo, pero lo encuentra porque lo ha buscado. Guardini ha inspirado buena parte de sus análisis en la adivinación de este carácter reversible de las experiencias humanas más relevantes. Ello permite comprender la frase de Pascal: «Ponte de rodillas y creerás en Dios». Si no creo en Dios, arguye el incrédulo, ¿cómo me voy a poner de rodillas? Y Pascal rearguye: Si no te pones de rodillas ¿cómo vas a creer en Dios, realidad que sólo puede aceptarse con una actitud de *sencillez*?

14. De la concepción *relacional* del hombre se deduce que «el hombre supera infinitamente al hombre», como decía Pascal, un autor preferido de Guardini²⁹⁷. El alcance auténtico del hombre supera la visión alicorta que se tiene del mismo cuando se lo ve recluido en los límites del yo aislado. Todo hombre que tenga un mínimo de madurez e identidad personal se acepta a sí mismo en todo su alcance, vale decir: en lo que es y en lo que está *llamado a ser*²⁹⁸. La

²⁹⁶ «La persona se da en forma de diálogo, orientada hacia la otra persona. Está determinada por esencia a ser yo de un tú. Una persona radicalmente solitaria no puede darse» Cf. *Welt und Person*, pág. 111. (*Mundo y persona*, p. 212).

²⁹⁷ Cf. *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Grünewald, Maguncia 1991, 4ª ed. (*Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Ernecé, Buenos Aires 1955).

²⁹⁸ Cf. *Die Annahme seiner Selbst*, Werkbund, Würzburg 1960, 2ª ed. (*La aceptación de sí mismo*, Cristiandad, Madrid 1983, 2ª ed.). «El hombre sabe quién es en la medida en que se comprende a sí mismo desde Dios. Para ello debe saber quién es Dios. (...). Si se rebela contra Dios o tiene una idea falsa

vida del hombre es fruto de la respuesta a la llamada del Creador. «... A través de la confusión de las diferentes tensiones políticas, económicas y culturales que llenan el mundo pasan dos frentes que van a decidir las cosas más hondas: el frente de los hombres que reclaman el derecho a entenderse a sí y a sus obras desde sí mismos, y el de quienes reciben su nombre del nombre de Dios y sienten que su misión les ha venido encomendada por el verdadero Señor»²⁹⁹. ¿Cuál de estos frentes o actitudes prevalecerá en el inmediato futuro? O dicho en otros términos: ¿Ha comenzado ya la nueva época?

7. LA NUEVA ÉPOCA TODAVÍA NO HA SIDO INSTAURADA

Ya en sus *Cartas del Lago de Como*³⁰⁰, Guardini anunciaba alborozado el surgir de una nueva época, caracterizada por una idea renovada del conocimiento y la libertad, de la creatividad humana y las realidades que la hacen posible. «Nuestro lugar se halla en el futuro que se está gestando. Nuestro entusiasmo vibra ante su imponente fuerza y su voluntad de responsabilidad». «Un nuevo tipo de hombre debe surgir, un hombre de profunda espiritualidad, de un nuevo sentido de la libertad y la intimidad, una nueva conformación y poder de configuración»³⁰¹.

Este nuevo tipo de hombre no surge mediante la mera pérdida o el rechazo del *ideal del dominio* propio de la Edad Moderna. Responde a un esfuerzo por orientar la vida hacia un ideal más conforme al ser humano y al ser de las realidades del entorno. Este ideal debe integrar todo lo que hay de fecundo en el humanismo anterior. «Lo que necesitamos —añade Guardini— no es menos técnica, sino más; mejor dicho: una técnica más fuerte, más reflexiva, más humana. Más ciencia, pero más espiritual, mejor conformada. Más energía económica y política, pero más desarrollada, más madura, más consciente de su responsabilidad, de modo que sepa encuadrar a cada individuo en el lugar que le compete. Pero todo esto sólo es posible si el hombre viviente se hace valer a sí mismo en el ámbito de la Naturaleza objetiva, si la pone en relación consigo y crea nuevamente de este modo un "mundo"³⁰²».

de Él, deja de saber cuál es su propia esencia. Ésta es la ley básica de todo conocimiento del hombre» (o. c., pág. 19).

²⁹⁹ *Nur wer Gott kennt kennt den Menschen*, Werkbund, Würzburg 1953, 3ª ed. sin fecha, pág. 24. (*Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid 1995, p. 166).

³⁰⁰ Cf. *Briefe vom Comer See*, M. Grünwald, Maguncia 1927, 1965, 6ª ed. (*Cartas del lago de Como*, Dinor, San Sebastián 1957).

³⁰¹ Cf. *Briefe vom Comer See*, pág. 89.

³⁰² Cf. o. c., pág. 87.

¿Se han cumplido estas predicciones y deseos de Guardini? Todo parece indicar que no. Es cierto que en el plano intelectual se han superado posturas filosóficas muy deficientes, se ha esbozado una metodología más aquilatada, se ha elaborado una teoría de la realidad años luz superior a la concepción objetivista propia de los diversos empirismos reduccionistas. Pero la sociedad como tal no participa todavía de estos hallazgos. Nuestra situación actual, en conjunto, sigue presentando las mismas condiciones de crisis que la situación en la que se movió R. Guardini. Esta crisis resalta en los cinco puntos siguientes:

1) El ideal que impulsa la vida de hoy y le confiere sentido suele ser el caducado ideal del dominio y la posesión. Se destaca mucho la distinción de *ser* y *tener*, pero el dinamismo de la vida social sigue determinado subrepticamente por la voluntad posesiva y dominadora.

2) La cultura está amenazada por el riesgo de entregarse a su propia lógica debido al señuelo del «mito del eterno progreso».

3) Se tiende a reducir todos los seres a objetos dominables y manipulables.

4) La vida espiritual se halla desgarrada por la antigua discordia entre *vida* y *espíritu*. Por *vida* se entiende a menudo la exaltación producida por las diferentes formas de *vértigo*. El espíritu, como cultivador de las experiencias de creatividad o éxtasis, es interpretado como la instancia normativa que impide la entrega espontánea a la gran fiesta de la vida. Se confunde la *exultación* del éxtasis con la *exaltación* del vértigo para justificar la entrega a un proceso que lleva a la destrucción. Tal confusión constituye la mayor trampa que la manipulación está tendiendo actualmente a la sociedad, sobre todo a la juventud, a fin de reducirla a presa fácil.

5) Estos errores y otros concomitantes han provocado el desencanto, la apatía propia de las dos posguerras. No resulta extraño, por cuanto el entusiasmo es propio de las experiencias de éxtasis y la decepción sigue ineludiblemente a las experiencias de vértigo.

Para instaurar una nueva época, se requiere ahondar en los problemas y optar: decidirse por el ideal del dominio o por el de la creatividad y la unidad. Si hacemos lo segundo, hemos de realizar una labor de clarificación del lenguaje, actualmente secuestrado por los afanosos de poder. Una vez depurado el lenguaje, deberemos descubrir las distintas formas de creatividad que se ofrecen al hombre. *Éstas fueron justamente las dos grandes tareas de Guardini*. Para llevarlas a cabo, habremos de poner en juego el estilo de pensar comprensivo, holista, abierto y relacional,

que él propugnó, y perfeccionar por nuestra cuenta sus análisis mediante los logros de la filosofía dialógica, fenomenológica y existencial.

Este estilo de pensar orfebresco nos permitirá ver con claridad que el ser humano está llamado desde siempre a dar respuesta a los grandes valores. El descubrimiento de los valores está condicionado por la capacidad de ver las realidades no como simples objetos sino como *ámbitos*. Si se los ve así, el universo cobra un nuevo aspecto, y la vida humana se convierte en un gran campo de juego creador, de encuentro y fiesta. Para lograr esa transformación, hemos de dar el giro espiritual que solicitaron sin pausa los pensadores existenciales. «Debemos volver a adquirir el porte soberano que no ansía éxito sino valor, no acción huidiza sino ser»³⁰³.

La Edad Moderna buscó afanosamente un método para pensar con rigor. Era un método elaborado por el sujeto en virtud del poder de la razón. La nueva época surgirá pujante cuando el hombre se haga cargo de la necesidad de pensar con extremado rigor y advierta que el único rigor auténtico del hombre, ser dialógico, es el *ajuste fiel a las realidades que lo apelan al encuentro*.

En Santiago de Compostela, Juan Pablo II pidió a Europa que volviera a sus raíces. Estas raíces son cristianas, y el cristianismo es un movimiento espiritual fundador de modos relevantes de unidad. Resulta apasionante estudiar los modos diversos de unirse el hombre a la realidad en torno, porque, al descubrir los modos más altos, se abre un horizonte de inagotables posibilidades creadoras. Esta creatividad puede liberar al hombre de la apatía y el desconcierto actuales. Bello y noble quehacer, que será sin duda la gran tarea común que añoró siempre Ortega para los europeos y que logrará devolver al viejo continente su auténtico rostro.

CAPÍTULO 4

LA TRANSFORMACIÓN ESPIRITUAL DE MORENTE Y LA FUERZA EXPRESIVA DE LA MÚSICA SACRA

En la producción filosófica de Manuel García Morente se advierte una tenaz voluntad de analizar a fondo ciertos temas muy significativos de la vida humana, como el sentido del *progreso* y las características de los *valores*. Este estudio tenía por meta clarificar las cuestiones últimas de la vida, singularmente la de armonizar la libertad humana y la dependencia del Creador. Este esfuerzo fue invalidado en buena medida por la precariedad de la metodología empleada. Un «hecho extraordinario» de carácter religioso, acaecido en un atardecer parisino, operó en Morente una transformación intelectual y espiritual muy profunda. En tal suceso jugó la experiencia musical un papel notable. Encierra gran interés formativo destacar la articulación mutua de todos estos puntos.

1. Hitos biográficos

La formación de García Morente fue en principio francesa y alemana, y más tarde española debido, sobre todo, al magisterio de José Ortega y Gasset. Los estudios de bachillerato los realizó en el Liceo de Bayona y los de universidad en la Sorbona de París, donde pudo asistir a cursos de Bergson, Boutroux y Lévy-Brühl. El ambiente laicista de los círculos intelectuales franceses alejó a Morente de las creencias religiosas. Se licenció en Filosofía en el año 1906.

Tras un año de docencia en el Instituto Libre de Enseñanza, dirigido por Giner de los Ríos, amplía estudios en las universidades de Leipzig, Munich y Marburgo. En esta última, establece una relación de amistad con Ortega y Gasset que será extraordinariamente fecunda para la cultura española, y se inicia en la filosofía neokantiana bajo la dirección de Cohen, Natorp y Cassirer.

³⁰³ Cf. *Liturgische Bildung*, pág. 86.

En 1911 se doctora en la Universidad Central de Madrid con una tesis sobre la Estética de Kant, y seguidamente es nombrado catedrático de Ética de la misma universidad. Contaba 26 años de edad³⁰⁴. Esta fecha marca el comienzo de una intensa labor intelectual, orientada hacia tres vertientes: traducción de obras filosóficas, docencia universitaria, producción filosófica. A estas tres formas de actividad se agregarán dos más: en 1911, la actividad directiva, como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, y, en 1932, la académica, como miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

En el verano de 1934, dicta en Buenos Aires un «Breve curso de introducción a la metafísica», en el que diseña su *Ontología de la vida* y su *Filosofía de la cultura*, ambas netamente inspiradas en el método fenomenológico y en la filosofía orteguiana de la razón vital. Este curso acaba de ser publicado bajo el título: *De la filosofía de la vida a una filosofía general de la cultura*³⁰⁵.

En 1936 se ve forzado a exiliarse a Paris en condiciones muy menesterosas en todos los órdenes. En la noche del 29 al 30 de Abril de 1937 vive un «hecho extraordinario» de orden espiritual, y retorna a la vida de fe³⁰⁶. Tras una estancia como docente en Tucumán (Argentina), en 1939 se retiró al monasterio mercedario de Poyo (Pontevedra), para cursar luego estudios teológicos en el Seminario diocesano de Madrid y ordenarse sacerdote en 1940. A partir de entonces reanudó su labor docente en la Universidad Central de Madrid y su actividad como publicista y conferenciante. Falleció en Madrid en 1942.

2. El progreso auténtico y la realización de los valores más altos

La atención a los diversos modos de realidad -cosas, personas, valores...- permite a Morente clarificar el concepto de *progreso* y señalar vías fecundas para un recto uso de la técnica. En su breve y denso trabajo *Ensayos sobre el progreso*³⁰⁷ plantea certeramente el tema, lo sitúa en su justo lugar, lo analiza con precisión y gana la perspectiva adecuada para realizar

³⁰⁴ Morente había nacido en Arjonilla (Jaén) en 1886. Cf. M. Iriarte: *El profesor García Morente, sacerdote*, Espasa-Calpe, Madrid 1956.

³⁰⁵ Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid 1995.

³⁰⁶ Cf. M. García Morente: *El «hecho extraordinario» y otros escritos*, Rialp, Madrid 1986, págs. 23-61

³⁰⁷ Publicado al principio como discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, fue incluido más tarde en *El «hecho extraordinario» y otros escritos*, págs. 63-157.

un diagnóstico lúcido de la crisis del hombre actual. Se trata de una monografía bien concebida y bien articulado.

La idea de progreso

La idea de «progreso», por hallarse vinculada a la de «libertad», constituye una palabra «talismán»; se presenta orlada de un prestigio tal que nadie apenas osa ponerla en tela de juicio y someterla a un análisis crítico severo³⁰⁸. A pesar de la quiebra que sufrió en las dos guerras mundiales el llamado «mito del eterno progreso», la palabra «progresista» sigue siendo utilizada como un recurso de autoexaltación. Cuando un político afirma de sí mismo que es *progresista* - con evidente propósito de glorificar su imagen-, o indica que ha tomado ciertas medidas «progresistas», no suele aludir a nada concreto que pueda caracterizar de forma precisa su actitud y su actividad; habla deliberadamente en el vacío, con la mirada puesta en un futuro borroso, visto como una especie de tierra de promisión a la que son remitidas las gentes afanosas de una vida mejor.

Esta confusión intelectual encierra el grave riesgo de que las personas y las sociedades se entreguen a una forma de progreso mal entendido y dejen de promocionar el auténtico avance en todos los órdenes. Con razón estima Morente que resulta ineludible analizar fenomenológicamente la idea de progreso, con independencia de las formas históricas de progreso o regreso que hayan tenido lugar en los últimos tiempos³⁰⁹.

El progreso no se reduce a un mero «proceso», una transformación natural que se realiza sin intervención del hombre³¹⁰. «Las transformaciones que merecen el nombre de *progresos* son, en cambio, aquellas en que la labor eficiente de la naturaleza ha sido gobernada y dirigida por el pensamiento humano de la "finalidad", del objeto "preferible" y "deseado"» (p. 83). El hombre se ve instado por su naturaleza misma a realizar su vida, que no le viene hecha, como sucede con el animal. Ello le exige trazar *proyectos*, que vienen inspirados por la *meta* a conseguir. Para lograr esta *meta* o *ideal*, el hombre debe *preferir* unas opciones a otras y realizarlas en su existencia. Si no admitimos que el ser humano es capaz de proponerse una

³⁰⁸ Sobre los «conceptos talismán» y la idea de *progreso*, puede verse mi obra *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*, o. c., págs. 103-120.

³⁰⁹ Cf. o. c., págs. 66-67.

³¹⁰ Cf. o. c., p. 83. Seguidamente, citaré en el texto.

meta en la vida y perseguirla y optar libremente por unas opciones u otras y diseñar proyectos, no podemos hablar de «progreso», sino a lo sumo de «proceso». Por eso Morente analiza la posición de Spencer, Hegel, Durkheim, Darwin, Comte, el mecanicismo, el positivismo, el empirismo, el formalismo y la Ilustración (págs. 68-86), a fin de liberar la noción de progreso de toda suerte de malentendidos.

Pero ¿cuál es la auténtica *meta* del ser humano, aquella a la que se siente *llamado* y que responde, por tanto, a su verdadera «*vocación*»? Morente advierte que el hombre, al vivir, no tiende sólo a actuar con buena voluntad y de tal forma que su conducta pueda servir de pauta universal, como postulaba Kant con sus famosos «imperativos categóricos»; busca un *fin objetivo*: la *realización de un valor*. Se impone, pues analizar con precisión qué son los valores y su relación con los bienes.

Los valores y los bienes

Morente orienta su análisis en la línea de lo que entiende Ortega por «Estimativa». Se trata de un mero esbozo, menesteroso -como el mismo autor reconoce- de más amplias precisiones, pero suficiente para delinear la teoría del progreso.

Si queremos hacer la experiencia de los valores, debemos percatarnos de que en la vida diaria no atendemos sólo a las cosas que nos rodean sino a la atracción o repulsión que ejercen sobre nosotros, a su condición de *bienes* o *males* para nuestra existencia. Es *bueno* lo que me ofrece posibilidades en orden a desarrollar plenamente mi personalidad. Un profesor que no me dé claves de orientación certeras y me otorgue así posibilidades de aprendizaje, no tiene valor para mí, no me *vale*, no me *vale la pena* realizar un curso bajo su dirección. *Valer* implica ser eficaz, fecundo.

Lo que es bueno resulta *deseable* y *preferible*. Algo es preferible cuando presenta «ese nimbo especial de atracción que unas cosas tienen más que otras». Pues bien, «a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distingue a unas cosas sobre otras, vamos a llamarle valor» (p. 88). Nótese que uno se siente atraído por la bondad y opta por ella *en virtud de las posibilidades que ofrece*. Al considerar una realidad como valiosa, no hacemos una estimación meramente *subjetiva*. Nos basamos en el análisis de *su modo de ser*, del que se derivan

posibilidades fecundas para nuestra vida personal. Para evitar toda interpretación *subjetivista* de los valores, Morente destaca trece características de los mismos:

1. *Los valores no son cosas*. Estas son realidades que ocupan un lugar en el espacio, y podemos asirlas, acogerlas, repelerlas... *Veo*, por ejemplo, un niño y un gato, y *adviento* que el niño trata con crueldad al animal. Son dos formas de *percibir* distintas. La crueldad no es mensurable, asible, delimitable. situable en el espacio. Sobrevuela, por así decir, cada una de las realidades que vemos y tocamos. Por eso hay que pillarla al vuelo. Lo mismo cabe decir de la elegancia con que se mueve una bailarina. La vemos con un tipo de mirada distinta a la que nos permite ver su cuerpo y el escenario en que actúa. Pero eso no quiere decir que mi impresión sea meramente subjetiva. "Los valores -concluye Morente- son cualidades que las cosas tienen, pero que no están en las cosas de modo real y sensible, como están la figura, el peso, el color etc." (p. 89). La aplicación del verbo *tener* en este contexto no es aceptable para la teoría actual de los valores. La gracia no se tiene; la gracia es un fenómeno estético que *surge* cuando se da cierto desequilibrio entre la economía de medios movilizados y la condición sobresaliente de los resultados obtenidos. Esa frase de Morente, sin embargo, expresa con suficiente claridad el carácter *no-subjetivo* de los valores que él deseaba aquí subrayar.
2. *El ser de los valores no es (...) el mismo ser de la realidad*. Lo valores no *existen* (como las realidades sensibles), ni *son* (como las realidades ideales), sino que *valen* (p. 89).
3. *Los valores no son conocidos, sino que son estimados*, Morente quiere indicar que los valores no son un objeto-de-conocimiento semejante a las cosas (págs. 89-90). Exigen *reconocimiento*, el cual, a su vez, implica cierto grado de *adhesión* y de *amor*. A mi entender, esta forma de reconocimiento es el modo adecuado de conocer las realidades que ostentan un rango superior al de los objetos y que, por mi parte suelo denominar *superobjetivas* o «ambitales»³¹¹.
4. *El valor no se caracteriza por el placer que produce, si lo produce* (p. 90). Cierra, así, Morente la vía a toda explicación *hedonista* del valor, lo que supondría una recaída en el

³¹¹ Cf. *El triángulo hermenéutico*, o.c.; *Estética de la creatividad*, o. c., *El conocimiento de los valores*, Verbo Divino, Estella 1999, 3ª ed. y en Biblioteca Digital, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid

subjetivismo. «... De que el placer sea un valor no se infiere legítimamente que todo valor sea placer» (p. 90).

5. *Tampoco el valor se caracteriza por el deseo*. Contra la tesis de B. Spinoza y G. Santayana, una realidad no es valiosa por el mero hecho de que la deseemos. Es cierto que deseamos algo cuando descubrimos algún valor en ello. Pero de ahí no se infiere que todo valor sea deseado. Con frecuencia, se estima un valor y no se lo desea. Incluso podemos, en casos, sentir aversión hacia él si nos vemos superados por su relevancia y nos entregamos al «resentimiento» (en el sentido destacado por M. Scheler)³¹².
6. *Los valores son objetivos*. Su importancia y su fecundidad no dependen de nuestro arbitrio pues no se las otorgamos nosotros. Son ellos quienes se *imponen* a nuestro juicio y a nuestra voluntad (p. 91). A mi ver, Morente utiliza el término subrayado para dejar en claro que todo valor es «imponente» en un doble sentido: por una parte, produce asombro y atrae, y, por otra, pide ser realizado. Pero esta petición la realiza de forma extremadamente discreta, más por vía de sugerencia que de mandato. El valor tiene *autoridad* sobre nosotros, porque promueve nuestro desarrollo personal, pero no dispone de *mando*³¹³. Nos apela a que lo asumamos y realicemos, pero no nos fuerza a ello. Nos invita, pero no nos coacciona; respeta nuestra libertad.
7. *Los valores son susceptibles de ser bien comprendidos o mal interpretados* (p. 91). «Podemos ser o estar ciegos para un valor». Reviste especial interés esta observación de Morente porque a menudo se estima que basta poner en juego la «mirada interior» para captar la excelencia de un valor o la mezquindad de un antivalor. La captación del valor no es automática; requiere una especial sensibilidad, que debe ser cuidadosamente cultivada. Según el grado en que hayan cultivado su sensibilidad, personas y sociedades sostendrán opiniones distintas respecto a un mismo valor. Pero tal diversidad no constituye una objeción contra la «objetividad de los valores»³¹⁴.

2019; *Inteligencia creativa*, o. c.

³¹² Cf. *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid 1972, p. 32; *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Ges. Werke III*, Bouvier, Bonn 1972, 5ª ed.

³¹³ Recuérdese que *autoridad* procede del verbo latino *augere*, que significa *promocionar* y del que se deriva *auctor* y *auctoritas*.

³¹⁴ Cf. M. Scheler: *El resentimiento en la moral*, p. 146.

8. *Los valores, como el mundo de la realidad, constituyen un reino en el cual cabe hacer descubrimientos* (p. 92). Si los valores se descubren en medida directamente proporcional al grado de sensibilidad que tengamos en cada momento para oír su apelación y asumirla, es obvio que necesitamos tiempo y esfuerzo para hacernos cargo de la significación y eficacia de cada valor. Ciertos «genios morales» (Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Fichte, Scheler, Lavelle...) proyectaron torrentes de luz sobre el campo de los valores, y nos han facilitado la vía para su descubrimiento y comprensión. Pero ésta nunca es exhaustiva. La gran tarea de la Ética, como disciplina, radica precisamente en hacernos vislumbrar la riqueza inagotable de los valores.
9. *Los valores tienen contenido, polaridad y jerarquía* (p. 92). Todo valor presenta un contenido determinado, polarmente opuesto al antivalor correlativo. Tal contenido ocupa un determinado rango en la escala de valores. Afinar la sensibilidad para descubrir si un valor es superior o inferior a otros, en cada contexto, constituye una de las tareas decisivas de la formación humana, pues la «subversión de valores» está en la base de toda decadencia. Supongamos que una persona se expresa con elegancia, pero miente. ¿Qué valor nos pide que le demos primacía: la gracia o la veracidad? Naturalmente, si se trata de un ejercicio de retórica, nos inclinamos por la gracia. Pero, si el contexto es el drama de la vida cotidiana, con lo que implica de relaciones de confianza, compromiso, búsqueda en común de la verdad ..., vemos que la veracidad cobra un valor mucho más alto. Un valor tiene un rango mayor que otro cuando nos ofrece mayores posibilidades de realización personal. Como el valor es «relacional», decimos entonces que «vale» más. Nadie puede dudar que la justicia juega un papel más relevante en nuestra vida *personal* -que, como tal, es *comunitaria*- que la elegancia o la erudición o el confort-. Disfrutar tomando un alimento encierra valor, pero prescindir de tal alimento si daña la salud implica un valor más elevado.
10. *Los valores pueden clasificarse en valores-medios y valores-fines* (p. 93). Éstos tienen valor en sí mismos (por ejemplo, *La ronda nocturna*, de Rembrandt); aquéllos sirven a la realización de otros valores (por ejemplo, los materiales que utilizó el artista). Los valores-medio deben hacerse «transparentes» para que en ellos resalte el valor-fin al que sirven. Deben prestar su servicio de modo discreto, sin atraer la mirada. Así, el dinero es

un valor-medio. Si lo tomamos en la vida como un fin o una meta, alteramos la escala de valores y caemos fácilmente en el vicio de la avaricia, que frena nuestro desarrollo personal.

11. *Los valores no pueden definirse* (p. 93). Los valores no pueden ser objeto de un estudio incomprometido, distanciado, como sucede con los objetos. Un científico analiza un metal y lo define de modo preciso aduciendo sus características, que cualquiera puede comprobar sin necesidad de mostrar ninguna estima especial hacia ellas. Un valor sólo podemos conocerlo si oímos su invitación a realizarlo y lo acogemos positivamente. Para conocer el valor de una fuga de J.S. Bach, no basta leer un tratado de composición. Hay que entrar en relación de presencia con ella y dejarse afectar por el valor de su peculiar contrapunto. A esto alude, sin duda, Morente cuando escribe respecto a los valores: «Conocerlos es estimarlos, y estimarlos es percibirlos, intuirlos. Para revelar un valor hay que ponerlo intuitivamente ante la persona» (p. 93). Indudablemente, para conocer un valor se requiere hacer la experiencia personal del mismo. Pero esta experiencia no es inefable, puede ser tematizada y clarificada, de forma que la experiencia primera adquiera un singular relieve, densidad y lucidez.

12. *Los valores pueden clasificarse en «útiles», «vitales» y «espirituales»* (págs. 94-95).

13. *Las cosas -en el sentido más general de la palabra- en las cuales está encarnado un valor positivo llámense bienes* (p. 94). Una red vial, una obra literaria de calidad, una institución valiosa son bienes. Las realidades que encarnan antivalores se denominan *males*. Los bienes son «objetivos», como lo son los valores que encarnan. Pero esa objetividad no impide que una misma realidad sea considerada en un aspecto como un bien y en otro como un mal. Esta importancia de la perspectiva en la estimación de los bienes nos descubre, a mi entender, que los valores son «relacionales», pero no meramente «relativos». Los valores sólo se nos revelan cuando entramos en relación con ellos; pero nosotros no somos dueños de los valores, no podemos determinar arbitrariamente que algo es o no un valor y que una realidad constituye o no un bien.

Los valores y el verdadero progreso

Morente recapitula a continuación lo antedicho para obtener una definición del auténtico progreso. El progreso se da cuando una serie de cambios son orientados libremente por el ser humano hacia una *meta*, que no es el mero futuro, sino un *estado final* de la realidad sometida a cambio. Este estado final es *preferible* para nosotros porque encierra un valor. «*El progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano*» (p. 95).

El verdadero progreso no consiste en tener más, sino en *valer más, ser mejor* (p. 100). Para ello debe el hombre trascender el plano de la vida biológica y psíquica y elevarse a «la esfera del espíritu» (p. 117). «Tiene los pies sujetos a la tierra, a la carne y a la sangre; ha de vivir y alimentarse y reproducirse como cualquier otro de los mortales. Pero (...) levanta los ojos al cielo y percibe los valores eternos. (...) Con los ojos fijos en estos luminares que sólo él, entre los seres vivos, contempla (aunque de lejos), esfuerzase paciente y seguro, a lo largo del tiempo, por aguzar y depurar su intuición de este reino espiritual y por impregnar de espíritu la realidad material en torno suyo. El hombre, que viene a la vida en un mundo sin sentido, dedica su vida a dar sentido al mundo. Tal es la esencia del progreso» (págs. 117-118).

El sujeto del progreso es la vida humana, ya que es el hombre, como ser comunitario y social, el que puede transformar la naturaleza y perfeccionarse a sí mismo. Cuando convierto las realidades en «bienes» y me hago más sensible a los valores y más útil a los demás, contribuyo al progreso de la humanidad. «El progreso es la colonización del mundo y la educación del hombre» (p. 118). «... Puede decirse, con pleno sentido, que el progreso es el perfeccionamiento de la cultura». El progreso sólo se da cuando hay *historia*, en sentido riguroso, no sólo un proceso natural de *evolución*. «... La suerte física que el universo corre no atañe a la idea de progreso, sino a su realización, que podría ser breve y limitada, pero que en su brevedad habrá manifestado al menos el aliento divino del hombre, único ser viviente capaz de poner su vida al servicio de lo que está por encima de la vida» (págs. 119-120).

A esta luz, cabe distinguir netamente *el progreso* y *los progresos*. Una sociedad puede realizar *progresos* en diversos aspectos: económico, artístico, industrial... Pero sólo podrá decirse que ha progresado como tal sociedad si ha realizado un esfuerzo continuo y eficaz por realizar los valores conforme a su jerarquía auténtica (págs. 101-102). «La idea de progreso

implica no sólo un cambio sino una reiteración en el logro sucesivo de mejores realizaciones de los más valiosos valores» (p. 102).

Los análisis realizados le permiten a Morente establecer diversos criterios acerca de lo que ha de entenderse por *progreso* y por *regreso* y poner de manifiesto algunas de las consecuencias de una falsa interpretación de tales conceptos (págs. 120 ss.). Este diagnóstico de urgencia de la sociedad de su tiempo ocupa la segunda parte del trabajo (págs. 112-157).

La sumisión del hombre al progreso

Morente detecta que, en el momento de escribir su estudio (1932), «la humanidad actual cree en el progreso; y quiere el progreso; y se siente obligada a laborar por el progreso» (p.122). La idea de progreso como algo inevitable contra lo que es inútil luchar procede de Kant. Ni en la Edad Media ni en el Renacimiento ni siquiera en la Ilustración se vive esta idea de progreso. Kant, al situar lo absoluto, lo perfectamente bueno, en una lejanía inaccesible que orienta el esfuerzo humano y le señala rumbo y dirección, pone las bases para que se entienda la historia de la humanidad como un *progreso*, una marcha hacia la formación cabal del género humano, «o como un esfuerzo que realiza en concreciones sucesivas los momentos lógicos contenidos en la idea, o como una serie de estadios que, al sucederse, se superan, y, al superarse, se perfeccionan». «Desde este momento, la idea de evolución progresiva hace presa en todos los órdenes del pensamiento y se adueña al fin del alma actual. Puede decirse que desde el principio del siglo XIX el espíritu humano se ha puesto sin condiciones al servicio del progreso. Y ya todo el mundo cree en él. Todo el mundo lo espera confiadamente. Todo el mundo se siente obligado a promoverlo o llamado a aprovecharlo» (p. 129).

Este fervor «progresista» dio lugar a grandes avances en la investigación -ciencia, técnica, medicina, urbanismo...-, pero provocó graves males, debido sobre todo a la falta de jerarquización de los valores. «Tengo por cierto que buen número de los males que aquejan hoy a nuestra humanidad proceden de la excesiva inocencia con que profesamos nuestra fe en el progreso» (p. 129). No se armonizaron debidamente unas formas de progreso con otras no menos valiosas. Se fomentó de forma unilateral el progreso científico y técnico mediante la práctica de una forma de especialización extrema, que confina al investigador a un campo muy acotado de la realidad y lo aleja del conjunto. Se extendieron rápidamente por el mundo los

productos de la técnica que son fácilmente dominables, sin cuidarse de elevar a los usuarios de los mismos al nivel de cultura que implica su invención y elaboración. La facilidad de movimiento que otorga la técnica a las gentes y el afán de vivir intensamente, en pos de un futuro mejor, inspiró una forma acelerada de vivir y consagró la prisa como estilo de vida. «El fenómeno moderno en donde acaso se condensa más visiblemente esa subversión de los valores es el ritmo trepidante y vertiginoso que va tomando la vida de hoy; es la prisa, la insaciable, la devoradora prisa, que nos acucia y nos oprime y que, al fin y al cabo, puede hacer encallar la cultura en un marasmo de puros estremecimientos superficiales» (p. 139).

Al pensar que lo verdaderamente importante viene después, porque el progreso nos lleva por necesidad hacia lo mejor, tenemos prisa por vivir y quemar etapas. Ello nos impide vivir con plenitud cada instante en lo que encierra de valioso. Poder acortar distancias velozmente entraña un valor si de esa forma ganamos tiempo para realizar actividades relevantes. Pero, si nos entregamos a la velocidad, tomada como un fin en sí misma, caemos en el *vértigo*, proceso espiritual que saca a uno de sí, lo enajena, lo empasta con las realidades exteriores y no le permite crear formas de auténtico encuentro. Al desplazarnos muy rápidamente, convertimos el paisaje en pura decoración, algo ajeno y lejano a nosotros. El campo deja de ser *lugar de morada*, campo de juego creador, para reducirse a *mero espectáculo*. «La prisa del hombre moderno conduce a un empequeñecimiento del mundo, porque tiende a suprimir todo el trozo de realidad que media entre el punto en donde se está y el punto adonde se va» (p. 141). «La prisa, que entra en nuestra vida como un medio para reducir el volumen de los actos ingratos y sin valor, acaba por apoderarse de la vida entera y la convierte en algo ingrato y sin valor. La prisa se traga la vida» (p. 144).

La capacidad de movernos con más celeridad nos permite realizar más actividades, pero tal aumento cuantitativo se compra demasiado a menudo al precio de una merma de calidad. Pensar que el incremento de la cantidad es siempre un valor digno de ser asumido constituye «una de las subversiones típicas del juicio estimativo moderno» (p. 144). Es hora de pensar que la excesiva prisa no nos deja huelgo para «reposar las emociones que la vida moderna siembra a voleo». «El hombre actual no tiene tiempo para conservar lo que penetra en su alma. Por eso carece de intimidad» (p. 145). Al diluir la intimidad, la prisa quita hondura a los sentimientos y convierte las emociones en *sensaciones*. La agitación no permite adoptar en la vida el *tempo* lento que es propio de los procesos de maduración. Nada extraño que el *amor* degenera en puro

erotismo, saciedad caprichosa de los impulsos (p. 146), y la *amistad* se reduzca a mero *trato*. «Y lo trágico del caso es que precisamente esa prisa devoradora aparece hoy como el símbolo más auténtico del progreso. Por eso, la humanidad se cree obligada, moralmente obligada, a correr hasta romperse el corazón» (p. 147).

Por influencia del «formalismo» kantiano -que considera la buena voluntad como lo único que posee en sí y por sí un valor absoluto-, se llegó a una «concepción también formalista del progreso, para la cual lo bueno del progreso no es el progreso, sino el progresar» (p. 148). «El progreso no será, pues, plausible porque produce bienes y realiza valores sino que, por el contrario, esas cosas que el progreso produce serán bienes y tendrán valor porque las produce el progreso» (p. 148).

La entrega al progreso, entendido como proyección al futuro, hace que el hombre tienda a aplazar las decisiones de las que pende el sentido de su vida personal. «... Bueno es el progresar mismo independientemente del contenido que progrese. Hasta ese punto llega la ceguera de una época empeñada en situar el valor en la subjetividad pura y en no reconocer a las cosas, a los bienes, más valía que la que la subjetividad les preste» (p. 150). De ahí la tendencia actual a cultivar preferentemente los bienes instrumentales, que miran sobre todo al futuro, precisamente porque no son bienes últimos en los que quepa reposar espiritualmente. «El futurismo es la actitud normal de la humanidad actual» (p. 150). Esta actitud penúltima, siempre tensa hacia el porvenir, pero carente de una meta ideal que dé impulso y sentido a la vida, impide al hombre tener una conciencia clara de lo que es y lo que debe ser.

La fascinación provocada por la palabra «progreso», vista de forma abstracta, provoca la *ceguera estimativa* o, al menos, una falsa comprensión de los valores y su jerarquía. «La predominancia de la prisa en el mundo actual y la subversión de nuestras estimaciones proceden, pues, de que nuestro juicio de valor valora la producción más que los productos y, por consiguiente, estimula la producción más que el goce del producto y, por consiguiente también, sugiere la creencia de que el mayor mal es la detención y la quietud» (p.149).

No es extraño que nuestra época no sepa bien «lo que quiere hacer, lo que quiere ser, lo que estima preferible realizar» (p. 150), ya que carece de una meta clara que convoque a las

gentes a una gran tarea común³¹⁵. Esta *llamada* a colaborar en un empeño relevante es la *vocación*. Si una persona no se siente llamada a ninguna realización concreta valiosa, antes se ve lanzada hacia un futuro vacío, se sentirá falta de identidad personal, de firmeza de convicciones y actitudes, y no tendrá libertad interior para tomar decisiones claras y lúcidas.

Esta interna debilidad la llevará a plegarse a cuanto parezca venir dictado por el «espíritu progresista» -aunque sea banal o incluso dañino-, a no comprometerse con convicciones firmes, a hacer gala de una especie de «escepticismo tolerante». Esta «cobardía mental» inspira una actitud general de sumisión a los dictados de lo que se hace pasar como *opinión pública*. «Temerosos de que nuestros deseos reales, nuestras preferencias profundas, nuestras valoraciones, en suma, puedan ser objeto de censura o de mofa, preferimos reprimirlas, contenerlas y entregarnos a la vorágine de una vida trepidante, que embriaga y llena la mente, eximiéndonos de toda coyuntura propicia a la meditación» (p. 153).

Este desconcierto espiritual lleva a los hombres a no comprometerse, a adoptar una actitud de apatía ante los grandes valores, de escepticismo, de cobardía mental, de temor a creer, de huida ante la soledad de la propia conciencia. El hombre actual vive fuera de sí, acobardado ante la obligación de arrastrar innecesariamente el tren del progreso.

Para superar los riesgos que entraña este falso progresismo, Morente nos invita a revisar las bases de nuestra *cultura*, entendida como la *actitud ante la realidad*, la realidad circundante y la que somos nosotros mismos. Este análisis penetrante nos llevaría a conceder a cada clase de bien su auténtico valor, a restituir la auténtica jerarquía de valores, a percatarnos de que el éxito verdadero no consiste en aumentar el dominio y la posesión -el campo del *tener*- sino en promocionar la realización de los valores más altos y desarrollar, con ello, nuestro *ser* (págs. 153-154).

La primera guerra mundial dió un trágico mentís al «mito del eterno progreso», según el cual un grado muy alto de conocimiento científico y poderío técnico se traducen en una medida correlativa de bienestar y felicidad. Hoy sabemos que el progreso no es siempre continuo y ascendente. El avance científico y técnico puede provocar una catástrofe colectiva si no está al

³¹⁵ Recordemos que Ortega y Gasset solía subrayar que este gran propósito unitario es decisivo para dinamizar una nación y hacerla poderosa.

servicio de un proyecto común inspirado en los valores más nobles. «...La técnica no es valiosa por sí misma sino por los bienes cuya producción facilita». «...La técnica en sí misma no es buena, sino que representa un simple valor de medio o instrumento, cuya estimación positiva o negativa depende del fin a que sirva» (págs. 154-155). «Tal descubrimiento puede llevarnos a conseguir que los formidables avances de la técnica sean bien usados y permitan una organización tal de la vida humana que nos deparen el más deleitable comercio con los máximos valores» (p. 156).

En la crisis provocada por la hecatombe de 1918, Morente dió pruebas de un gran equilibrio espiritual y no se opuso a la técnica ni -en un nivel más hondo- al espíritu, que es quien permite al hombre tomar distancia de la realidad y hacer toda clase de proyectos, incluso bélicos. Postuló un incremento de la vida espiritual, a fin de ordenar los valores conforme a las exigencias de la realidad humana. «...Los formidables avances de la técnica, si fuesen bien usados, podrían permitir una organización de la vida que deparase a los hombres el más deleitable comercio con los máximos valores» (p. 156)³¹⁶.

La obra *Ensayos sobre el progreso* procede de 1932, momento histórico en el cual el fundador de la Fenomenología, Edmund Husserl, advirtió que el gran peligro del hombre europeo es el *cansancio espiritual*, la renuncia a una vida intelectual rigurosa y potente³¹⁷. Es éste un tema de gran calado que sigue teniendo actualidad, como supo ver X. Zubiri al delatar que las gentes muestran hoy cierta «fatiga del absoluto»³¹⁸.

3. La búsqueda de la autenticidad humana es frenada por una metodología defectuosa

Este excelente planteamiento de diversos temas decisivos de la vida humana no dió todo el fruto que era de esperar debido a ciertas deficiencias en cuanto al modo de pensar y expresarse que Morente recibió del ambiente intelectual de su época. Basta leer detenidamente

³¹⁶ Esta interpretación positiva y fecunda, por integradora, del progreso y la técnica es afín a la defendida por otros espíritus sensibles de la época, por ej. Romano Guardini. Cf. mi obra *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998.

³¹⁷ Cf. «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, La Haya 1954, p. 348. Versión española: «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», en E. Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona 1990, pág. 358.

³¹⁸ Cf. *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, pág. 163.

su *Ensayo sobre la vida privada*³¹⁹ para advertir que el autor, pese a su lucidez mental y su gran capacidad de penetración filosófica, no logró descubrir la forma de superar la atonía espiritual por él tan brillantemente denunciada. Distingue entre *vida privada* y *vida pública*, pero no determina con claridad en qué consiste cada una de ellas y cuáles son sus relaciones mutuas. En la línea de Ortega, piensa que «las almas son en absoluto impenetrables», lo mismo que «dos cuerpos físicos no pueden ocupar el mismo lugar»³²⁰. De ahí que las personas no puedan conocerse en lo que tienen de íntimo y peculiar, de propio y único³²¹. La total compenetración de dos almas es imposible, y lo mismo, por tanto, la «vida privada». A ésta se opone la «vida pública», que es el conocimiento que se tiene de otra persona *desde fuera*, por la función y el oficio que ejerce y el papel que desempeña. Así, el hombre famoso ve su personalidad íntima «publicada», despersonalizada, convertida en cosa pública, puro objeto de contemplación para muchos³²².

A la hora de caracterizar las realidades de su entorno, Morente sólo moviliza dos términos: *persona* y *objeto* o *cosa*. Por eso, a la persona que es vista de modo impersonal la denomina enseguida «cosa», «objeto». Del valor afirma que no es sino que «vale». No acierta a determinar su modo de realidad, ni lo intenta. De modo semejante, indica que la persona no *es* sino que *vive*; no tiene un ser fijo, constante, definible, igual en todo tiempo. Su ser no es, sino que se crea al vivir. De ahí concluye, al modo de Ortega en *Historia como sistema*, que «las cosas tienen naturaleza, son naturaleza. Las personas, en cambio, son libertad pura», «libertad creadora, lo contrario a la naturaleza, lo más opuesto a la objetividad»³²³.

Morente advierte muy justamente que, cuando dos personas se relacionan, no son dos objetos los que se vinculan, sino dos «mundos»³²⁴. Esta relación bilateral entre dos «mundos» constituye una «experiencia reversible»³²⁵. Como, al relacionarse entre sí, cada una de las personas se alteran, Morente afirma que no es posible conocer a otra persona, porque «nunca podré conocer las variaciones que en su mundo haya producido mi llegada»³²⁶. En sentido

³¹⁹ Universidad Complutense, Madrid 1972

³²⁰ Cf. o. c., pág. 15

³²¹ Cf. o. c., pág. 14

³²² Cf. o. c., pág. 17

³²³ Cf. o. c., pág. 21

³²⁴ Cf. o. c., págs. 21-22

³²⁵ Sobre este tema pueden verse amplias precisiones en mi obra *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, o. c.

³²⁶ Cf. o. c., pág. 22.

riguroso, puedo conocer de otra persona lo que hay en ella de *despersonalizado* o *cósico*, así como la envoltura natural y social en que la auténtica personalidad vive. «Bien sé que en muchas personas el elemento externo, lo común de muchos, lo tópico, lo social, las convicciones y reacciones mostrencas predominan hasta el punto de reducir a la nada, o casi, la savia de la verdadera personalidad. Por eso una persona es tanto más fácil de conocer cuanto menos persona es. Y por eso también el trato y relación pública, el que relaciona entre sí la parte no personal de las personas es el tipo frecuente de trato y relación»³²⁷.

El conocimiento de una persona en lo que tiene de único, cambiante y sorprendente sólo puede ser intuitivo, directo, viviente, no un conocimiento científico, por conceptos. Es un conocimiento por vía de trato³²⁸. Este trato mutuo implica, entre otras relaciones, la de amor³²⁹. ¿Qué tipo de relación es ésta? Morente afirma que el amante se *confunde* con el amado, pues la finalidad del amor es la *confusión* completa de las dos vidas, la fusión de ambas en un solo ser viviente, una absorción mutua en la que desaparece la distinción del yo y el tú. Esa fusión quiere ser *exclusiva*. El resto del mundo no interesa a los amantes sino en tanto que les ayude a alimentar su amor, es decir, su perfecta comunidad vital³³⁰.

Aquí vemos cómo una metodología poco fina lleva a pensar que la relación del hombre con los seres del entorno sólo puede ser o de *fusión* o de *alejamiento*³³¹. No advierte Morente que la unión del hombre con los demás hombres, e incluso con los seres no personales, debe tender a ser una *unidad de integración*, que constituye un *campo de juego*, una *experiencia reversible*, en la cual se intercambian posibilidades para actuar con sentido. En este campo de juego y complementación se desbordan, por fortuna, las escisiones entre el aquí y el allí, el dentro y el fuera, lo cerradamente mío y lo crispadamente tuyo. Tal superación nos permite convertir en «contrastes» ciertos «dilemas», como el formado por la vida privada y la vida pública, la vida ética y la vida política³³².

³²⁷ Cf. o. c., pág. 24.

³²⁸ Cf. o. c., págs. 25-26.

³²⁹ Cf. o. c., pág. 39.

³³⁰ Cf. o. c., págs. 41-42.

³³¹ Sobre estos temas pueden verse mis obras *El triángulo hermenéutico*, o.c.; *Inteligencia creativa*, o. c., págs. 154-159.

³³² Sobre la conversión de los *dilemas* en *contrastes* merced a la creatividad, cf. *Inteligencia creativa*, o. c., págs. 224-229.

Si tomamos los seres del entorno -personas, instituciones, obras culturales, seres vegetales y animales, utensilios...- como meros objetos o cosas, no lograremos superar el dilema «o fusionarse o alejarse». Sólo podremos conocer alguna de estas realidades alejándonos de ella y considerándola como objeto, objetivándola, despersonalizándola, reduciéndola de rango, lo que supone una forma espuria de manipulación.

Queda de manifiesto una y otra vez que Morente no admite la posibilidad de una unión auténtica entre las personas y de una vinculación estrecha entre la esfera privada y la pública. Por lo que toca a lo primero, parece dar por supuesto -como su maestro Ortega- que toda persona de nuestro entorno, al ser una realidad *distinta* de nosotros, es y *será siempre* distante, externa, extraña, ajena. No repara en el hecho de que, si ponemos en juego la creatividad y entramos en relación de trato, podemos dejar de ser ajenos, extraños, externos y distantes, aun permaneciendo distintos. De esa forma nos volvemos *íntimos*. La intimidad es imposible entre los seres materiales, que, por ser opacos, ocupan necesariamente lugares distintos en el espacio. En cambio, los seres «ambientales» -que abarcan cierto campo porque tienen iniciativa y pueden ofrecer posibilidades y recibir las que les son ofrecidas- son capaces de «entreverarse», intercambiar posibilidades de acción y crear entre ellos *campos de juego*, en los cuales se supera la escisión entre el «dentro» y el «fuera», el «aquí» y el «allí», «lo mío» y lo «tuyo». Una persona, en cuanto organismo *biológico*, no puede salir de sí y compartir la vida con otra. Te quiero con toda el alma, pero, si te falla el corazón, no puedo bombear tu sangre con el mío. En el nivel del *juego creador*, sin embargo, es posible crear formas de unión entrañables.

En cuanto a lo segundo, es cierto que resulta imposible vincular la vida privada y la pública, la interioridad y la exterioridad, cuando tomamos lo «público» y lo «externo» como lo «no-íntimo», lo que puede ser visto y controlado, verificado, como sucede con los objetos. Efectivamente, con los objetos no podemos *encontrarnos*, en sentido riguroso, y fundar con ellos *campos de juego*, en los cuales se supera la escisión entre el «dentro» y el «fuera», lo «interior» y lo «exterior». Pero la vida pública está formada por una red de relaciones entre realidades -personales e infrapersonales- que no son meros objetos sino que pueden irse al encuentro y formar los *campos de juego* antedichos.

- Un arquitecto construye un edificio en una ciudad conforme a las orientaciones del cliente. La persona de éste -sus deseos y metas- y el entorno ciudadano no son objetos, sino

ámbitos, con los cuales podemos establecer relaciones muy estrechas. La vida íntima del arquitecto -sus convicciones estéticas, éticas y religiosas- puede y debe vibrar con la trama de ámbitos que implica el proyecto que tiene entre manos.

- Algo semejante puede decirse de un político que se ve instado a tomar una decisión respecto a una ley que compromete aspectos éticos de la vida ciudadana, por ej. la ley despenalizadora del aborto. Los que admiten la escisión entre lo privado y lo público afirman a menudo que tal político puede votar en contra de sus convicciones «íntimas» sin grave incoherencia ya que se trata de una cuestión que afecta a la vertiente «pública» de las gentes. «Yo no admito en mi familia la práctica del aborto -podría muy bien decir, según esta interpretación-, pero voto en favor de una ley que la tolera, a fin de lograr un consenso y conservar la paz social».

No se tiene en cuenta, al opinar así, que la esfera «privada» del hombre no significa un reducto desvinculado de las otras personas y las instituciones, ya que el hombre es un «ser de encuentro» y funda diversos modos de encuentro al vivir toda suerte de «experiencias reversibles», sólo posibles entre realidades «ambientales». Cuando realizas tales experiencias con este tipo de realidades (personas, pueblos, instituciones, lenguaje, obras culturales, paisajes, valores...), dejas de estar *fuera* de ellas, y ellas de ti. Al relacionarte con ellas, no te *enajenas* o *alienas* necesariamente; puedes incrementar tu identidad personal, tu capacidad de «intimidad», si tal relación es reversible, creadora de encuentros. Este modo fecundo de unión supera la escisión entre lo *objetivo* y lo *subjetivo* que tanto preocupó a Morente.

Resulta, por ello, desazonante, por ser empobrecedor de las posibilidades humanas, oír a Morente afirmar que «la fuente creadora de la cultura humana hállase en el individuo viviente, en la soledad personal, en la vida privada», y que «las relaciones públicas son siempre relaciones de cosas y con cosas»³³³. Un conjunto de meras cosas, seres incapaces de crear una relación bien articulada entre sí, constituye una *masa*. Considerar todo lo público como «masivo» -según hace Morente- es injusto, porque el concepto de masa es *cualitativo*: significa la falta de estructura, la mera yuxtaposición tangencial de diversos seres. En la vida *pública* pueden fundarse relaciones creativas de gran valor y fecundidad para el desarrollo. Esa trama de

³³³ Cf. o. c., pág. 55.

relaciones humanas no constituye una *masa* sino una *estructura*. Y esa estructura de la vida humana forma el *ámbito integral* que configura la personalidad de un ser humano.

Tiene razón Morente al destacar que lo decisivo en nuestra vida son las relaciones estrictamente *personales*, aquellas en las que movilizamos nuestra voluntad de crear relaciones de amistad, de amor y colaboración profunda. Pero esta vida creadora de tales relaciones no puede ser caracterizada como «vida individual», «vida real», en oposición a «lo colectivo, lo social, lo político, lo de todos y de nadie, lo público en suma»³³⁴. Vistos con rigor, lo *individual* no se opone a lo *colectivo*, ni lo *personal* a lo *comunitario*. El hombre que vive de forma auténtica vincula el carácter personal y el comunitario. Si quiero vivir personalmente, debo estar creando en todo momento relaciones comunitarias.

Que no se trata de paradojas inaceptables para un intelectual riguroso lo comprendió Morente lúcidamente tras la conmoción religiosa que él mismo denominó «hecho extraordinario».

4. EL «HECHO EXTRAORDINARIO» Y EL PERFECCIONAMIENTO DEL ESTILO DE PENSAR

El análisis del relato que hace Morente de tal suceso, en carta al obispo auxiliar de Madrid, Dr. García Lahiguera, muestra que esa experiencia espiritual determinó un cambio notable en su modo de pensar y de expresarse. Su mirada interior se volvió más penetrante y más integradora. Recordemos lo que aconteció durante el atardecer del día 29 de abril de 1937.

Morente se había procurado unos días de soledad para entregarse serena y metódicamente al análisis de un tema que le preocupaba: *la aparente paradoja de que su vida, siendo suya, parecía venirle configurada por alguien distinto*. «¿Quién es ese algo distinto de mí que hace mi vida en mí y me la regala?»³³⁵ Como buen discípulo de Kant, Morente había tendido siempre a pensar que el hombre configura su vida *autónomamente*. Debe contar con las posibilidades que le ofrece el entorno, pero es él quien mantiene las riendas de su obrar. Las amargas circunstancias de la vida en guerra lo habían zarandeado muy a su pesar y despertaron

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ Cf. *El «hecho extraordinario»*, pág. 38.

en su interior la convicción de que estaba siendo *testigo* más que *autor* de su propia vida. Y se preguntaba con toda intensidad «quién (...) o qué o cuál era la causa de esa vida que, siendo mía, no era mía»³³⁶. Era su vida, pero en rigor no le pertenecía, pues su contenido había sido causado por una instancia ajena a su voluntad. Pensó si ésta podría ser Dios, pero rechazó enseguida la idea como una «puerilidad», pues «Dios, si lo hay, no se cura de otra cosa que de ser»³³⁷. Dios se le aparecía como un ser lejano, incomunicado con los hombres, puro término de la mirada intelectual, objeto de reverencia muda e inmóvil, de sumisión total, no de acogimiento filial y de súplica³³⁸. A su entender, la existencia del hombre se despliega en virtud de una sucesión -rígidamente determinada- de causas y efectos.

Todo esto lo afirmaba con «la sonrisa irónica de la soberbia intelectual», pero pronto observó que ese tipo de «puerilidades» -según su expresión- eran más de su agrado que «las supuestas sapiencias de un estricto determinismo causal»³³⁹. Esta satisfacción se incrementó al observar que «esta vida mía, que yo no hago, sino que recibo, se compone de hechos *plenos de sentido*», y, en cambio, «el mero determinismo natural -físico, histórico, psicológico- puede producir hechos, pero no hechos *llenos de sentido*, no esos hechos, como los de la vida, que son inteligibles e inteligentes, encaminados sabiamente a ciertos fines y efectos»³⁴⁰.

Este carácter *sabio* de la vida que le venía impuesta hizo surgir en su interior la idea de una Providencia divina. Esta Providencia acababa de asestarle un golpe dolorosísimo (la muerte de un familiar y la separación de la familia), pero, al pensar en la existencia de la misma, sentía consuelo. En el fondo, este empedernido pensador, tan aferrado al poder de sus razonamientos, sentía un anhelo inconfesado pero eficiente de que existiera una Providencia divina, vista «como supremamente inteligente, supremamente activa, fuente de vida, de mi vida y de toda vida, es decir, de todo complejo o sistema de hechos *plenos de sentido*»³⁴¹.

El «silencio de Dios», el hecho de que Dios parezca contemplar impasible nuestros sufrimientos, produce a veces en los creyentes un alejamiento de la fe al suscitar la convicción de que la vida es absurda. Pero llega un momento en que toda persona reflexiva se plantea

³³⁶ Cf. o. c., pág. 37.

³³⁷ Cf. o. c., pág. 39.

³³⁸ Cf. o. c., pág. 43.

³³⁹ Cf. o. c., págs. 39-40.

³⁴⁰ Cf. o. c., pág. 40.

seriamente la cuestión del sinsentido o absurdo de esta existencia, y nota que en su interior se aviva el deseo de que exista un ser que dé razón de todos los acontecimientos, los felices y los adversos. «...El alma, atezada por la angustia de la ignorancia y la impotencia, empieza a consolarse con la idea de que hay una razón o causa explicativa, aunque todavía no sepa *cuál* es en concreto esa causa o razón. El solo pensamiento de que hay una providencia sabia bastó para tranquilizarme; aunque no comprendía ni veía la razón o causa concreta de la crueldad que esa misma providencia practicaba conmigo, negándome el retorno de mis hijas»³⁴².

Más tarde, a la luz de la fe, Morente se percatará de que el verdadero motivo de esta búsqueda ansiosa de una razón superior que dé sentido a la existencia radica en el hecho decisivo de que *estamos instalados en la realidad creada por Dios* y nuestro ser más auténtico se halla inquieto hasta conseguir retornar a su origen, como bellamente supo expresarlo San Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti»³⁴³. Pero en aquel estadio inicial de su desarrollo espiritual, Morente no pudo descubrir esta alta razón «ontológica». El deseo de una providencia sabia lo interpretaba, de forma meramente «psicológica», como una necesidad humana de consuelo en el desvalimiento.

En un estado de «perfecto equilibrio físico»³⁴⁴, según confesión propia, se entregó a un análisis detenido de este tema, en el que le iba el sentido de su vida. Aunque la idea de la Providencia divina le resultaba grata, Dios siguió siendo para él un ser lejano, al que no se reza aunque se piense en él³⁴⁵. El hombre se le aparecía como pura dependencia frente a este Dios ausente. Y la actitud propia de las situaciones duras era la de la pura resignación, el sometimiento absoluto. Esta lejanía del Ser Supremo le produjo en principio frialdad y luego hostilidad. En definitiva -pensaba-, la vida es mía, ya que estos hechos me acontecen a mí, y me niego a aceptarla, a someterme al destino que ese Dios inflexible, despiadado, quiere imponerme³⁴⁶. Al sentir vivamente la impotencia de su libertad, se vio lleno de *resentimiento* ante el poder irritante de Dios. Frente a la omnipotencia del Dios oculto y distante, no veía otra forma de libertad auténtica que la de rechazar el don de la vida que había recibido y recurrir al suicidio, como acto desesperado de posesión de sí mismo. Al verse en el umbral de la estación

³⁴¹ Cf. o. c., pág. 41.

³⁴² Cr. *Ibid.*

³⁴³ Cf. *Confesiones*, I

³⁴⁴ Cf. *El «hecho extraordinario»*, pág. 42.

³⁴⁵ Cf. o. c., pág. 43.

término del proceso de vértigo, «callejón sin salida» que le pareció grotesco e inútil, Morente decidió volver sobre sus pasos y rehacer todo el proceso intelectual desde sus bases. Con un «esfuerzo enorme de voluntad», concedió un respiro a su mente³⁴⁷.

Enciende la radio para distraerse, sin finalidad concreta alguna, y oye fragmentos de una sinfonía de César Frank, la *Pavana para una infanta difunta* de Maurice Ravel y *La infancia de Jesús* de Héctor Berlioz. Esta última obra lo sumergió en un estado de «deliciosa paz» y suscitó en su imaginación una visión intensa de las escenas fundamentales de la vida de Jesús, el Dios encarnado, un ser menesteroso como nosotros y entregado a hacer el bien. Esta imagen concreta de un Dios anonadado, que vela su divinidad para hacerse accesible, que ama y sufre por los demás en silencio, no despertó en el ánimo de Morente aversión alguna sino confianza y amor. Al confrontar el silencio de Jesús con el «silencio» de Dios respecto a los hombres que le suplican, se adivina que esta aparente indiferencia responde a un profundo respeto por la libertad humana. «No era, por tanto, justo -escribe Pascal- que (Dios) apareciera de una manera manifiestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres; tampoco era justo que viniera de una forma tan oculta que no pudiese ser reconocido por quienes lo buscan sinceramente (...). Hay bastante luz para los que no desean sino ver y bastante oscuridad para los que tienen una disposición contraria»³⁴⁸.

Al establecer Morente, con su imaginación, una relación de presencia intensa con el Dios que se compromete por amor a compartir la suerte del hombre, exclamó espontáneamente: «Ese es Dios, ése es el verdadero Dios, Dios vivo; ésa es la Providencia viva»³⁴⁹. Esta cercanía sobrecogedora con el Ser Supremo hizo posible a Morente el encuentro, la interrelación personal, la oración³⁵⁰. Al romper, así, las barreras del individualismo autosuficiente, sintió una inmensa paz y se vio transformado profundamente. «Es verdaderamente extraordinario e incomprensible cómo una transformación tan profunda pueda verificarse en tan poco tiempo»³⁵¹.

³⁴⁶ Cf. o. c., pág. 44.

³⁴⁷ Cf. o. c., pág. 45.

³⁴⁸ *Pensées*, n° 430.

³⁴⁹ Cf. *El «hecho extraordinario»...*, pág. 46.

³⁵⁰ Cf. o. c., pág. 47.

³⁵¹ *Ibid.*

Este cambio interior afectó también a su modo de pensar. Al hacerse cargo vitalmente de la vecindad del Ser Infinito, comprendió Morente que el esquema «autonomía-heteronomía» -tan familiar a su mente merced al conocimiento de Kant- no constituye un «dilema» que desgarraría la vida humana sino un «contraste» que la plenifica. Este descubrimiento le permitió asumir como perfectamente lógico -no paradójico- el *aceptar libremente* los hechos de la vida que Dios dispone. «El acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios». «¡Querer libremente lo que Dios quiera! He aquí el ápice supremo de la condición humana»³⁵². Ser libre y aceptar la voluntad de Dios no se oponen cuando uno responde activamente a su invitación al encuentro. Lo más *distinto* del hombre -por su grandeza- puede convertirse en lo más *íntimo* a él cuando hay deseo de unidad.

Esta posibilidad de encontrarse con el Ser Supremo se le mostró a Morente de forma extraordinaria en la experiencia vivida inesperadamente horas después de la audición musical. «Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí». «Si se me demuestra que no era Él o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se *actualice* el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era Él, porque lo he percibido»³⁵³.

Esta apertura decidida a la realidad trascendente por antonomasia permitió a Morente superar un concepto de la existencia humana demasiado autárquico. La tendencia orteguiana a considerar «la vida» como algo absoluto, independiente, fundamento último de toda realidad le pareció sin duda insuficiente. La vida humana, para ser vivida con plenitud, debe abrirse a otra forma de vida superior, concreta, personal, sobrehumana. Esa apertura sumisa nos hace radicalmente libres y nos llena de sentido, porque nos permite integrar modos de realidad muy diversos en rango y complementarios³⁵⁴.

³⁵² Cf. o. c., pág. 49.

³⁵³ Cf. o. c., págs. 50-51.

³⁵⁴ En esta línea, J. Marías alude a la influencia que la conversión religiosa de Morente ejerció en lo que podríamos considerar como su «conversión filosófica». Esa conversión -escribe- «significó para Manuel García Morente la superación de lo que le parecía entonces una limitación de su pensamiento anterior, una amputación de lo que sentía como necesario: integrar su filosofía en una verdad más amplia y más honda» (Cf. «Morente a los cien años», en ABC, 2-II-1986, pág. 3)

5. La capacidad promocionante de la música sacra

No podemos afirmar que la experiencia musical haya jugado un papel decisivo en la transformación espiritual vivida por Morente, pues ésta, en definitiva, responde siempre a una gracia sobrenatural; pero sin duda creó un espacio adecuado a tal conversión. No es fácil describir con precisión lo que implica la vivencia profunda de la música y su relación con las formas más elevadas de emotividad humana. Sería del mayor interés detener la atención sobre este tema y someterlo a estudio.

Morente poseía sensibilidad musical, disponía de conocimientos técnicos de la música y dominaba el arte de la interpretación pianística lo suficiente para vivir las obras de forma genética, por dentro. La interpretación y la audición musicales no constituían para él un bello entretenimiento tan sólo sino una actividad creadora de formas e instauradora de campos de belleza y expresividad. En el relato de la experiencia espiritual que decidió su conversión, Morente subraya el efecto que le produjo la audición de la obra de Héctor Berlioz *La infancia de Jesús*. El sentido de tal reacción se alumbraba —como sucede siempre— en el contexto. Si tenemos en cuenta el estado de ánimo en que se hallaba Morente, no caeremos en el riesgo de sentenciar expeditivamente que se trató de una mera efusividad romántica, una evasión sentimental incontrolada, más propia de un soñador (*Schwärmer*) del siglo pasado que de un sobrio filósofo contemporáneo.

La música de calidad pone al descubierto la plenitud de sentido que encierran los textos poéticos que le sirven de base en ciertas composiciones; los sitúa en un clima adecuado para comprenderlos a fondo; da cuerpo sensible a los ámbitos de vida que expresan. Bach asume en su gran *Misa en si menor* el texto del Evangelio de San Lucas: «Et in terra pax hominibus bonae voluntatis» (y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad), y crea todo un «ámbito de paz evangélica» en el que podemos sumergirnos durante un rato. No sólo transmite la *idea* de que en Navidad se prometió paz a los hombres; nos hace *vivir* el tipo de paz que Jesús ofrece a quienes reciben positivamente su mensaje de amor.

La música nos hace trascender el plano de las sensaciones superficiales y de las relaciones poco o nada creativas hacia regiones superiores donde brota el verdadero sentido de la existencia. En la *Pasión según San Mateo*, de Juan Sebastián Bach, el centurión, al ver lo que sucede tras la muerte de Jesús, exclama: «Verdaderamente, éste era el Hijo de Dios». La frase la

conocemos sobradamente desde niños. Parece que no es posible sacarle más partido. Pero Bach nos la presenta como una revelación que se abre en forma de arco hasta llenar el horizonte para caer serenamente sobre la tónica inicial. Así nos la hace sentir el gran Karl Richter, con su *Coro Bach* de Munich, y se queda grabada a fuego en nuestro interior. Es toda una confesión de fe que se despliega ante nosotros y prelude el ascenso definitivo del Redentor a la vida gloriosa.

No es extraño que la música sacra haya desempeñado un papel destacado en la historia de muchas conversiones.

La música sacra, fuente de luz espiritual

Una convertida, Elsa Steinmann, confiesa que, siendo joven, sentía entusiasmo al contemplar de la naturaleza porque todos sus fenómenos la acercaban al Creador. El color, la forma y el perfume de las flores, el agua que se desliza, las plantas que agita el viento, el sol que brilla en el agua del estanque...., todo era visto como huella de Dios y la invitaba al encuentro. Al entrar en las iglesias protestantes, no advertía señal alguna del «aliento cálido y vivo de Dios que sentía en la naturaleza por todas partes»³⁵⁵. Esa primera «impresión de vida extraña y sofocante» se trocó en una sensación de *vida en plenitud* cuando la asamblea rompió a cantar y llenó la casa de un «vivo entusiasmo»³⁵⁶.

La música tiene un poder especial para dinamizar los espacios y tornarlos leves. Entrás en una amplia catedral y te sientes abrumado por la mole pétreo que te circunda y te llena de frío y soledad. Pero he aquí que empieza a sonar, potente y firme, el órgano, y el coro inicia el canto de entrada. Todo se transfigura; las naves de la iglesia entran en vibración, se cargan de mil tensiones espirituales, dicen su palabra peculiar de alabanza al Creador y de expresión de la vida comunitaria que en este momento empieza a hacerse sentir. La música no es un mero conjunto de sonidos acordados que halagan el oído. Es un principio de ordenación y de energía espiritual que crea *ámbitos de dinamismo*. La música religiosa pone en marcha al pueblo peregrino hacia el reino celeste. Las obras musicales de calidad tienen un poder especial para transmitir la densidad de sentido que albergan las interrelaciones humanas. Nada ilógico que, cuando una de las hermanas de Elsa le cantó, al atardecer, una canción que hablaba de las estrellas y de su Creador, que lo sabe

³⁵⁵ Cf. *Testimonios de la fe. Relatos de conversiones*, Rialp, Madrid 1959, págs. 224-225.

³⁵⁶ Cf. o. c., pág. 220.

todo y conoce y ama a cada uno de los hombres, esta joven sintiese su alma llena de «una felicidad indescriptible»³⁵⁷.

Otra convertida, que ofrece su testimonio anónimo en la misma obra, aduce como lema del relato estas palabras del gran pintor romántico E. Delacroix: «Dios está en nosotros. Esta presencia interior es la que nos hace admirar lo bello»³⁵⁸. En los días más sombríos de la última guerra mundial, los alumnos del conservatorio de música escuchan en una sala sórdida obras polifónicas de Palestrina, Victoria y otros grandes compositores del siglo XVI. Siguiendo la estética del canto gregoriano, estos autores quieren expresar un mundo religioso, con su misteriosa grandeza y belleza. Su personalidad no intenta imponerse, sino revelar la admiración que les produce esa realidad trascendente que se hace íntima al participar de ella. Al no dar primacía al compositor —es decir, al *sujeto* que crea la obra— este tipo de arte sacro puede considerarse como «objetivo», pero ello no quiere decir que conceda atención exclusiva a la obra vista como algo *en sí*, separado del sujeto que la crea o contempla. Las obras de la llamada «polifonía romana» son fruto de la «inspiración», y ésta significa en rigor *diálogo* y *encuentro*, entreveramiento fecundo de dos ámbitos de realidad; el de la vida del compositor y el de la realidad sobrenatural en la que éste participa. Así lo expresa la relatora: «El arte de los polifonistas del siglo XVI, en esto muy próximo aún al canto gregoriano, es un arte perfectamente objetivo, inspirado, en el total sentido de la palabra. La personalidad del compositor está como borrada y parece únicamente transmitirnos una voz que viene de muy lejos, de muy arriba»³⁵⁹.

Por ser fruto de un encuentro o entreveramiento de ámbitos, estas obras instauran un ámbito nuevo, un *campo de juego* y, consiguientemente, un *campo de iluminación*, pues todo juego alumbra luz y se realiza a la luz que él mismo desprende. En perfecta lógica, la relatora añade: «Sin duda por esto tuve como una revelación aquel año». Este tipo de música sobria, austera, serena y de una transparente belleza le hablaba de un mundo superior y de esa «presencia amiga» que ella adivinaba a través del lenguaje hondamente expresivo de las oraciones que recitaba a escondidas, siendo niña, en la soledad de su cuarto. Por la misma razón, el ambiente de la iglesia abacial de Saint-Benoit-sur-Loire y la música de Bach —obras para órgano, las Pasiones, el Magnificat...— actuaron sobre su espíritu joven como un «tónico moral» —en frase del gran Roberto Schumann—.

³⁵⁷ Cf. o. c., pág. 224.

³⁵⁸ Cf. o. c., pág. 276.

³⁵⁹ Cf. o. c., pág. 277.

«Esta música (...) contenía toda una enseñanza para la vida»³⁶⁰. Al vivir con los monjes el oficio de Completas, en la caída de la tarde, y la solemne Misa de la Virgen, el día del Carmen, la relatora entreveía que se hallaba ante un reino de luz y belleza del que no quería sentirse excluida. El estar fuera de la Iglesia, lugar viviente de patentización de tal reino, constituía para ella un «exilio». Ya dentro del ámbito luminoso de la Iglesia, se unió en matrimonio con un joven que compartía todos sus ideales, y esta forma de unión relevante cobró expresión viva en su deseo común de consagrarse a la música. Este propósito se quebró bruscamente al morir el marido en un accidente de aviación. En una carta de pésame, el profesor que la había iniciado en los secretos de la polifonía, le hizo estas consideraciones: «La música nos une. La música nos transporta..., pero hace más profundas las aflicciones, más crueles las separaciones. Si nos es intolerable a veces, por eso también sabe hacer revivir queridos y maravillosos recuerdos, procurarnos un descanso, valernos un apaciguamiento. No borra el dolor, pero puede, con la ayuda de Dios, sublimarlo ... »³⁶¹.

El poder que tiene la música para adentrarnos súbitamente en ámbitos de expresividad y belleza tales que cautivan el ánimo y lo instalan en un campo de juego peculiar resalta en el conocido episodio que determinó la conversión del poeta y diplomático Paul Claudel. Sin la menor voluntad de participar en la oración comunitaria, acudió una tarde a la catedral de Notre Dame, en París, por el mero deseo de contemplar una ceremonia noble, dotada de cierto sentido estético. Apoyado en una de las columnas cercanas al altar mayor —en la cual figura actualmente una placa conmemorativa de este acontecimiento—, Claudel se mantuvo a la escucha durante el oficio de Vísperas. Hacia el final, al oír entonar el *Magnificat*, se sintió tocado de una especial emoción: *estaba inmerso en un reino de luz y belleza que constituye la verdad plena del hombre*. De forma inopinada, se hallaba dentro de la Iglesia, que no es una institución rígida y lejana, sino ese campo de juego donde se producen tales llamaradas de belleza y de sentido. La conversión se había realizado. Más tarde vendría el desmonte lento y doloroso de los esquemas mentales y los hábitos de conducta. Era una labor de artesanía que requeriría tiempo y esfuerzo, pero resultaba factible porque el gran salto estaba dado. Y esta transformación había acontecido a una con la experiencia musical.

Un convertido especialmente sensible a los fenómenos creadores de todo orden, Gabriel Marcel, ha vivido con claridad e intensidad modélicas la afinidad profunda entre la experiencia

³⁶⁰ Cf. o. c., pág. 281.

³⁶¹ Cf. o. c., pág. 286-287.

religiosa y la musical. Ésta le sirvió en todo momento de lugar viviente de comprobación de un hecho enigmático: *Cuando el hombre hace una experiencia creadora, configura un mundo que ya estaba ahí de forma velada, impulsando su búsqueda y su esfuerzo*. Ello explica que la experiencia religiosa vivida en el bautismo a sus 40 años se le aparezca como un acto de «inmersión». «Día 5 de marzo de 1929. Ya no dudo. Milagrosa felicidad, esta mañana. He hecho por primera vez claramente la experiencia de la *gracia*. Estas palabras son escalofrantes, pero así es. He sido al fin cercado por el cristianismo, y he sido sumergido. ¡Feliz inmersión! Pero no quiero escribir más. Y, sin embargo, tengo como necesidad de ello. Impresión de balbuceo..., es en verdad un nacimiento. Todo es de otro modo. Ahora veo claro también en mis improvisaciones musicales. Otra metáfora inversa a la otra: la de un mundo que estaba ahí enteramente presente, y que al fin aflora»³⁶².

En toda experiencia musical tiene uno la impresión de que es nutrido por la misma realidad a la que configura. Lo veremos al describir la experiencia de interpretación polifónica. Este carácter «reversible» se da también en las experiencias éticas y en las religiosas por lo que encierran todas ellas de creatividad. Al descubrirlo, se abrió ante Marcel un horizonte de luz para comprender los enigmas más hondos del ser humano: «Lo que es esencial en un creador es el acto por el cual se pone a disposición de algo que sin duda en cierto sentido depende de él para ser, pero que al mismo tiempo se presenta a él como allende lo que él es y lo que puede juzgarse capaz de sacar directa e indirectamente de sí». «... Es imposible pensar la persona o el orden personal sin pensar al mismo tiempo lo que está más allá de ella y de él, una realidad suprapersonal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez su principio y su fin»³⁶³.

La experiencia musical nos permite descubrir con más claridad tal vez que ninguna otra la *lógica de las experiencias creadoras* que tejen la vertiente más esencial de la vida humana. Ello justifica la primacía que le concedió Marcel. «La música era mi verdadera vocación, ahí es donde soy creador. Es ella la que ha dado a mi pensamiento su verdadero encuadre. J. S. Bach ha sido en mi vida lo que no han sido ni Pascal ni San Agustín ni ningún otro autor. ¿No es lo espiritual auténtico lo que se encarna en las expresiones musicales más altas que nos es dado aprender en un Bach, en el Beethoven de los últimos cuartetos, en el Mozart más depurado? Pero también un Schubert, un Brahms, un Fauré nos facilitan mediante fulguraciones los documentos inflamados de esta espiritualidad concreta que sabemos reconocer, por lo demás, en el plano de la experiencia

³⁶² Cf. *Être et avoir*, Aubier, París 1935, pág. 17.

³⁶³ Cf. *Homo Viator*, Aubier, París 1944, págs. 31-32

cotidiana en una inflexión, en una mirada cargada de no sé qué tesoro inmemorial. Yo he encontrado en infinidad de músicos —desde los románticos alemanes a los rusos y los españoles, desde Rameau a Fauré y Debussy— lo que ningún escritor me ha dado jamás. Así, ningún escritor filosófico, ninguna obra literaria tuvo sobre mí la influencia que ejerció el díptico musical formado por *Peleas y Melisande* de Debussy, y *Ariadna y Barba Azul*, obra maestra de Dukas. A la primera audición, *Peleas y Melisande* no me había dado sino una impresión general bastante confusa. La revelación se produjo cuando descifré la partitura en el piano. No se trata solamente de una conmoción afectiva o de un descubrimiento intelectual: me encontré en presencia de un mundo peculiar perfectamente individualizado y en el cual entré literalmente de cuerpo entero. Mejor que en ningún sitio tomé conciencia en esta obra de la analogía que hay entre el elemento original del universo que nos revela el artista, por una parte, y, por otra, el de la experiencia del niño y el que nos es dado encontrar a relámpagos en el amor»³⁶⁴.

La obra citada de Dukas le reveló a Marcel una «cierta sabiduría trágica», acorde a la más profunda exigencia de su espíritu. «Al final del segundo acto, la escena de los adioses de Ariadna me inundó de una luz a la vez pura, misericorde y trágica que, posteriormente, se me aparecía como la misma de la metafísica que yo aspiraba a explorar o a construir. A través de Dukas —y, sobre todo, de las últimas obras de Beethoven— tomé clara conciencia del destino superior del pensamiento. Hoy no vacilo en declarar que, si me he separado poco a poco de la teoría del conocimiento, es justamente porque la música me hizo comprender cada vez más esta trascendencia del pensamiento respecto al uso que ella hace de sí misma cuando se aplica a los objetos y a las relaciones que los unen entre sí»³⁶⁵.

La importancia capital de la música procede de su poder para sumergirnos en un mundo valioso, que nos apela a una actividad creadora. Esta inmersión constituye una experiencia *extática* en la cual dos o más ámbitos se entreveran, potencian sus posibilidades lúdicas e instauran un campo de juego común. En este campo se superan las barreras que separan a los seres, y, al mismo tiempo, se incrementa la personalidad de cada uno de ellos. Los esquemas *dentro-fuera, en mí-ante mí, interioridad-exterioridad, lo mío y lo tuyo* quedan felizmente superados y dejan de constituir un *dilema*. Con ello, lo que en principio era distinto y distante se hace *íntimo* sin dejar de ser distinto.

³⁶⁴ Texto citado por R. Troisfontaines, en *De l'existence à l'être*, Vrin, París 1953, vol. I, págs. 25-26.

³⁶⁵ *Ibid.*

Esta intimidad es el estado de «comunidad», en el cual los seres adquieren un conocimiento profundo de su ser más auténtico.

Marcel confesó al P. Troisfontaines que el aspecto positivo de la existencia —la intimidad, la bondad, la amistad— no lo expresa en las obras dramáticas sino en las improvisaciones musicales³⁶⁶. En la interpretación musical se experimenta un sentimiento inigualable de alegría y libertad y se accede a lo más profundo del propio ser porque se entra en una relación particularmente entrañable con todos los que participan en tal aventura creadora. Esta experiencia de comunidad encierra para Marcel un valor religioso. «En la verdadera música —escribe Troisfontaines, comentando a Marcel— se superan las oposiciones superficiales que rigen inexorablemente el universo en el que se inscribe nuestra acción estrecha y precaria. Merced a una red de mediaciones de una levedad y perfección indecibles, se constituye un espacio en el cual lo cercano y lo lejano se entreveran y, por la irresistible eficacia de las correspondencias analógicas, toda nota, todo acorde evoca una infinidad de otros distintos»³⁶⁷.

La filosofía de Marcel arranca de la emoción sobrecogida que le produjo el descubrimiento paulatino del carácter *relacional* de la vida creadora, que presenta un carácter *reversible*. La melodía que compone un músico no procede, rigurosamente hablando, de él, pero tampoco le viene *de fuera*. Se sitúa en una zona en la cual esta distinción pierde todo sentido. Nunca el nacimiento de una melodía —o de una idea— puede ser asimilado a la «captación» de un objeto. El ser musical es una *presencia*, y el acontecimiento de la presencia es el fruto de un *encuentro*. La obra que configura un compositor no se reduce a una estructura; es una fuente de vida creadora. Por eso, sólo adquiere densidad real cuando apela al intérprete a re-crearla y al espectador a revivirla por su cuenta. «No hay creación que no sea al mismo tiempo una invitación a crear, y, efectivamente, el oyente verdadero recrea la música que escucha»³⁶⁸.

Este tipo de participación creativa funda los modos relevantes de unidad que Marcel denomina «comunidad». El poder de instaurar unidad es lo que define rigurosamente el arte musical, no su nexa con una razón desencarnada, regida por una dialéctica invariable. «Tal cuarteto de Mozart o Beethoven, tal *lied* de Schubert o Schumann han contribuido de manera más firme a crear una comunidad humana auténtica que todos los discursos y todas las teorías de los ideólogos, porque

³⁶⁶ Cf. o. c., pág. 27.

³⁶⁷ Cf. o. c., pág. 28.

son en sí mismos el testimonio de una comunión»³⁶⁹. «La música ofrece ya un ejemplo innegable del tipo de unidad supra-racional que el drama tiene por función esencial el restaurar»³⁷⁰. El hombre, atendido a las urgencias de la vida cotidiana y sometido, por tanto, a los esquemas objetivistas que escinden [*dentro-fuera, lo mío-lo tuyo*], se ve de ordinario desgarrado espiritualmente y siente añoranza por una forma de armonía superior, un reino de integración y unidad. *Este reino es justamente el que nos depara la música de alta calidad, sobre todo la música sacra.*

Al vivir experiencias musicales muy profundas, Marcel se abrió a la convicción de que el hombre es menesteroso y toda su vida creadora consiste en colaborar con un orden de realidades que le ofrecen posibilidades de juego. Esta humilde apertura de espíritu constituye la disposición adecuada para adentrarse en la vida de fe, que implica una adhesión personal activa. «Tengo que anotar aquí la importancia excepcional de J. S. Bach. Las Pasiones y Cantatas: en el fondo la vida cristiana me ha venido a través de esto. » «Los encuentros han tenido un papel capital en mi vida. He conocido seres en los cuales sentía tan viva la realidad de Cristo que ya no me era lícito dudar»³⁷¹.

Valor educativo de la música

De antiguo, los cristianos supieron valorar el poder expresivo de la música y su capacidad para aunar a los fieles en la oración. Inspirados en las salmodias hebreas, en los modos griegos y en el espíritu monástico, crearon el canto gregoriano, forma de oración comunitaria que eleva los textos litúrgicos a un nivel de alto voltaje expresivo. Se cuenta que, en tiempo de peste, una multitud de fieles de Milán se congregó en la catedral en busca de refugio, y San Ambrosio, para evitar la aridez del encierro, propuso el canto en común de salmos, antífonas e himnos en forma semejante a lo que más tarde serían las horas del Oficio divino. Esta forma de oración potenciada constituyó durante siglos el alimento espiritual de generaciones de monjes que jugaron un papel decisivo en la cultura de Occidente.

³⁶⁸ Cf. R. Troisfontaines, o. c., pág. 28.

³⁶⁹ Cf. o. c., pág. 29.

³⁷⁰ Cf. o. c., pág. 30.

³⁷¹ Apud Ch. Moeller: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, vol. I, Gredos, Madrid 1960, pág. 283.

Las canciones sacras encierran grandes posibilidades en orden a la educación del pueblo. Según testimonio de su hijo San Agustín, Santa Mónica adquirió una notable formación religiosa a través de las canciones que le enseñó San Ambrosio en Milán. Durante milenios, el pueblo careció de formación escolar y hubo de acudir a medios de transmisión inmediata: las imágenes de las catedrales y las canciones. En buena medida, la cultura popular se transmitió a través de textos cantados, fáciles de retener y propicios para ser repetidos indefinidamente por cada persona en su vida privada. San Juan Crisóstomo valoró de modo especial el hecho de que a través de las canciones podemos someter la doctrina en ellas contenida a una especie de rumia espiritual, de reflexión reiterada, insistente e íntima.

La cultura popular cabalga, en buena medida, sobre el lomo leve y huidizo de las canciones. Para San Isidoro de Sevilla, tan vergonzoso era no saber cantar como no saber leer. La catequesis, sobre todo a partir de la Edad Media, utilizó profusamente las canciones como recurso educativo. Se componían canciones especiales con este fin. Sabemos que San Francisco de Asís, tan sensible a la vertiente lúdica y festiva de la existencia cristiana, cultivaba con esmero la práctica del canto, que había aprendido en sus años de estancia en tierras francesas. En la gran época evangelizadora de África, Asia y América, los misioneros propagaron el mensaje de la fe a través de la expresividad pegadiza de las canciones. San Francisco Javier lamentaba desde Extremo Oriente que las disposiciones oficiales no permitieran utilizar en el culto divino la lengua vernácula. El canto en estos países es tan indispensable como en las tierras africanas el baile. Se trata de medios expresivos básicos que constituyen una forma de lenguaje ineludible para gentes que no están sometidas a las coordenadas racionales en la misma forma que las europeas. Es un modo de expresarse plenamente *inteligente*, de ningún modo *irracional*, pero tampoco *racionalista* sino *integralmente personal* pues hace vibrar todo el ser humano. Si un europeo oye decir que en una iglesia africana los fieles que se acercan al altar para depositar las ofrendas en el ofertorio de la Eucaristía lo hacen bailando, tal vez se sorprenda y se sienta de momento un tanto perplejo. Pero, si tiene la suerte de vivirlo personalmente, sentirá una profunda emoción al ver plasmada en un gesto sobrio, elegante, alegre y contenido al mismo tiempo, la satisfacción íntima que tienen estas buenas gentes al colaborar con sus dones al santo sacrificio. Un rito que en muchas de nuestras Eucaristías resulta frío, expeditivo, por quedar reducido a *medio para un fin*, en muchas iglesias de África se convierte en un acontecimiento festivo, colorista, luminoso y alegre.

En la reforma luterana jugó la canción un papel sobresaliente debido a las dotes musicales que poseía Lutero y a su intuición de que la música popular de alta calidad podía servir de vehículo espléndido a la trasmisión de su doctrina y a la consolidación del nuevo espíritu que deseaba instaurar. De ahí su cultivo preferente del *Lied* alemán, con su ritmo brioso y su estructura firme, su claridad de líneas y su capacidad para acoger diversos textos complementarios. Hasta el día de hoy, protestantes y católicos polarizan sus servicios religiosos en torno a la emoción que suscitan estas canciones, propicias a la práctica de la repetición y densas de sentido.

Juan Sebastián Bach tuvo el acierto de asumir buen número de estas bellas melodías en sus Cantatas y Pasiones, logrando así una feliz integración de la música culta y la popular. Por la necesidad de abrir espacios amplios al culto divino, se configuraron estas formas musicales de gran amplitud sobre la base de textos bíblicos. De esta suerte, las gentes del pueblo podían vivir durante horas en el mundo de la Sagrada Escritura a través del campo sonoro de la música. Por parte católica, el espíritu contrarreformista inspiró a San Felipe Neri la fundación de los *Oratorios*, piezas de gran aliento compuestas con fines formativos. Su amigo, el compositor italiano G. Carissimi, cultivó con éxito esta forma musical, que no logró un esplendor semejante a las cantatas y pasiones protestantes, debido sin duda a la preeminencia de la Eucaristía en el culto católico. La Iglesia católica distinguió con más precisión que la protestante la *música de culto* y la *música de concierto*. Las formas amplias fueron reservadas más bien para los conciertos sacros, que en ciertas épocas y lugares alcanzaron notable esplendor.

Valor emotivo de la música

En todo tiempo hubo pensadores que supieron destacar el poder que encierra la música para suscitar emociones y sentimientos de diverso orden. La música sacra constituye una actividad extática, instaura ámbitos de unión con un orden de realidades supranaturales y funda un modo de unidad especialmente valioso con los que participan en ella. Toda experiencia extática produce gozo, júbilo, exultación, entusiasmo y paz. Lo supo ver y advertir San Agustín, a cuyo espíritu penetrante no podía ocultarse la vinculación estrecha que existe entre la estructura matemática perfecta y el surgir de la belleza. En su tratado *De música* investigó el papel del número y la proporción matemática en el origen de los sonidos y sus interrelaciones. En diversos contextos de sus obras expone la capacidad de la música para elevar el espíritu hasta el Creador por sí sola, independientemente del texto que expresa: «Canta con júbilo, pues cantar bien a Dios es cantar con

júbilo. ¿Qué significa cantar con júbilo? Comprender que no cabe expresar con palabras lo que se canta de corazón. En efecto, los que cantan, ya sea en la siega, ya en la vendimia o en algún otro trabajo intensivo, cuando empiezan a rebosar de alegría por las palabras de los cánticos, como fuera de sí de tanta alegría que no pueden expresarla en palabras, prescinden de ellas y acaban en un simple sonido de júbilo. El júbilo es un sonido que indica que el corazón da a luz lo que no puede decir. ¿Y a quién conviene este canto jubiloso sino al Dios inefable? Porque es inefable aquel a quien no puedes expresar con palabras; y, si no lo puedes expresar con palabras y no debes callar, ¿qué te queda sino que cantes jubilosamente para que se alegre el corazón sin palabras y la inmensa amplitud del gozo no quede sometida a los límites de las sílabas? Canta bien con regocijo»³⁷².

A este bello análisis puede objetarse que la máxima emoción la produce una melodía cuando se entrecruza con un texto expresivo. Tiene plena razón este texto en lo que afirma, pero no es del todo aceptable en lo que niega. Lo he aducido porque deja patente la clara conciencia que ya en tiempos antiguos se tenía del valor emotivo de la música.

Este poder de la canción para elevar el tono vital de quien la asume como propia y ajusta su *tempo* al ritmo musical explica el amplio uso que se ha hecho de tonadillas, letrillas, canciones, motetes y antífonas en circunstancias tan distintas como el caminar del peregrino, el rezo pausado del monje, la procesión catedralicia a través del claustro, las recreaciones de los frailes en días festivos, las concentraciones de fieles en un congreso eucarístico o mariano... En los conventos españoles del Siglo de Oro de la Mística se cultivaba el canto profusamente y se lo hacía vehículo de deliciosas letrillas que son gloria de la literatura española. Dos espíritus tan austeros como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz fueron extremadamente sensibles al poder de la música para emocionar el alma y transportarla a planos de gran elevación espiritual. El día de Pascua de Resurrección de 1571, Santa Teresa oyó cantar a Isabel de Jesús la copla siguiente: «Véante mis ojos, dulce Jesús bueno, véante mis ojos, muérame yo luego», y experimentó una conmoción espiritual intensa. La misma cantora dejó constancia de ello en el proceso de beatificación: «Especialmente me acuerdo que, siendo yo novicia, estando en la recreación canté una letra que trataba de lo que siente un alma la ausencia de Dios, y estándola cantando se quedó arrobada entre las demás religiosas». La misma santa hace alusión a ello, en sus *Conceptos del Amor de Dios*: «Sé de una persona en oración semejante, oyó cantar una buena voz y certifica que, a su parecer, si el

³⁷² Cf. *Enarraciones sobre los salmos*, 32, 11, v. 3, en *Obras de San Agustín*, vol. XIX, BAC, Madrid 1958, pág. 436 (la traducción es mía).

canto no cesara que iba ya a salirse el alma del gran deleite y suavidad que Nuestro Señor le daba a gustar (...)»³⁷³.

Consta asimismo documentalmente el entusiasmo extático que experimentó San Juan de la Cruz al oír una canción compuesta en su honor por una religiosa del convento de Beas. En el comentario a la estrofa XXV de *El cántico espiritual*, escribe el santo poeta: «La música de las liras llena el alma de suavidad y recreación, y la embebe y suspende de manera que le tiene enajenada de sinsabores y penas»³⁷⁴.

En las grandes formas musicales de origen luterano se hallan partes muy amplias consagradas a la expresión y suscitación de afectos religiosos. Cada pasaje evangélico proclamado por el cantor-evangelista halla su réplica en las expresiones del «coro» —representante del pueblo fiel, que sigue atento el proceso espiritual narrado por el evangelista— y en las efusiones líricas de los solistas, portavoces de las almas piadosas que exponen al Señor sus sentimientos ante lo que está sucediendo. Algunos de estos coros y arias marcan una cota insuperable en el arte universal.

Este aspecto emotivo no se reduce a mero sentimiento *individual*. En casos, implica la reacción de todo un pueblo que sintoniza con la acción representada y se siente comprometido en la misma. Desde el día del estreno de *El Mesías* de Händel, el pueblo inglés se vio representado en el pueblo de Israel que supo afrontar la prueba del desierto y se hizo acreedor a entrar en posesión de la tierra prometida. Al entonar el vibrante *Alleluia*, tan contundente como esplendoroso, el Rey se puso en pie y todo el pueblo con él. Esta costumbre, conservada en Inglaterra hasta el día de hoy, no responde a una mera emoción súbita y pasajera; encarna toda una actitud ante la vida y la historia.

En nuestros días, la música vuelve a ser tomada como vehículo de oración por la nueva liturgia y de modo singularmente intenso por diversos grupos carismáticos. Entre ellos destaca por su calidad y su amplia repercusión en el mundo de los jóvenes el movimiento de los Hermanos de Taizé en la Borgoña francesa. Estos religiosos adoptaron un lenguaje musical de gran poder expresivo, encuadrado en los módulos de la estética griega, según la cual la belleza es fruto de la

³⁷³ Ambos textos son citados por E. Orozco en *Poesía y Mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1959, pág. 106.

armonía, y ésta es integrada por la *proporción* y la *medida* —en sentido de *mesura*—. Tal armonía es conseguida a través de la simetría, la integridad de partes, la repetición... Se utilizan las formas reiterativas y tradicionales para conseguir un modo de expresión sencillo e intenso a la vez. La *repetición* es un recurso del arte universal que adquirió relieve extraordinario en las diversas manifestaciones del arte barroco. El buen arte repite, no para decir lo mismo varias veces —lo que sería una redundancia vana—, sino para fundar un *ámbito expresivo*. Como ya hemos visto, Bach repite treinta veces la frase «Et in terra pax» en su *Misa en sí menor*. Ninguno de los fieles asiduos a los oficios litúrgicos necesitaba que le recordasen insistentemente que los ángeles desearon paz en la tierra a los hombres de buena voluntad. Obviamente, no era eso lo que intentaba Bach sino crear un *ámbito real de paz* que pudieran asumir interiormente los cantores y todo el pueblo. El Hermano Roger de Taizé lo expuso con claridad en la *Carta de Taizé* de julio de 1985: «Nada anima tanto la vida interior personal, hasta en sus mismos desiertos, como una amplia oración común, meditativa, accesible a todas las edades, con esta cumbre de la oración: el canto que no acaba y que continúa en ti cuando te encuentras solo». *La insistencia en lo mismo es el modo humano de profundizar en el sentido de las realidades valiosas*. Al hacerlo, no sólo se contribuye a grabar en la memoria las ideas expresadas; se funda un ámbito expresivo en el cual queda uno inmerso, como en una morada, para irse nutriendo de ella poco a poco. «El principio repetitivo no es solamente una respuesta a las exigencias de un cantar unánime. En verdad, siempre fue un elemento clave de la oración en toda la vivencia cristiana (e, incluso, en la de otras espiritualidades), desde los Padres griegos del desierto hasta el rezo del rosario. La práctica de estos cantos breves, repetidos una y otra vez, demuestra que con pocas palabras se expresa una realidad esencial que poco a poco va impregnando todo el ser»³⁷⁵.

La importancia de la repetición no se deriva del hecho de que favorezca la retención en la memoria y haga posible volver sobre ello una y otra vez en la soledad. Además de esto, y en un nivel sin duda superior, la repetición de un elemento valioso, si responde a una voluntad creadora, funda un *ámbito expresivo peculiar*, originario: un ámbito de alabanza, de júbilo, de súplica, de confesión de fe... Este ámbito es un *campo de iluminación* en el que quedan situados quienes practican el acto de repetir.

³⁷⁴ Cf. o. c., págs. 107-109. En esta obra se aducen toda clase de testimonios y anécdotas acerca del poder emotivo de la música sacra.

³⁷⁵ Cf. Hermano Roberto de Taizé: *No hay que temer. Cantos de Taizé*, Edic. Paulinas, Madrid 1984, pág. 4.

«Las palabras son moradas», decía admirablemente Cayrol. Con mayor motivo puede ello afirmarse de las palabras elevadas al voltaje altamente expresivo de la canción. Si la canción se entona en común, sin prisa, tomándose tiempo, se va formando un *campo de juego expresivo* entre todos, y se configura un *ámbito de intimidad espiritual*, de vida comunitaria. Si tenemos en cuenta que Dios es amor y nos pide que estemos unidos, *el canto en común adquiere un valor revelador de lo divino*. «En la música sucede que lo indecible lleva a la oración, que el velo se levanta sobre lo inexpresable de Dios» (Hermano Roger de Taizé).

El papel de la música en la literatura contemporánea

Llama la atención observar el papel nada secundario que juega la música en la literatura contemporánea. Si se contemplan dramas de G. Marcel y de J. Anouilh, y se leen novelas de T. Mann, H. Hesse y J. P. Sartre, se ve uno confrontado con la esencia misma del ser musical. Así, el que no conozca de cerca la música de Mozart tendrá dificultad para entender profundamente *El lobo estepario* de Hesse. Sería muy instructivo investigar la razón de este fecundo entreveramiento de ambas áreas culturales.

Teresa, la protagonista de *La salvaje*, de Jean Anouilh, oye a su prometido Florent tocar en el piano una obra musical de calidad y decide abandonarlo. Si no se profundiza en lo que significa una estructura musical, apenas será comprensible la reacción de Teresa. Una obra bien lograda posee una estructura cabal. Nada sobra en ella ni falta. Cuando Mozart estrenó en Viena el espléndido *Concierto en re menor* para piano y orquesta, el emperador quiso verle para mostrarle su admiración: «¡Espléndida obra, Mozart, exclamó el monarca, pero demasiadas notas!». Mozart, agudo y rápido como de costumbre, replicó: «¡Las justas, Majestad, las justas!». Se trata de una obra que se adentra ya en el romanticismo y presenta una complejidad mucho mayor que los conciertos anteriores. Pero en ella todo está ajustado y equilibrado. Teresa, al oír las armonías perfectamente ensambladas de la obra interpretada por Florent, vio en ésta un símbolo de la vida de su prometido: una existencia llena, colmada, sin fisuras. En esta trama perfecta ella no podía ser sino un elemento más de saturación. Ante su mirada interior aparecieron, por contraste, multitud de personas que, en el mundo de la pobreza al que ella pertenecía, necesitan angustiosamente un compañero en la vida para tener un mínimo encuentro que dé sentido a su existencia. Y fue en su busca.

En *La Náusea*, J. P. Sartre describe la experiencia de la raíz, experiencia de relax extremo, y saca la consecuencia de que los seres existentes son contingentes, carecen de toda justificación y están por tanto de más. Como contrapunto a esta experiencia pesimista, destaca posteriormente la experiencia de la *canción*. El protagonista oye una canción sencilla en la barra de un bar, y advierte el modo diferente de ser que tienen, por un lado, el disco y las realidades que lo han hecho posible, y, por otro, la melodía. El disco puede rayarse y romperse. La melodía seguirá lozana. La cantante que en su día la grabó puede morir y desaparecer. La melodía conservará su vigencia y podrán volverla otros a recrear. Se trata de una realidad que tiene sentido y perdura. De ahí la nostalgia que siente el protagonista por el mundo en que se mueven los creadores, los artistas y literatos. Ello le mueve a dejar de lado el trabajo de historia que tenía entre manos y dedicarse a la creación literaria.

6. NOTAS PARA UNA COMPRESIÓN RADICAL DE LA MÚSICA

Lo antedicho nos estimula a consagrar esfuerzo a la comprensión de la esencia de la música. El fenómeno de la música impresionó a todos los pueblos y en todo tiempo. Es una forma de creatividad que puede revestir modos muy diversos. A través del cultivo de la música se aúnan pueblos dispares, los que están en condiciones de formar grandes agrupaciones corales e instrumentales y los que deben limitarse a musitar una melodía en un instrumento de construcción casera a la puerta de una tienda. El ejercicio musical puede marcar la cota más alta de la evolución cultural, pero es también la última actividad creadora que el hombre, en situaciones de extrema penuria, está dispuesto a perder. Hace unos años, una pequeña tribu del Alto Volta se vio obligada a emigrar debido a la sequía. Sobre la tierra resquebrajada iban caminando en fila aquellos despojos humanos. Lo hacían cansinamente, y daba la impresión de que en cualquier momento podían caer desplomados a tierra. Tanto más emotivo era, por ello, ver al que cerraba la marcha recoger sus últimas fuerzas para desgranar entrecortadamente las notas de una melodía en una flauta rudimentaria. La música, para estos caminantes exhaustos, era un medio de expresión y un estímulo.

La música constituye un fenómeno enigmático que desde antiguo se viene analizando pero que está lejos de haber revelado su más íntima esencia³⁷⁶. El gran Pablo Casals, desde su atalaya de intérprete, director y compositor, advirtió poco antes de morir que la humanidad todavía no ha

³⁷⁶ «La música está tan alta que ninguna inteligencia puede superarla y de ella emana un poder que todo lo domina y del que nadie es capaz de dar razón» (Goethe).

descubierto el verdadero valor de la música, el sentido que encierra el hecho de que exista en el mundo el fenómeno musical; cuando se dé cuenta de ello, algo importante sucederá en el espíritu de las gentes. Es perjudicial sobremanera acostumbrarse a tomar las realidades y acontecimientos como algo consabido, cotidiano, normal, carente de todo enigma. Deberíamos aprender a verlos en toda su misteriosidad. Si acertamos a hacerlo, el acontecimiento de la música nos reserva sin duda grandes sorpresas. Mozart, tal vez el mayor genio musical de todos los tiempos, el hombre que fue considerado por sus contemporáneos como un «milagro» por su talento, su intuición musical y su sentido innato de la belleza, nos legó esta fina observación, que es casi toda una revelación porque nos permite adivinar lo que él observaba en el reino de la expresión musical: «Si todo el mundo fuera verdaderamente sensible al encanto de la armonía, la vida se haría imposible porque la gente descuidaría las obligaciones diarias para consagrarse a la audición musical».

Por razones de espacio, me limitaré a exponer algunos puntos de interés, dignos de ser sometidos a más amplia consideración en el contexto oportuno.

La música como experiencia de vértigo y experiencia de éxtasis

Si se practica la música solamente por el halago sensorial que pueda producir, por la exaltación vital que susciten sus ritmos, y el poder evasivo que albergue, se realiza una experiencia de *vértigo*, que no tiene carácter creador y no descubre el valor más hondo de las obras musicales. Hay formas de música que, por su ritmo electrizante y la marea de sonido que provocan, invitan a dejarse arrastrar como por un vértigo. De ahí su vecindad con el cultivo de la droga y la violencia. Esas formas de experiencia musical pueden desempeñar un determinado papel en la vida de ciertas personas y grupos, pero reducen abusivamente el valor de este fenómeno artístico.

Si, con «desinterés» estético, se establece una relación creadora con una obra musical, asumiendo sus posibilidades de juego, se pone uno en disposición de descubrir en cada composición todo un mundo de belleza y grandeza que parece provenir de una región superior. Se trata de una experiencia *extática*, cuyo fruto es el gozo, el entusiasmo, la paz y la libertad interior. Beethoven manifestó en una ocasión que a él le había sido dado vivir en una región de belleza suma, y la tarea de su vida consistía en transmitir esta belleza a los hombres a través del lenguaje que él dominaba: el musical. Cada nota de Beethoven, cada acorde, cada frase, cada tiempo, cada obra son más que un sonido o una trama de sonidos: son *heraldos de un mundo inaccesible que*

hace acto de presencia luminosa. Recuérdese el efecto que produce la última sonata para piano, la sonata «Kreutzer» para violín y piano, la «Misa Solemnis», la «Novena Sinfonía»...

Las experiencias de éxtasis son promovidas por las formas de música que apelan a la creatividad y ofrecen posibilidades lúdicas para ello. La estación término de las experiencias extáticas es la edificación de la personalidad. La conversión religiosa es una transformación que se opera en orden al pleno logro de la persona humana. En consecuencia, las formas de música que deben ser tenidas en cuenta al tratar de la formación humana en general, y en concreto de los procesos de conversión y maduración de la vida religiosa, son aquellas que promueven las experiencias de éxtasis. A ellas nos referiremos en los puntos siguientes.

La música y la lógica de la creatividad

La experiencia de interpretación musical, si se la realiza de modo reflexivo, nos descubre con nitidez modélica la *lógica que rige los procesos creadores*. El intérprete adivina la existencia de la obra a través de los signos de la partitura. Empieza a crear las formas en el instrumento. Lo hace tanteantemente, sin libertad interna, llevado del impulso creador que recibe de la obra misma que está estudiando. Es un proceso sorprendente y maravilloso. Se busca algo en virtud de la energía que procede de aquello mismo que todavía no se conoce del todo. Tras un largo esfuerzo de configuración, llega un momento en que la obra misma le hace saber al artista que está bien plasmada, que toda su capacidad expresiva está puesta en juego y queda patente de modo luminoso. En ese instante, el intérprete configura la obra en tanto que está siendo configurado por su fuerza expresiva. En este nivel de creatividad *nadie domina a nadie*; obra e intérprete *se configuran mutuamente*.

Descubrir por propia experiencia este *carácter reversible* de los procesos creadores significa dar un salto hacia la madurez personal, pues constituye una clave de interpretación de los fenómenos más importantes de la vida humana. El hombre se percató de que, por grandes que sean sus dotes, *no se pertenece a sí mismo*, no puede desplegar su existencia a solas, depende de realidades valiosas que le ofrecen determinadas posibilidades. Cuando la obra hace acto de presencia en la interpretación, los elementos que hicieron posible ésta se hacen *transparentes*. Siguen ahí, ejerciendo su función, pero no atraen la mirada del intérprete, que dialoga directamente con la obra. Ésta sigue siendo distinta de él, pero ya no es distante, externa y extraña como al

principio. Entre intérprete y obra se establece una relación de inmediatez eminente, es decir, de presencia y encuentro. Y todo encuentro es fuente de luz, de fiesta y de libertad. El intérprete es verdaderamente libre cuando se entrega a la fuerza configuradora de la obra. Con ello no se aliena, no pierde su poder de iniciativa; lo encauza por una vía de plena efectividad.

Una de las experiencias humanas más enriquecedoras tiene lugar cuando varios intérpretes vuelven a crear una obra. Pensemos, por ejemplo, en un canto polifónico. Cada una de las voces goza de cierta autonomía y, al mismo tiempo, instaaura con las demás un bloque sonoro armónico, de forma que el buen oyente presta atención simultáneamente a la marcha en horizontal de cada una de las voces y a la trama estructural o monumento sonoro que tejen entre todas. Cuando una de las voces inicia su canto, empieza a configurar una melodía y, al unirse a las demás, instaaura un campo armónico, pero cada uno de los cantores siente inequívocamente que es nutrido por la obra que está comenzando a configurar. El que canta da cuerpo expresivo a la melodía que entona, pero lo hace porque se adentra en un campo de juego que le confiere posibilidades de acción con sentido, y lo orienta y sostiene. Las distintas voces entran y salen de este campo como de un hogar confiado, con libertad interna, gozo y equilibrio. Todas ellas son independientes en cierta medida, pero vibran unas con otras, potencian su expresividad, fundan un ámbito común en el cual lo *distinto-distante* se convierte en *distinto-íntimo*. Por eso, el movimiento no degenera nunca en agitación. Es un dinamismo creador de unidad, de un modo relevante de unidad en el cual la autonomía y la heteronomía se implican fecundamente.

La experiencia de interpretación de música vocal polifónica permite vivir por dentro la génesis del fenómeno del encuentro, del «entre». Lo decisivo —solía decir M. Buber— no eres tú, lo decisivo no soy yo; lo decisivo es lo que acontece *entre* tú y yo³⁷⁷. Cómo se forman estos modos de unidad tan valiosos, qué esquemas mentales se hallan en la base de tal proceso creador, qué leyes rigen esta forma de creatividad.... resalta esplendorosamente en dicha experiencia.

Experiencia musical y fundación de modos elevados de unidad

La belleza peculiar de las grandes obras de arte sacro musical procede de la unidad que instauran. Al vivir en los *espacios lúdicos* o *campos de juego* fundados por las obras musicales, el

³⁷⁷ Cf. *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1995, 2ª ed.; *Ich und Du*, en *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, L. Schneider, Heidelberg 1954.

hombre sensible al valor se siente liberado del cerco a que le somete la actitud de enclaustramiento egoísta y elevado a una actitud de apertura espiritual, de disponibilidad y sencillez, de arrojo y entusiasmo creador. Esta actitud dispone el espíritu para percibir a raudales la luz que alumbró el juego creador, el encuentro con lo valioso. De repente se siente inundado de claridad, y este baño de luz opera una transformación. Las barreras que separan al yo egoísta de los demás seres y los convierten en «otros», seres distintos y extraños, son superadas. Los ámbitos de «lo mío» y «lo tuyo», «lo propio» y «lo ajeno», «lo interior» y «lo exterior» dejan de ser vistos como términos de un dilema entre los que se debe optar, para pasar a ser momentos complementarios de un proceso de maduración personal. El *otro* ya no es el adversario, el posible usurpador del mundo propio, sino el compañero indispensable de juego.

He aquí el «salto» a la vida auténtica que, con diversas formulaciones, han subrayado los pensadores dialógicos y los existenciales (Heidegger, Jaspers, Marcel). Este salto supone una conversión, una *metanoia*, el paso de la actitud insolidaria a la actitud de participación. Cuando uno polariza todos los seres en torno al propio yo y los reduce a medios para sus fines, *bloquea su dinamismo creador*, no hace juego, y, pretendiendo ser totalmente libre, se somete a la servidumbre de los esquemas objetivistas «dentro-fuera», «sujeto-objeto». Tal sumisión impide fundar con los seres del entorno una unidad auténtica. Este alejamiento, a su vez, hace imposible al hombre captar la grandeza de las realidades que, siendo *distintas* y *externas* de él, están llamadas a serle *íntimas*. Pero he aquí que, de pronto, este hombre encapsulado en su yo entra en contacto con una obra musical extraordinariamente valiosa, que le invita a moverse de modo creador por sus avenidas. Si responde positivamente, recibe el don de participar en un ámbito de belleza denso de sentido. Este modo de participación le permite superar los límites que escinden su yo de las realidades de su circunstancia, y le hace patente *de hecho* la posibilidad de adherirse a lo real de forma extraordinariamente fecunda. Con ello, la trama de prejuicios y malentendidos que oprimían su ánimo y le ocultaban la faz luminosa de lo valioso queda anulada de un golpe. Tal liberación le pone en franquía para recibir la llamada de lo Trascendente, lo sobrenatural. «Sea pintura, escultura, poesía o música —escribe H. Bergson—, el arte no tiene otro objeto que el de apartar (...) todo lo que nos enmascara la realidad para enfrentarnos cara a cara con la realidad misma»³⁷⁸. Esta apertura a la trascendencia libera al hombre de la sumisión a los esquemas objetivistas (*interior-exterior, lo propio-lo extraño...*) y lo dispone para realizar las diversas formas de encuentro.

Al cumplir las condiciones del encuentro —disponibilidad, apertura de espíritu, sencillez, prontitud para escuchar la apelación de lo valioso...—, el hombre se vuelve sensible a todo cuanto se revela luminosamente en el cuerpo de las grandes obras de arte. Ya los griegos concibieron la belleza como el «resplandor» del orden, de la forma, de la realidad. La belleza es la luminosidad con que ciertas realidades patentizan su realidad más honda. Cuando una realidad concreta deja entrever esplendorosamente su figura ideal, decimos que es una realidad «verdadera». Este líquido es —decimos— «verdadero vino». Esta interpretación es «verdadero Bach». La luminosidad de tales formas de patentización es la *belleza*. La belleza nos revela la verdad última de la realidad, su *plenitud de sentido*. Al captarla, nos introduce en un reino de plenitud real que no puede negar el entendimiento. Al quedar, así, instalados de golpe en el núcleo mismo de la realidad en toda su riqueza, enmudecemos en un doble sentido: *reducimos a silencio* nuestra voluntad de dominio intelectual, de control y análisis posesivo, y entramos en el *silencio* de la contemplación admirativa y agradecida. Con razón ha escrito Julien Green: «La belleza tiene naturalmente un aire de triunfo. Es grave y real en cada uno de sus gestos; al acercarse, hay algo en el hombre que enmudece»³⁷⁹. No se trata de un *silencio de mudez*, sino del silencio que es *campo de resonancia* de una realidad poderosamente expresiva que nos sobrecoge. Acoger en silencio una obra de alta calidad es rendirle el mejor homenaje: *colaborar a darle su realidad plena*.

Al situar al hombre en relación de presencia con la realidad en estado de plenitud, la belleza musical hace surgir en su interior la convicción de *estar en verdad*, de hallarse en el lugar que le corresponde, de vivir una existencia llena de sentido. Tener sentido una vida significa que se halla en camino de pleno logro. Conmovido por la presencia de la belleza, el hombre no se queda prendido en el halago sensorial, en formas de emotividad superficiales, vacías; se deja penetrar por la sensación que recibe de que la clave de bóveda de su vida no viene dada por lo que él quiere poseer y tener a mano, sino por algo trascendente, que, al superarle infinitamente, se le hace sobremano íntimo.

Este ser promocionador, alfa y omega de la persona, distinto e interior, sobrecogedor por su grandeza y adorable por su belleza, se muestra entrañable por su bondad, ya que el bien supremo para el hombre es la realidad que lo colma de plenitud y de sentido. Esta forma de trascendencia no implica lejanía sino presencia, insta al hombre a vincularse con ella, de modo libre y creador, de

³⁷⁸ Cf. *Le rire*, en *Oeuvres*, París, PUF 1959, pág. 462.

³⁷⁹ Cf. *Léviathan*, Plon, París 1929, pág. 60.

suerte que, al aceptar la *ob-ligación*, pone en forma su *libertad*. Cuando una persona alejada de la vida religiosa hace esta experiencia de lo trascendente, se percata de que en realidad lo que está admirando sobrecogida no es sino la *realidad adorable* que veneran los cristianos bajo el nombre de Dios. Este término, antes dejado de lado como algo adusto, extraño, indiferente a los avatares humanos, empieza ahora a ser visto como la fuente de cuanto en la vida despierta nuestra capacidad más sincera de asombro. Y entonces se comprende todo: la decisión de los mártires, el júbilo de los poetas religiosos que ven en cada realidad del universo el reflejo de la grandeza divina, la fidelidad de los hombres consagrados, el entusiasmo que sentía un artista excepcional como Beethoven al contemplar la enramada de un árbol transida de sol o al interpretar al piano unas *Variaciones* de Schubert: «Verdaderamente —exclamaba— en este Schubert hay un destello divino»³⁸⁰.

El hombre es *capax dei*, está llamado a alcanzar cotas muy altas. En su interior alienta un sentimiento de nostalgia por lo sobrenatural y perfecto. Esta aptitud para lo divino que late en el ser humano es puesta en vibración por la belleza artística, sobre todo por la musical, pues la música bella crea un *espacio de unidad*, de *interacción fecunda*, de *generación de belleza* en grado tal que uno se ve instado a reconocer que el universo esconde secretos insondables, posibilidades de increíble eficacia cuya fuente nos llena de asombro. «Cuanto más bella es una música —escribe A. Frossard—, más espacio crea; parece abrir puertas más allá de las estrellas»³⁸¹.

Afinidad de la experiencia estética y la experiencia ética, la metafísica y la religiosa

Bien comprendida la lógica de los procesos creadores, se advierte una profunda afinidad entre la experiencia estética y otras experiencias humanas: la ética, la metafísica, la religiosa... En el origen de todas ellas se encuentra una realidad que *apela* al hombre, le invita a *responder* creadoramente, asumiendo las posibilidades lúdicas que le ofrece. El hombre así apelado, si cumple las condiciones del encuentro, entevera su ámbito de realidad con el de la realidad apelante y realiza una experiencia *extática*³⁸².

³⁸⁰ Apud Annette Kolb: *Schubert*, Albin Michel, París 1952, pág. 143.

³⁸¹ Cf. *Il y a un autre monde*, Fayard, París 1976, pág. 122.

³⁸² Sobre la articulación interna de las experiencias de éxtasis pueden verse mis obras *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Narcea, Madrid 1982, págs. 108-118; *Los jóvenes frente a una sociedad manipuladora*, Edic. San Pío X, Madrid 1984, págs. 90ss.; *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*, o. c.

En ningún caso se trata de un mero impulso inconsciente que proceda de la penumbra del instinto. Las pulsiones instintivas o «ferencias» —en lenguaje de Xavier Zubiri— juegan un determinado papel en toda acción humana, pues la voluntad es «tendente» —está subtendida por tendencias básicas—, de modo semejante a como todo sentimiento es «afectante» —está activado por afecciones—, y toda inteligencia es «sentiente» —capta la realidad en impresión—. Pero lo que determina decisivamente a la voluntad no son tanto las «ferencias» cuanto las *pre-ferencias* que ella tiene en virtud de sus opciones libres. Las preferencias de la voluntad son motivadas por el *poder de atracción* que poseen las realidades valiosas que apelan al hombre a una vida creadora.

Con razón advierte M. Nédoncelle en su estudio sobre «los hechos de conversión ante la conciencia cristiana», que no debemos confundir «las formas subconscientes que están en nosotros con el empuje de realidades que solicitan nuestro más alto yo»³⁸³. El yo más alto es el que se configura a través de las experiencias extáticas, creadoras de diversos modos de encuentro. Las formas de conocimiento más elevadas, las que constituyen verdaderas «fulguraciones del espíritu»³⁸⁴, no se producen en el hombre por el mero hecho de ser arrastrado por una tendencia instintiva; son el fruto de un *entreveramiento de ámbitos*, el que tiene lugar cuando el hombre pone en vibración todo su ser con una realidad valiosa que le sale al encuentro y le ofrece posibilidades de juego creador. Al encuentro de una realidad valiosa se va de modo lúcido y libre, pero esta libertad y lucidez no pueden evitar que surja la sorpresa. El hombre que se entrega a la relación de encuentro no somete previamente a control cuanto va a suceder. Acepta el riesgo de lo inesperado, y este coeficiente de incertidumbre le confiere toda su calidad humana y su valor.

En los relatos de los convertidos no encontramos de ordinario profusos y sutiles razonamientos, sino, más bien, el testimonio sencillo de un encuentro sorpresivo que les produjo, súbita y gratuitamente, una iluminación interior y un cambio radical en el modo de ver y sentir. Este género de transformación implica que el entramado intelectual y afectivo de esas personas queda de repente imantado por una realidad superior que envuelve su ser benéficamente y lo inunda de luz. A las cavilaciones y dudas anteriores sucede ahora un sentimiento de seguridad, de hallarse acogido por una instancia infinitamente poderosa y cercana a la vez, que no hace sentir su poderío para amedrentar sino para infundir confianza. Todas las sensaciones se centran en torno a una nuclear: la de *nacer a una vida nueva en virtud de una gracia*. Una realidad sobremanera valiosa ha

³⁸³ Cf. *Testimonios de la fe*, pág. 20.

³⁸⁴ *Ibid.*

hecho acto de presencia en nuestra vida y se ha constituido en el norte de la existencia, trastrocando de un golpe los ejes de coordenadas que orientaban hasta ahora nuestra conducta. Al considerar al Ser Supremo como la meta que da sentido a la propia existencia y la impulsa a su plena realización, el hombre se libera de la actitud de *resentimiento* y se torna *agradecido*, deja de sentir pesar porque exista una realidad que lo supera y pasa a reconocer con gratitud que tal existencia constituye un don inestimable.

Este giro espiritual va seguido de un sentimiento inundatorio de *alegría*. El hombre nuevo se ve bañado de un singular gozo desbordante. Es el *entusiasmo* propio de toda experiencia de éxtasis. Ese gozo entusiasta arropa, como una especie de armónico musical, la adhesión de todo el hombre —entendimiento, voluntad, sentimiento— a las realidades más valiosas. La alegría adquiere, por ello, un alto valor de *testimonio*. A esta luz se comprende el largo alcance de estas consideraciones realizadas por un converso: «Un pez salido del agua y vuelto a ella ¿podría explicar a otro lo que recupera? ¿Podría explicar lo que le faltaba cuando estaba al aire? Sucedería que el pez que no ha salido no lo comprendería. Encontraría anormal la alegría de sentirse en el agua». «Por eso, mi alegría, mi inmensa alegría parece haber extrañado a muchos católicos y, por esto, nunca les he hablado de esta alegría a no ser que se me pida. Sin embargo, esta alegría debía iluminar sus almas, si tienen fe viva. Habría entonces muchos más creyentes en el mundo. La alegría iluminaría las adhesiones de la razón, la verdadera vida que sobrepasa a toda inteligencia»³⁸⁵.

Henri Bergson vio con perspicacia el nexo que une la alegría y la vida en plenitud. «La alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha reportado una victoria; toda gran alegría tiene un acento triunfal (...). Siempre que hay alegría, hay creación; cuanto más profunda es la creación, más profunda es la alegría»³⁸⁶.

Para lograr esta capacidad creativa que es fuente de alegría se requiere una preparación. Toda conversión religiosa es obra, en definitiva, de la gracia divina, pero la gracia no destruye la naturaleza; opera, más bien, sobre ella cuando está debidamente dispuesta. En los relatos de convertidos observamos que en el espíritu de éstos latía una profunda aspiración a verse inmersos en un espacio lúdico en el que poder adquirir plenitud, luz, alegría, paz. Iban buscando un tipo de

³⁸⁵ Cf. o. c., pág. 234.

³⁸⁶ H. Bergson: *L'énergie spirituelle*, PUF, París 1944, pág. 23.

vida en el que se diese un género muy elevado de creatividad en todos los órdenes: fundación de modos relevantes de unidad, instauración de un clima de nobleza, generosidad, luminosidad y sentido. De ahí la profunda impresión que les produjo el encuentro con la doctrina de la Sagrada Escritura, vista como «palabra de vida», y con la Liturgia de la Iglesia, con cuanto implica de simbolismo, reconciliación, vinculación personal, adoración y súplica. Analicemos a esta luz el siguiente relato de un convertido: «Entonces comencé a leer las Sagradas Escrituras. En ellas sentí por primera vez algo de este orden divino y único de la fe, hacia el que las antenas de mi alma se inclinaban ya en la oscuridad.» «Más tarde llegó el día en que se me hicieron visibles los magníficos contornos del orden divino de la fe, en la Iglesia (...). ¡Cuán luminosamente me conmovieron aquellas frases luminosas y potentes...! Cada una de ellas penetró hasta el fondo de mi alma y me pareció que una luz maravillosa me nacía repentinamente allí y la iluminaba totalmente. Puede decirse que fue el descubrimiento de un reino que yo había buscado desde siempre y al que pertenecía desde la infancia.» «El oro y el incienso, los cirios encendidos y los ricos ornamentos de los sacerdotes me parecían como un reflejo del esplendor del Templo de Salomón y de la prometida Jerusalén celeste. ¡Qué bellas eran las oraciones de la misa, los maravillosos cánticos de alabanza a la gloria de Dios, muchos de los cuales eran tan antiguos como el cristianismo! Era como si entrase en un mundo lleno de la plenitud inagotable de Dios, a la que me sentía atraída cada vez más poderosamente»³⁸⁷.

Todo contacto con realidades valiosas que invitan a flexibilizar el espíritu y romper las barreras del egoísmo y la altanería autosuficiente constituye una preparación para el encuentro definitivo con el Valor supremo. Luego llega, más o menos súbitamente, el momento de la gran decisión. En algunos casos acontece por una súbita iluminación producida al tiempo que se adentra uno en el campo de luz de una obra musical especialmente bella y expresiva. En el caso de Paul Claudel y Manuel García Morente se advierte que fueron invadidos por la corriente impetuosa de belleza que aparece como viniendo de un lugar misterioso, como heraldo de la existencia de un ser que alberga unas posibilidades inmensas.

No se trata —nótese bien— de una mera exaltación sensorial o sentimental, sino de la inmersión de todo el ser personal en un ámbito de belleza, de luminosidad intensa, de sentido desbordante, que viene a nuestro encuentro desde una región exterior y nos invita a asumirlo como propio, a participar de él y convertirlo en algo íntimo. La música no sólo funda belleza y produce

³⁸⁷ Cf. *Testimonios de la fe*, pág. 228.

exultación; instaure órdenes, estructuras, ámbitos de unidad especialmente valiosa. Al hacerlo, suscita una singular emoción.

Es urgente notar aquí que las respuestas afectivas tienen un carácter plenamente *espiritual* —no sólo vital— cuando son la reacción espontánea del hombre a un acto de creatividad fecundo que instaure modos de unidad valiosa con lo real. Hay modos diversos de sentimiento y emotividad. Los modos superiores son el fruto de un encuentro y constituyen un índice o signo de la existencia de un impulso creador³⁸⁸. Los sentimientos provocados por las experiencias de vértigo —que implican la entrega a realidades fascinantes— no entrañan vida espiritual, porque no sólo no vinculan al hombre con lo real, antes lo desarraigan y lo dejan con las raíces existenciales al aire. Una de las tareas más urgentes de la Estética actual es la *revalorización de la emotividad bien entendida*. Si un profesional de la música tan calificado como el director de orquesta Jesús López Cobos confiesa que, al oír los motetes de Tomás Luis de Victoria, ha derramado lágrimas en más de una ocasión, ello no denota una forma de sentimentalismo decadente, sino una aguda sensibilidad para percibir en el cuerpo sonoro de tales obras un mundo sobrecogedor, el mundo religioso en el que vivía ese hombre de Dios que fue su autor. Téngase muy en cuenta que la unidad que instaure la música sacra es fundada por personas que se unen *en nombre de Jesús*, y Éste —fiel a su promesa (Mt 18, 20)— se halla presente de un modo singular en medio de ellas. *Esta presencia de Jesús es el origen de la energía transfiguradora que alberga la música sacra*.

De este poder creador de unidad que encierra la música arranca, asimismo, la importancia que hoy se concede a la técnica de la *repetición* en los cantos religiosos. No tiene sólo por meta fijar en la memoria la doctrina del texto; intenta, primordialmente, instaurar un *ámbito de unidad* continuado, ámbito de súplica, de alabanza, de expresión jubilosa, de adoración... Cantar a coro produce gozo porque aún en un gran ideal común. Este irse al encuentro desde perspectivas diversas se vive en el canto polifónico de modo intenso y modélico. Si el canto no encierra demasiadas dificultades y resulta de fácil asimilación debido a su carácter reiterativo, los cantores pueden vivir reflexivamente el proceso de fundación de unidad que implica toda obra polifónica. Acompasar el ritmo, ajustar las diferentes melodías, empastar los diversos volúmenes y timbres supone esfuerzo, pero hacerlo con el fin de engendrar belleza en común e instaurar una forma espléndida de unidad dinámica y vibrante constituye una experiencia extraordinariamente aleccionadora. En el fondo, es la experiencia cumbre del cristianismo: la realización del deseo-

mandato de Jesús: «Que todos sean uno» (Jn 17,21). Bien sabemos que en el Cristianismo la fundación de unidad constituye una *meta*, no un *medio para* adquirir fuerza. *Estar unidos es hallarse en verdad*. Fundar modos nuevos de unidad es elevarse —en el camino de la vida— a un plano superior de madurez espiritual. *Cantar en común es poner toda la persona en vibración para fundar unidad, que es el valor por excelencia*. Todo ascenso hacia el valor es, desde los antiguos helenos, una experiencia extática. Tomar parte en un canto es transformarse en un ser comunitario, radiante de belleza. Esta transformación dispone nuestra capacidad de visión para contemplar la belleza del Ser Supremo. Plotino lo formuló tempranamente en la sección de la *Enéada* primera consagrada al estudio metafísico de lo bello. «Jamás un ojo hubiera podido ver el sol sin haberse hecho previamente semejante al sol, ni un alma hubiera podido ver lo bello sin haberse hecho antes bella. Que todo se haga primero deiforme y bello si quiere contemplar a Dios y la Belleza»³⁸⁹.

Toda experiencia extática está impulsada y sostenida por el amor a lo valioso. Platón lo expresó con palabras e imágenes imperecederas. La actividad musical es una forma de experiencia extática. La música va unida esencialmente con el amor. San Agustín lo dejó esculpido en una de sus frases pregnantes: «Cantare amantis est»: cantar es cosa propia del que ama. Si se distingue cuidadosamente el *éxtasis amoroso* y el *vértigo erótico*, se comprenden de modo nítido las diversas posiciones de San Agustín respecto al arte musical³⁹⁰. Pocas personas sin duda tan sensibles como él para el hechizo de la música. En las *Confesiones* (I 10, c33), resalta que «todos los afectos de nuestro espíritu, en su diversidad, tienen en el canto y la voz sus modos propios, con los cuales no sé por qué oculta familiaridad son excitados». Esta emotividad puede llevar al oyente a convertir el halago del sonido en un ídolo para el alma. Tal riesgo de fascinación o vértigo no debe, sin embargo, ocultar el poder de la música para elevar el alma a lo divino. «Con todo —agrega San Agustín— cuando recuerdo las lágrimas que derramé con los cánticos de la Iglesia en los comienzos de mi conversión y lo que ahora me conmueve no con el canto sino con las cosas que se cantan, cuando se cantan con voz clara y una modulación convenientísima, reconozco de nuevo la gran utilidad de esta costumbre»³⁹¹.

La unidad como solución al problema de la vida

³⁸⁸ Cf. D. von Hildebrand: *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid 1983, pág. 202.

³⁸⁹ Cf. *Eneada* I, 6.

³⁹⁰ Cf. *De doctrina christiana*, I, IV, e. 7, en *Obras de San Agustín*, vol. XV, BAC, Madrid 1959, pág. 234.

³⁹¹ Cf. *Obras de San Agustín*, vol. II, BAC, Madrid 1958, pág. 434.

Morente se hallaba angustiado por resolver el gran problema que acosaba su espíritu: aunar la libertad y la obediencia, poder sentir la vida como propia y reconocer que uno es dependiente de otras realidades que son distintas pero no ajenas al propio destino. Tras el hecho extraordinario vivido en París, advierte que la solución más clara y neta de este problema radica en saberse aceptar como un ser finito que puede participar de todo aquello que el Ser Supremo le otorga. «La vida y los hechos de la vida, que Dios providente hace y produce, Dios también nos los da y atribuye. Pero nosotros los aceptamos, los recibimos *libremente*, y por eso son nuestros tanto como suyos. Son suyos porque El es su Autor, creador, distribuidor y provisor. Son *nuestros*, porque nosotros *libremente* los aceptamos de su mano. Ahí está el toque, ahí está la esencia de la humanidad: aceptar a la vez sumisa y libremente.» «El acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios»³⁹².

Esta vinculación de *receptividad* y *libertad* se vive de modo espléndido, con inigualable intensidad y lucidez, en las experiencias musicales. Nada extraño que en la transformación espiritual de Morente haya jugado la música un papel tan destacado. La música funda orden, crea formas, las entrevera, las contrasta, las potencia mutuamente, incrementa su sentido al ensamblarlas en conjuntos bien trabados. Esta trama unitaria constituye un *campo de juego* y, consiguientemente, un *campo de iluminación*. Este mundo luminoso encierra una poderosa belleza y conmueve de modo especial el ánimo del hombre porque lo *sobrecoge*, pone en vibración sus virtualidades más valiosas. Al dejarse atraer por esta realidad promocionante, el hombre adopta una actitud de sencillez espiritual, de humildad, de disponibilidad, de acogimiento agradecido. Reconoce que «lo más profundo que hay en mí no procede de mí» (G. Marcel), pues «el hombre supera infinitamente al hombre» (Pascal). Esta prontitud para el agradecimiento anula de raíz una de las causas fundamentales del ateísmo: el *resentimiento*. Con ello, desbloquea el espíritu encapsulado en su menesterosidad y lo abre a las fuentes de la auténtica creatividad humana.

³⁹² Cf. o. c., págs. 434-435.